

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CARMELITA BRITO DE FREITAS FELICIO

**TESTEMUNHO, AÇÃO E RESISTÊNCIA: da condição de pária à potência das
histórias de Hannah Arendt para um feminismo crítico e autocrítico**

**GOIÂNIA,
2026**



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

☐ Dissertação ☒ Tese ☐ Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

Carmelita Brito de Freitas Felicio

3. Título do trabalho

Testemunho, ação e resistência: da condição de pária à potência das histórias de Hannah Arendt para um feminismo crítico e autocrítico

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento ☒ SIM ☐ NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação. O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Carmelita Brito De Freitas Felicio**, Professora do **Magistério Superior**, em 04/02/2026, às 11:52, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Carla Milani Damiao**, Professor do **Magistério Superior**, em 05/02/2026, às 19:10, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **5865282** e o código CRC **712DDD6D**.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CARMELITA BRITO DE FREITAS FELÍCIO

- ✓ **TESTEMUNHO, AÇÃO E RESISTÊNCIA: da condição de pária à potência das histórias de Hannah Arendt para um feminismo crítico e autocrítico**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, como requisito para a obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientadora: Prof.^a Dra. Carla Milani Damião

GOIÂNIA,
2026

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Felicio, Carmelita Brito de Freitas
Testemunho, ação e resistência: da condição de pária à potência das histórias de Hannah Arendt para um feminismo crítico e autocrítico [manuscrito] / Carmelita Brito de Freitas Felicio. - 2025.
104 f.: 2025

Orientadora: Prof(a). Dra. Carla Milani Damião
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Goiânia, 2025.

1. Condição de "pária"; Narrativa; Feminismo; Luta Feminista em Goiás; Hannah Arendt.

I. Damião, Carla Milani, orient. II. Título.

CDU 1



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE FILOSOFIA

ATA DE DEFESA DE TESE

Ata Nº 31 da sessão de Defesa de Tese de Carmelita Brito de Freitas Felicio que confere o título de Doutora em Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na área de concentração em Filosofia.

Aos doze dias do mês de dezembro do ano de dois mil e vinte e cinco, a partir das 14 horas, na modalidade semipresencial, na sala de Defesas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, realizou-se a sessão pública de Defesa de Tese intitulada “Testemunho, ação e resistência: da condição de pária à potência das histórias de Hannah Arendt para um feminismo crítico e autocrítico”. Os trabalhos foram instalados pela Orientadora, Professora Doutora Carla Milani Damião (FAFIL/UFG) com a participação das demais membras da Banca Examinadora: Professora Doutora Ana Miriam Wuensch (UnB), membra titular externa, cuja participação ocorreu através de videoconferência; Professora Doutora Helena Esser dos Reis (FAFIL/UFG), membra titular interna; Professora Doutora Rosângela Almeida Chaves (UFMG), membra titular externa; Professora Doutora Vanessa Sievers de Almeida (UFBA), membra titular externa, cuja participação ocorreu através de videoconferência. Durante a arguição as membras da banca não fizeram sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Tese tendo sido a candidata **aprovada com mérito e indicação para publicação** pelas suas membras. Proclamados os resultados pela Professora Doutora Carla Milani Damião (FAFIL/UFG), Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelas membras da Banca Examinadora, aos doze dias do mês de dezembro do ano de dois mil e vinte e cinco.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Carla Milani Damiao, Professor do Magistério Superior**, em 15/12/2025, às 10:39, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Vanessa Sievers de Almeida, Usuário Externo**, em 15/12/2025, às 11:00, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Helena Esser Dos Reis, Professora do Magistério Superior**, em 15/12/2025, às 14:08, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rosângela Almeida Chaves, Usuário Externo**, em 16/12/2025, às 16:31, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Ana Miriam Wuensch**, **Usuário Externo**, em 16/12/2025, às 18:17, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **5807989** e o código CRC **E5F3EB9A**.

Referência: Processo nº 23070.060769/2025-15

SEI nº 5807989

*À minha mãe, Maria da Conceição (in memoriam)
ao meu pai, Pedro Júnior (in memoriam)
ao meu filho, Pedro
ao meu neto, Ruan Carlo
com amor.*

AGRADECIMENTOS

A *Carla Milani Damião*, orientadora da tese, minha gratidão é infinita pela solicitude, pela confiança e pelo laço de amizade que criamos e selamos ao longo do tempo de gestação deste trabalho.

A *Ana Miriam Wuensch*, membra das bancas de qualificação e de defesa da tese, pela leitura atenta e generosa, pelas valiosas sugestões e contribuições, muitas delas, incorporadas à versão final do texto.

A *Helena Esser dos Reis*, membra das bancas de qualificação e de defesa da tese, colega e amiga, com quem venho trihando os caminhos da filosofia política, desde 2003, quando iniciamos juntas, na PUC Goiás, o projeto “Por que defender a democracia?” e continuamos juntas nessa luta.

A *Rosângela Almeida Chaves*, membra da banca de defesa da tese, pelas boas ideias que trouxe de sua leitura do trabalho e consideradas na revisão final do texto e por ter sido uma boa companhia neste quarto de século de vivências compartilhadas na universidade e fora dela.

A *Vanessa Sievers de Almeida*, membra da banca de defesa da tese, por ter aceitado tão prontamente ler o meu trabalho, pela avaliação generosa, pelas considerações encorajadoras e perguntas que ainda agitam o meu pensamento.

A minha irmã *Consuelo* e aos meus irmãos *Luciano* e *Lúcio*, por terem me acompanhado *pari passu* nos bons e nos maus momentos dessa jornada e pela torcida amorosa e solidária para que essa etapa de minha vida acadêmica fosse concluída com êxito.

Ao meu companheiro *Goiamérico*, por ter compreendido, pelas horas que lhe foram roubadas, o valor existencial deste texto.

Às queridas amigas *Adriana Delbó*, *Ângela Dantas* (Fror), *Iarle Ferreira*, *Kamilly Barros*, *Maria José Rocha* (Zezé) e *Rusvênia Luiza Batista*, às minhas primas *Fabiola Brito*, *Meire Oliveira* e *Rosana Brito Rezende*, à minha nora *Roberta Cristyna Barros* e aos queridos amigos *João da Cruz*, *José Ternes* e *Kaique Agostineti*, pelo apoio, cumplicidade e solidariedade, sou infinitamente grata.

Meus agradecimentos ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFG são endereçados à *Marlene Pereira de Oliveira* e ao *Willian Thiago Lopes de Oliveira*, pelo apoio, gentileza e presteza constantes.

Por último, mas não menos importante, agradeço às minhas *queridas alunas* e aos meus *queridos alunos*, que me fizeram professora.

Não é [...]surpreendente que a partir de sua experiência pessoal poetas, escritores e artistas judeus tenham sido capazes de desenvolver o conceito do pária como um tipo humano - um conceito de importância suprema para a avaliação da humanidade em nossos dias.

Hannah Arendt
O judeu como pária - Uma tradição oculta (1940)
Escritos judaicos (2016, p. 495)

Nenhuma filosofia, nenhuma análise, nenhum aforismo, por mais profundos que sejam, podem se comparar em intensidade e riqueza de sentido a uma estória contada adequadamente.

Hannah Arendt
Sobre a humanidade em tempos sombrios -
Reflexões sobre Lessing (1959)
Homens em tempos sombrios (1987, p. 29)

Não resta dúvida [...] que, apesar da efervescência e do avanço do debate teórico feminista, o momento atual traz uma evidente apreensão quanto ao futuro[...]. Quais seriam os próximos passos? Que grau de cumplicidade com as questões feministas terão as novas gerações? Que sentidos e que projetos orientaram a trajetória da crítica feminista nestes últimos vinte [e cinco] anos? [as intervenções são nossas]

Heloisa Buarque de Hollanda
Introdução - *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura* (1994, p. 11)

RESUMO

Propomos uma investigação que se estrutura em torno da compreensão da condição de pária e da potência da narrativa no pensamento de Hannah Arendt como chave para o desenvolvimento de um feminismo que seja tanto crítico quanto autocrítico. O estudo busca elementos relacionados à “invenção” do pária no contexto histórico do século das Luzes e no discurso colonial, mas concentra-se em como Hannah Arendt ressignificou essa figura, adotando a postura de uma “pária consciente” e recuperando a tradição esquecida do “pária rebelde” como um tipo humano de “importância suprema para a avaliação da humanidade em nossos dias”. A investigação também se dedica a examinar a recusa arendtiana de uma “História com ‘H’ maiúsculo” em favor da narrativa de “histórias reais”, vista como um modo de revelar o “quem” do agente político e de redimir a memória das vidas singulares e das causas derrotadas. Finalmente, a tese recorre às categorias arendtianas de testemunho, ação e resistência para reavaliar a emergência e a institucionalização da luta feminista em Goiás, culminando em considerações finais sobre a necessidade de um feminismo que incorpore a crítica e a autocrítica de suas próprias práticas.

Palavras-chave: condição de “pária”; narrativa; feminismo; luta feminista em Goiás; Hannah Arendt.

ABSTRACT

We propose an investigation structured around understanding the pariah condition and the potency of narrative in Hannah Arendt's thought as a key to the development of a feminism that is both critical and self-critical. The study seeks elements related to the “invention” of the pariah in the historical context of the Age of Enlightenment and in colonial discourse, but focuses on how Hannah Arendt re-signified this figure, adopting the stance of a “conscious pariah” and recovering the forgotten tradition of the “rebel pariah” as a human type of “supreme importance for the evaluation of humanity in our days”. The investigation also dedicates itself to examining the Arendtian refusal of a “History with a capital H” in favor of the narrative of “real stories”, seen as a way to reveal the political agent's “who” and to redeem the memory of singular and defeated lives. Finally, the thesis applies the Arendtian categories of testimony, action, and resistance to re-evaluate the emergence and institutionalization of the feminist struggle in Goiás, culminating in final considerations on the need for a feminism that incorporates the critique and self-critique of its own practices.

Keywords: “Pariah” Condition; Narrativ; Feminism; Feminist struggle in Goiás; Hannah Arendt.

SUMÁRIO

PRÓLOGO.....	9
INTRODUÇÃO: Por que relançar “o conceito de pária?”.....	15
CAPÍTULO I: Pária: em que consiste essa condição?.....	24
1.1 - Quem é pária?.....	24
1.2 - Párias rebeldes: “tesouros de uma tradição oculta”.....	28
CAPÍTULO II- Hannah Arendt, uma contadora de histórias.....	38
2.1 - Contar histórias, mas qual história?.....	38
2.2 - A história de Rahel contada a duas vozes.....	44
2.2.1- Rosa Luxemburgo: “ <i>Vive la petit différence</i> ”.....	51
2.2.2- Isak Dinesen: a contadora de histórias que “sabia o que estava fazendo”.....	56
INTERMEZZO – Hannah Arendt e os feminismos: distanciamentos, aproximações, disseminações.....	60
✓ “ <i>Ela não era uma de nós</i> ” ou ler Arendt como precursora de um feminismo político?.....	60
CAPÍTULO III: A memória de um trabalho, um testemunho como herança.....	67
4.1- De volta ao começo: o tempo da emergência do feminismo em Goiás.....	67
4.2- O surgimento do conceito de gênero no meio acadêmico.....	70
4.3- Sob o signo do “fim” ou de volta ao começo?.....	72
EPÍLOGO: Por um feminismo crítico e autocrítico.....	90
REFERÊNCIAS.....	95

PRÓLOGO¹

Nem tudo o que escrevo resulta numa realização, resulta mais numa tentativa [...]. Pois nem em tudo eu quero pegar. Às vezes quero apenas tocar. Depois o que toco às vezes floresce e os outros podem pegar com as duas mãos.

Clarice Lispector²

O texto que passo a apresentar resulta *numa tentativa*, “clariceanamente falando”, de escrever, descrever, circunscrever, circunstanciar - não neste momento, assim, de saída - o objeto-problema deste trabalho (a ser apresentado na Introdução), mas o processo de elaboração *desta* tese que se conecta com um *fazer filosofia* no qual teoria e prática estão coladas. Nesse sentido, apresento um trabalho que é fruto de uma *pesquisa* que, desde sempre, esteve conectada às práticas de *ensino* e de *extensão*, como se verá nesta exposição inicial. Passo a apresentar então o vínculo, a relação entre *leitura-escrita-pesquisa-ensino-ação-extensão* que resultaram numa *realização*, exposta na materialidade deste texto. Uma *realização*, mas com duas ressalvas: “nem em tudo eu quis [pude] pegar”; e no que consegui tocar - com as tantas perguntas que me serviram de guia e, com o modo que encontrei de lidar com os problemas nelas contidos -, resulta no que estou chamando de *realização*.

Quero falar de *ação*, especificando porém que, neste primeito momento, de ações de extensão que passo a destacar pelo valor que representam na urdidura do texto e ao sentido existencial expresso na tessitura da narrativa e no ato de tecê-la, isto é, ao modo como os fios se entrelaçam nessa “teia de relações”. Se, no meu trabalho, ações de extensão comparecem com o mesmo estatuto da pesquisa bibliográfica, é porque a perspectiva da qual partimos está ancorada “[n’]a teia de relações e [n’]as histórias encenadas.”³ Na trilha aberta por Arendt, “a razão pela qual cada vida humana conta sua história [...] com muitos atores e oradores e ainda assim sem quaisquer autores tangíveis, é que ambas resultam da ação” (2020, pp. 228-229).

É com alegria que apresento e partilho meu trabalho com leitoras, leitores e com mulheres filósofas que tanto estimo: Ana Míriam Wuensch, Carla Damião, Helena Reis,

¹ A primeira parte desta apresentação inicial modifica e amplia o texto que li para a banca examinadora da tese, no dia 12 de dezembro de 2025,

² “Delicadeza”. *A descoberta do mundo*, 1994, p. 145.

³ Tal como Arendt a delinea n’*A condição humana* o que ela própria chamou de “a teia de relações e as histórias encenadas” (cap. 5, Ação, 2020, pp. 224-233) do qual extraio essa passagem: “A rigor, o domínio dos assuntos humanos consiste na teia de relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos [...]. É em virtude dessa teia preexistente de relações humanas, com suas inúmeras vontades e intenções conflitantes, que a ação quase nunca atinge seu objetivo; mas é também graças a esse meio, onde somente a ação é real, que ela ‘produz’ histórias, intencionalmente ou não, com a mesma naturalidade com que a fabricação produz coisas tangíveis” (p. 228).

Rosângela Chaves e Vanessa de Almeida. Quero também deixar o registro da convivência com a professora Carla Milani Damião, pautada numa relação que só foi se estreitando em meio ao turbulento percurso e processo que culminou com este texto. Nossa parceria, vale lembrar, remonta à fundação do GT Filosofia e Gênero no XVII Encontro Nacional em Aracaju - SE, entre os dias 17 e 21 de outubro de 2016. Nós estávamos lá e somos “mães-fundadoras” desse GT ao qual estou vinculada até hoje. Na condição de orientadora, ela me encorajou a não desistir de chegar a este lugar que estou aqui e agora. E, ainda, foi minha parceira - por iniciativa dela mesma - na elaboração de dois artigos, os únicos que ao longo do doutorado foram publicados, sem os quais, talvez, eu não concluísse o curso, que exige publicações de artigos das/dos doutorandas/os, em revistas qualificadas, enquanto estão em formação.

Quero apresentar *ação* que gerou o Projeto de Extensão Interdisciplinar - *Aisthêsis e Katastrophe: exercícios midiáticos de percepção e dramaturgia* - desenvolvido nos anos de 2019 a 2022⁴, por meio do qual realizamos, ela, Carol Castro e eu, uma atividade muitíssimo prazerosa, um *podcast* de um programa radiofônico de Walter Benjamin: *Processos contra bruxas*⁵. Registro também o Projeto “Escutas Feministas”⁶, do qual participei. Trata-se de uma ação extensionista de criação de um espaço de escutas “interna e externa” em torno de problemas relativos ao exercício da profissão docente e da vida estudantil das nossas alunas. Essas ações foram realizadas nos anos de 2017 a 2019.

Contextualizar essas ações significa “voltar às coisas mesmas” com os estilhaços da memória deste tempo vivenciado por nós, em um ambiente acadêmico onde reina uma violência institucionalizada que atinge e compromete a relação entre as próprias mulheres, e muitas delas, invisibilizadas e dissimuladas. Resguardado o contexto histórico a partir do qual, neste trabalho, conto uma história efêmera de mulheres goianas no poder, eu diria que o *Escutas feministas*

⁴ “O tema desse projeto de extensão interdisciplinar - *Aisthêsis e Katastrophe* (2019-2022) reúne duas áreas afins: a estética e as artes cênicas. Visamos estudar, ensaiar e compor programas radiofônicos na revisão e interpretação dos programas escritos por Walter Benjamin na década de 1930. O meio, a mídia, a ser utilizada pelas áreas compõe um exercício semelhante a utilização que o autor realizou ao adotar esse meio de expressão do pensamento. Não se trata de apresentar o pensamento como uma conferência sobre determinado assunto, mas exercitar a ‘contação de histórias’. Histórias com ‘H’, fatos ocorridos, em grande parte caracterizados por fenômenos catastróficos. ‘Contação de histórias’ no sentido de criar uma expressão próxima ao interesse de seu público: crianças e jovens. O projeto pretende, por um lado, trazer à tona esse exercício benjaminiano de contação de histórias reais que lida com uma dialética entre a destruição e a construção; um exercício que, de outro lado, requer atualização e leitura topográfica e cultural. Esse último pressuposto, levará em conta o contexto histórico e cultural dos locais envolvidos na pesquisa”, tal como descrito por Carla Milani Damião (ver: *cv lattes* n. p.).

⁵ Que pode ser encontrado neste link: <[narrativas radiofônicas de walter benjamin: episódio i: "processos contra bruxas" | podcast on spotify](#)> Acesso em 18, ago., 2025.

⁶ Cadastrado na Pró-Reitoria de Extensão e Cultura da UFG, em outubro de 2017, como “Escutas feministas: Projeto Interinstitucional de Pesquisa Interdisciplinar e Extensão em Interseccionalidades na Área das Humanidades”, sob a coordenação de Carla Milani Damião, professora na Faculdade de Filosofia da UFG, nos anos de 2017 e 2018.

também sofreu um abalo semelhante pela sua efemeridade. Vale mencionar, todavia, a realização exitosa de um projeto em torno à Oficina “Escritas de Mulheres - As fronteiras entre a Filosofia e a Literatura”⁷ realizada de agosto a dezembro de 2019, na Vila Cultural Cora Coralina, no centro de Goiânia.⁸ Voltada ao questionamento das especificidades do texto filosófico, tratou-se de discutir o seu lugar entre as fronteiras de textos produzidos a partir de perspectivas diferentes. O aprendizado dessa experiência reverbera na escrita deste trabalho.

Em 2023, participei da primeira etapa de um projeto reativado com características semelhantes àquelas do projeto Escutas Feministas ao qual acabo de me referir. Por iniciativa de minha colega e amiga Iarle Ferreira, professora de filosofia do IFG, ela vem coordenando um Projeto de Extensão cujo foco é a *Troca de saberes entre mulheres, cultivando afetos, tecendo ações* iniciado em "Rodas de Escuta" que aconteceram duas vezes por semana com duração de 2 horas, cada uma delas, no ano mencionado acima. Nessas "rodas" ouvimos as narrativas de experiências vividas por mulheres em situação de vulnerabilidade socioeconômica, na singularidade da existência de cada uma delas. Nessas rodas experimentamos uma escuta aberta às suas vozes e à tecitura de diagnósticos, análises, encaminhamentos e soluções possíveis aos problemas que elas trouxeram em suas narrativas. Uma escuta que se ateve aos lugares de um conhecimento situado para problematizar os processos racionais na produção do conhecimento para que, assim, as relações de poder construídas por meio desse processo pudessem ser questionadas e avaliadas na sua suposta legitimidade. Caminhamos junto com epistemologias e políticas feministas que não só visam à desconstrução de teorias e práticas, mas promovem a inclusão e o reconhecimento dos trabalhos produzidos pelas mulheres, na academia e fora dela. O projeto continua com a oferta de cursos de formação voltados ao exercício da cidadania das mulheres com vistas ao combate à violência de gênero e às condições precárias de vida e no mundo do trabalho.

⁷ A oficina foi ofertada pela doutora em Filosofia Marloren Lopes Miranda (UFRGS) como parte de seu plano de trabalho enquanto pós-doutoranda em Filosofia pela UFG, em 2019. De acordo com o release divulgado por Marloren, “o evento se insere nas atividades do projeto interdisciplinar da UFG, na área de humanidades, denominado ‘Escutas Feministas’, que visa, essencialmente, a ampliar o espaço de escutas das vozes femininas, a fim de expandir as problemáticas relativas ao gênero dentro e fora do ambiente acadêmico. A oficina se propôs, a partir da leitura e da discussão de textos de gêneros literários diversos de autoria feminina previamente selecionados, a identificar neles possibilidades de escrita e de fala de mulheres enquanto sujeitos e autoras de suas próprias histórias. Para isso, a oficina também visa à escrita de textos e à leitura dos mesmos, com base na discussão de cada encontro, como exercício de fala e de escuta. Através desse debate, o propósito mais específico é, no âmbito filosófico, questionar as fronteiras do texto filosófico, mais recentemente quase restrito à produção acadêmica enquanto um gênero específico, perguntando sobre a possibilidade desse tipo de texto ser produzido a partir de perspectivas diferentes, como as de gênero, classe, raça e de áreas diferentes do saber, como a literatura.

⁸ Ao longo de cinco encontros, um por mês, discutimos as seguintes obras: *Frankenstein* - Mary Shelley; *A obscena senhora D* - Hilda Hilst; *A guerra não tem rosto de mulher* - Svetlana Aleksievitch; *Insubmissas Lágrimas de Mulheres* - Conceição Evaristo; *Querem nos calar* - Mel Duarte (Org.).

Com os desafios que foram surgindo em nosso percurso, paralelamente à elaboração desta tese, fomos aprendendo a pôr-nos à escuta, por meio de diálogos entre saberes acadêmicos e não acadêmicos. Nesse horizonte de trocas plurais, vimos construindo um espaço educativo não hierarquizado. O que estamos fazendo e fizemos ressoa na voz de Iarle Ferreira, uma “escuta ético-política-comunitária”, traduzindo uma metodologia que foi tomando forma no percurso. Gostamos de pensar que é uma “Escuta Feminista”, um modo de fazer filosofia e formação política, mediado por uma ética e uma política nas quais *voz* e *audição* entram em cena e em ação, desvelando a comunidade entre voz e escuta. E aqui é preciso trazer a voz de Adriana Cavarero que em seu livro *Vozes plurais - filosofia da expressão vocal* considera “a narrativa como forma de expressão filosófica, em que a voz de quem relata ganha uma importância associada à subjetividade relacional. A voz precede a palavra e reforça a unicidade de seu portador” (Cf. Damião e Felício, 2021, p. 57-58).

Uma tese de doutorado visa a cumprir o requisito que, desde sempre, é exigido pelas instituições de ensino superior em seus cursos de pós-graduação: mestrado e doutorado. Mas, em se tratando *desta* tese, o que ela representa para *quem* a escreve é “quase” o fim de um ciclo de vida.⁹ É inevitável não fazer uma digressão, mesmo breve, que retroceda ao início de uma trajetória acadêmica que recobre 37 anos(1988-2025) da vida de uma professora, 70 anos, mulher, branca, cisgênero, casada, mãe, avó, estudante e aspirante a um título de “doutora”. Uma professora que *é alguém* que vem se formando na *relação* com as/os estudantes, com as/os colegas, com as/os amigas/os e com as/os autoras/es dos textos que leu. Uma professora que vem se formando em um campo de saberes plurais no qual e se entrecruzam: o acadêmico, o político, o pedagógico e o feminista. A pesquisa dessa professora nasce, portanto, de uma posição situada e oferece o testemunho de uma experiência compartilhada com muita gente.

Seus estudos na Filosofia começaram com um projeto de pesquisa para participação no processo de seleção do Programa de Mestrado em Filosofia Política vinculado ao Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal de Goiás.¹⁰ O projeto não foi realizado, no entanto, os estudos no Mestrado possibilitaram que o vínculo com o objeto inicial da pesquisa fosse, até certo ponto, mantido e ainda se mantém, como se verá ao longo

⁹ Fui advertida por uma amiga (que acompanhou de perto o processo de elaboração deste trabalho) que disse assim: “uma vida não cabe em uma tese”. Não me lembro mais se foram exatamente essas palavras. O fato é que minha amiga tem razão e ainda que eu tenha considerado seriamente o conselho, foi inevitável não me jogar inteira na escrita deste texto. E não foi só com a “razão”, foi com o “corpo”.

¹⁰ “*A condição da mulher no limiar do século XXI e o dilema da cidadania*: uma interlocução com o pensamento político de Hannah Arendt” é o título do projeto inscrito em junho de 1998.

deste texto.¹¹ Rememorar esse percurso sem retornar ao feminismo e refazer o “trabalho da memória” foi incontornável. Explico: Iniciei o mestrado e ao mesmo tempo uma pesquisa concluída um ano depois, em julho de 1999, que tratou de narrar uma história que aqui é contada sobre uma efêmera história de mulheres goianas no poder -, com o propósito de recuperar a “*Memória da Secretaria de Estado da Condição Feminina*”, fundada em Goiás no ano de 1987 e extinta em 1991.¹² Trata-se então de um texto escrito por uma feminista que diz muito de sua trajetória acadêmica e de seu ativismo e engajamento no fervilhante movimento de mulheres feministas brasileiras, impulsionado no ano de 1979, com a anistia concedida às/aos exiladas/os políticas/os. Essa história, pela primeira vez vem a público e será contada neste trabalho com o propósito de *relacionar* esse episódio marcante de sua experiência no movimento feminista, nas décadas de 1980 e 1990, com a sua trajetória de vida acadêmica e, sobretudo, com os temas que dão sustentação ao texto que se apresenta.

Este trabalho diz de uma estudante que ingressou na Universidade Católica de Goiás - UCG (hoje, PUC) em 1976 para estudar Letras-Português, mas não concluiu o curso devido à impossibilidade de conciliar 8 horas de trabalho diárias com um curso ministrado no período matutino. Entre a matrícula em duas ou três disciplinas por semestre, reprovações por falta às aulas, trancamento de matrícula, ao longo de 7 anos nessa peleja, em 1983 a estudante opta pela transferência para um curso noturno, concluindo sua graduação em História (Licenciatura), em 1986, 10 anos depois de seu ingresso na Universidade! Em 1987 foi convidada para lecionar, como “professora substituta”, a disciplina de Antropologia Social no Departamento de História, Geografia e Ciências Sociais da UCG, o mesmo em que fez a graduação, e lecionou essa disciplina “obrigatória” para cursos de outros departamentos da universidade. No ano seguinte, fez concurso para professora efetiva e por 11 anos conciliou estudos e pesquisas para a docência na área de Antropologia Social.

Sua primeira pesquisa resultou em uma Monografia de Conclusão de um Curso de Especialização em Metodologia do Ensino Superior, no ano de 1995. E foi nesse curso que surgiu a possibilidade de investigar um tema estreitamente ligado ao objeto desta tese: o problema da exclusão. Partindo da leitura e da análise do livro de Norbert Elias *O processo civilizador* no qual o autor faz a sociogênese dos conceitos de civilização e cultura, a pesquisa

¹¹ “*Direitos humanos ou o direito a ter direitos? Um diálogo com o pensamento político de Hannah Arendt*” é o título da minha dissertação, defendida em dezembro de 2000.

¹² Trata-se da primeira Secretaria de Estado implantada no território brasileiro, pelo governador Henrique Santillo, candidato do PMDB, eleito em Goiás (1987-1991). Com a fundação dessa Secretaria, posicionada no primeiro escalão do governo, em condições de igualdade com todas as outras, instituiu-se uma política governamental para promover ações de combate às discriminações e violências sofridas pelas mulheres goianas nos setores de saúde, educação, cultura, trabalho, política e segurança.

contemplou também os estudos e práticas da antropologia no universo das “sociedades complexas” à luz de uma pesquisa bibliográfica de etnografias em cidades brasileiras. Outro trabalho que marca sua passagem pela Antropologia resultou na publicação de um livro, em 1998, intitulado *Memória*, que reuniu os trabalhos apresentados no I Seminário (1996) e na II Semana de Antropologia (1997) da Universidade Católica de Goiás em torno aos temas: *Globalização, Cultura e Identidade* e *Memória e Identidade*, respectivamente. Em 2003, três anos depois de terminar seu mestrado, migrou para o Departamento de Filosofia e Teologia da UCG e foi professora das disciplinas: Introdução à Filosofia, também oferecida a cursos de outros departamentos e foi assim que se tornou “especialista em generalidades” até encontrar um lugar mais confortável como professora de Ética das Relações Internacionais, ofertada no curso de mesmo nome e, finalmente, chegar a se sentir em casa ministrando as disciplinas de Estágio Curricular Obrigatório, no curso de Graduação em Filosofia-Licenciatura, formando professoras/es-pesquisadoras/es para a Educação Básica. Como integrante de um Grupo de Pesquisa na área de Filosofia Política voltado aos estudos sobre a Democracia, foi possível adensar seu currículo com inúmeras orientações a alunas/os de Iniciação Científica que resultaram na participação em eventos organizados pelo Grupo, apresentação de trabalhos, publicações, enfim, foram sete anos marcantes que permanecem vivos na sua memória.

Em 2009 ingressou na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, após ter sido aprovada em um concurso para o Ensino de Filosofia e esse é o lugar do qual fala enquanto escreve este trabalho. A história da “produção” desses 16 anos se repetiu com a mesma intensidade e estão igualmente guardadas na memória. Transcorridos esses longos anos, este texto é tecido com o fio espesso de uma vida e se liga de forma indissociável a uma história de vida acadêmica dedicada à “profissão-professora”; à pesquisa que vem subsidiando seu trabalho em sala de aula, na companhia de Hannah Arendt, que sempre foi uma inspiração em suas práticas de ensino da filosofia e em sua militância política no movimento feminista. Essa história está sendo contada para deixar o testemunho de um aprendizado, que sustentou uma existência e que, afinal, quem escreve se empenha em passar a outra geração como um valor. E quanto mais a memória revive o trabalho que se fez com paixão, mais ela vem acompanhada de uma valorização do trabalho evocado, mas, também, de uma crítica, ou melhor, de uma estranheza, por se tratar de uma autoavaliação que acontece no momento em que, *quem* conta a história faz, “um movimento peculiar à memória do velho que tende a adquirir, na transmissão aos mais jovens, a *forma de ensino*, conselho, sabedoria, tão bem esclarecida na interpretação que Walter Benjamin fez da arte narrativa” (Bosi (1994, p. 480).

INTRODUÇÃO: Por que relançar “o conceito de pária”?

O problema, objeto desta tese, está intrinsecamente ligado àquele que originou a escrita de minha dissertação de mestrado: o problema dos direitos humanos e à pergunta norteadora com a qual intitulei o trabalho: “direitos humanos ou o direito a ter direitos?” a partir de um diálogo com Hannah Arendt, especialmente em duas de suas obras, *Origens do totalitarismo* (1951) e *Da revolução* (1963). Hannah Arendt não formulou uma teoria sobre os direitos humanos, mas refletiu profundamente sobre eles, apontando seus limites, equívocos e paradoxos, chegando à constatação de que esses direitos não se efetivaram, não se transformaram em um “princípio político prático” e, por isso mesmo, deveriam inspirar uma política, uma nova prática política.

À luz do legado de Arendt, trabalhei com a hipótese segundo a qual o espaço público é o *locus* privilegiado para que o princípio dos direitos humanos seja interrogado pelo direito e pela política. Um espaço público, vale dizer, atravessado pela consciência do *direito a ter direitos*. Para tanto, propusemos uma rediscussão dos direitos humanos por entendermos que o *direito a ter direitos* é um princípio que possibilita questionar os limites da doutrina dos direitos humanos e os limites do exercício da cidadania, já que esta constitui um critério de avaliação do grau de democratização de um sistema político. Ora, quando é que conseguimos perceber claramente a existência do *direito a ter direitos*? A resposta de Arendt está lá, em seu livro *Origens...*: “quando surgiram milhões de pessoas que haviam perdido esses direitos e não podiam recuperá-los devido à nova situação global” (1989, p. 330).

Hannah Arendt, como uma pensadora da política, se notabilizou, internacionalmente, com a publicação de *Origens...*, no qual a emergência dos regimes totalitários é vista como um acontecimento de ruptura na história do Ocidente. Se Arendt se tornou uma pensadora célebre com essa publicação foi, todavia, a *condição de pária* que lhe permitiu narrar a história do totalitarismo que começa, precisamente, com a história do pária, e, por isso, com a exceção, com o politicamente anômalo. Diante da produção crescente de párias que só prospera no coração da democracia, nosso objetivo nesta tese é seguir explorando o “conceito do pária como um tipo humano” representativo do nosso presente histórico, uma vez que no seio da humanidade continuam “existindo pessoas e classes difamadas [e] os estereótipos de arrivista e de pária [continuam sendo] gerados com incomparável monotonia” (Arendt, 1989, p. 89; as intervenções são nossas).

Diante da incapacidade dos regimes democráticos de assegurar a universalização dos direitos humanos por falta de mecanismos adequados de proteção institucional, a compreensão

cada vez mais difusa de seu significado, nos discursos que se especializam em jurídico, político, ético e teológico, fica cada vez mais difícil a conciliação de formulações diferenciadas, e não raras vezes, contraditórias. De modo que temos um problema conceitual e político, tornando-se difícil encontrar uma unidade nos discursos de referência aos direitos humanos. Ainda assim, não podemos deixar de reconhecer que há um interesse crescente da sociedade em discutir o problema da proteção desses direitos. Há um intenso debate que vem de longe, ocorrendo no Brasil e no mundo e o tema, de fato, vem figurando como importante ponto de pauta da agenda nacional e internacional em nossa contemporaneidade. É possível identificar, também, uma demanda reprimida da sociedade em discutir o problema das garantias constitucionais na ordem democrática contemporânea. Todavia, isso não deve levar à enganosa conclusão de que hoje os direitos humanos são respeitados em todo o mundo. Basta ver os relatórios anuais da *Amnesty Internacional* e de outras organizações semelhantes que mostram um quadro bem diverso. Continuam ocorrendo em todos os continentes, agressões maciças aos direitos humanos, como prisões arbitrárias, torturas, condenações à morte e outras formas cruéis de punição, opressão de dissidentes políticos, discriminação de minorias, *limpezas étnicas*, tratamento desumano de refugiados, racismo e sexismo, exclusão social e miséria.

Diante desse quadro, somos confrontados com um problema de caráter prático, operatório, e é por isso que Arendt afirmou, com muita pertinência e propriedade, que os princípios que formam a base doutrinária desses direitos são abstratos, são ficções metafísicas e as dificuldades empíricas de sua aplicação prática podem ser atestadas à luz da lamentável ineficácia das declarações que proclamaram, reconheceram, mas não se transformaram em instrumento efetivo de proteção dos direitos humanos. Ao descrever as “perplexidades dos direitos do homem”, sim! do “homem”, porque foi assim que foram concebidos, Arendt retrata a tragédia que se abateu sobre os milhares de apátridas e refugiados que, em pleno século XX, no coração da sociedade mais civilizada do planeta, não puderam valer-se dos direitos humanos universais, fundamentados na natureza humana. Precisamente por terem sido proclamados como universais, eram independentes de todos os governos, não necessitando de autoridade nem de lei para protegê-los, o que a levou a afirmar em *Origens...* que “o mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano” (1989, p. 333). Para Arendt, é uma incongruência apelar para a natureza, inspirando-se nela para encontrar o fundamento de qualquer direito ou política. A “nudez abstrata” do ser humano não constitui um substituto para o caráter artificial de todo ordenamento legal consentido por homens que o criam e respeitam. Direitos humanos definidos com base numa suposta igualdade biológica, é uma contradição. A igualdade, Arendt dirá (p. 335), “não nos é dada, mas resulta da organização humana, porquanto

é orientada pelo princípio da justiça. Não nascemos iguais; tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais”.

Quando nos voltamos à análise de Arendt do fenômeno totalitário, podemos até pensar que as duas vertentes do totalitarismo, à direita e à esquerda, nazismo e stalinismo, como também as perseguições e o fundamentalismo religioso fazem parte do passado e que essa experiência esteja ausente em nossos dias. Não é verdade. Relembremos: Bósnia, a antiga Iugoslávia, Ruanda, Zaire, Afeganistão ou Haiti nos mostraram e mostram que as perseguições raciais e/ou políticas, com o radical isolamento de determinadas categorias da população, são reais e que, ainda hoje, não encontramos soluções adequadas para garantir os mínimos direitos aos habitantes da Terra¹³.

O conceito de democracia, por sua vez, outra ideia-chave no domínio político e jurídico moderno, possivelmente, compartilha o mesmo destino do conceito de direitos humanos. Mesmo havendo hoje generalizada aceitação mundial da democracia, ultrapassando as fronteiras política, cultural e de cosmovisão, não devemos tirar conclusões apressadas de que haja consenso em questões básicas da ordem política e jurídica democráticas. Pelo contrário, controvérsias políticas fundamentais animam as manifestações de luta e o debate entre concepções concorrentes: liberal, republicana, socialista, comunitarista, entre outras. Diante deste quadro de incertezas, a discussão e o pensamento crítico, ainda são tímidos no terreno da filosofia política. Por isso, pensar as complexas relações entre os direitos humanos e a democracia nos nossos dias, é um convite e uma exigência para fomentar a pesquisa e o debate político em torno desses temas tão fundamentais da nossa vida política.

Reafirmemos: os direitos humanos invocam os valores da vida, pertencem aos homens e às mulheres e têm por objeto impedir que a política seja confundida com os aparelhos de Estado. Eles são os meios de resistência ao poder. Todavia, como já mencionamos, os direitos humanos não se transformaram em um tema político prático. Gilles Deleuze (1992, p. 213), por sua vez, alertou-nos para o fato de que, “os direitos do homem não nos obrigarão a abençoar as ‘alegrias’ do capitalismo liberal do qual eles participam ativamente”. Para encarar seriamente essas objeções, tratar-se-ia de apostar na ideia de que é preciso, então, revolucionar os direitos humanos para que eles continuem sendo um instrumento de luta política, contra as máscaras

¹³ A promessa não cumprida dos direitos humanos, tema do artigo de Bethania Assy (2021, p. 21), “poderia remeter ainda aos anos de 2015 e 2016 e revelar uma das mais extensas tragédias de deslocamento humano do século XXI. Mencionar os imigrantes e refugiados que, nesse período, deixaram as frentes de batalha da Síria, do Iraque, do Afeganistão e da Líbia. Citar a ilha grega de Lesbos, que não comportou funeral para o assombroso número de mortos, incontáveis tumbas não identificadas, em valas comuns, e sujeitos enterrados como corpos desconhecidos. Os refugiados hoje representam as vítimas não veladas da maior catástrofe humanitária dos últimos tempos”.

pseudo-democráticas que inventamos sob a forma de discursos e instituições. Há de se buscar nos homens e nas mulheres, o conjunto das forças que resistem ao estado de coisas que retratamos aqui. Não se trata, porém, de colocar o problema da resistência em termos de contrapoder, mas de pensá-la a partir do exercício de nossa liberdade em *um dentro* do poder, a partir de uma linha ética vinda de *dentro* dos direitos humanos, como lugar de fecundação de resistências, contestações e alternativas às práticas de violência no presente.¹⁴

Concordamos inteiramente com François Jullien quando questiona o caráter universalizante dos direitos do homem e com sua afirmação de que eles são invocados para agir, desde o princípio, em qualquer situação dada. Daí não serem eles da ordem do saber (teórico), mas do operatório (ou prático). Por isso, sua extensão não é a da verdade, mas do recurso e é nesse sentido que seu valor é medido pela força e a intensidade desse efeito.¹⁵ É justamente para garantir que o dado da existência seja reconhecido e não resulte apenas do imponderável da amizade, da simpatia ou do amor no estado de natureza, que os direitos são necessários. É por essa razão que Arendt realça, a partir dos problemas jurídicos suscitados pelo totalitarismo, que *o primeiro direito humano é o direito a ter direitos* e resultam da palavra e da ação. Deleuze (1992, p. 191), por sua vez, pensa a questão dos direitos humanos para problematizá-los. Ele diz: “nos Estados de direito não são os direitos adquiridos e codificados que contam, mas tudo aquilo que atualmente constitui um problema para o direito, tudo o que leva as conquistas a correrem o risco permanente de serem novamente questionadas. O que é criador de direito não são os códigos ou as declarações, é a jurisprudência”.¹⁶

A jurisprudência, para Deleuze, é a filosofia do direito, e procede por singularidade, por prolongamento de singularidades. Aqui, temos uma conversa entre uma pensadora e um pensador de nacionalidades distintas. E embora não tenham entrado em diálogo, ele e ela

¹⁴ François Jullien (2008, n.p.), filósofo francês, ao interrogar se “os direitos do homem são mesmo universais”, oferece-nos uma resposta digna de nota: “os direitos do homem são um instrumento incomparável para dizer não e protestar, para opor-se ao inaceitável, marcar uma resistência. Por serem indefinidamente mutáveis e transculturalmente sem limites, nomeiam precisamente aquilo ‘em nome de quê’. Ora, essa função *negativa*, insurrecional, prevalece sobre a dimensão positiva da noção e alcança a utilidade mais geral que a vocação do universal possui: a de reabrir uma brecha na totalidade satisfeita, reacendendo nela a aspiração. Nem todos os que invocam os direitos do homem aderem à ideologia ocidental - às vezes nem mesmo a conhecem -, mas encontram neles o último argumento, o instrumento incansavelmente retomado de mão em mão e disponível para toda causa por vir”.

¹⁵ É nesse direção que lemos Celso Lafer a partir do diálogo que ele trava com Hannah Arendt em seu livro *A reconstrução dos direitos humanos* (1991, p. 153): “os direitos humanos não derivam nem do comando de Deus nem da natureza individual do homem, porque se assim fosse teriam validade mesmo que existisse um só homem - o que contraria a condição humana, que é a da pluralidade, pois viver é estar entre os homens. Por isso, o primeiro direito humano que a *polis* como um artefato humano pode conceder, e do qual derivam todos os demais, é o *direito à vida pública*, que permite a manifestação da palavra e da ação”.

¹⁶ Para Deleuze, a jurisprudência é a interpretação reiterada que os tribunais dão à lei; é o conjunto das soluções dadas às questões de direito formando uma tradição de decisões sobre casos concretos submetidos ao seu julgamento.

puseram acento na singularidade: cada um é *alguém* - diz Arendt, independentemente de todos os seus outros componentes. Arendt insiste no fato de que os direitos humanos são um princípio nobre, mas vazio, se eles não são ampliados com os direitos da cidadã e do cidadão, isto é, daquela e daquele que pode se manifestar pela palavra e pela ação na constituição de um mundo comum. A questão não é mais saber se os direitos humanos são universalizáveis, isto é, se podem ser estendidos como enunciado de verdade a todas as culturas do mundo - e, nesse caso, a resposta é não. Mas é ter certeza que eles produzem um *efeito* de universal que serve de arma incondicional, instrumento negativo, em nome do qual um combate *a priori* é justo e uma resistência é legítima.

As considerações tecidas até aqui constituem o pano de fundo a partir do qual e contra o qual queremos pensar a “condição de pária”. Na tipologia de Arendt, o “pária rebelde” é uma figura consciente; para Rosi Braidotti (2002)¹⁷, a consciência crítica do “sujeito nômade” é um elemento distintivo do *tipo* representado em suas figurações. Trata-se de uma figura que se apresenta com uma das faces mais visíveis do movimento transnacional contemporâneo. Um tipo humano que surge, a exemplo do pária, como um *novo* tipo e, certamente, mais complexo. Uma figuração, diz Braidotti (2002) não é mera metáfora, mas um mapa cognitivo politicamente informado que lê o presente em termos da situação fixa de alguém. As duas configurações, a das/dos párias rebeldes de Arendt e a dos nômades de Braidotti, podem impulsionar o feminismo a criar outras figurações possíveis. Essa criação, contudo, implica a renúncia aos hábitos de pensamento historicamente estabelecidos que, até agora, têm fornecido a visão ‘padrão’ da subjetividade humana.

Queremos pensar a condição de pária e, para tanto, há de se recuperar o significado que a palavra pária adquire para as mulheres e ao uso que reiteradamente, desde o século XIX, as feministas fizeram dela, em um contexto de exclusão dos direitos políticos cujo símbolo será o

¹⁷ Transcrevemos aqui a apresentação que as pensadoras espanholas M^a Luisa Femenías e M^a de los Ángeles Ruíz fazem do trabalho de Rosi Braidotti, filósofa italiana que “pertence à chamada “segunda geração” de teóricas da diferença sexual e possui uma consciência mais aguçada das complexidades que envolvem a construção da categoria de mulher, suas implicações políticas e os poderes que a permeiam [...]. Em princípio, ela rejeita algumas categorias cunhadas na esfera acadêmica americana, como a noção de gênero; revisita o problema da identidade; aceita a base biológica da diferença sexual e, sobretudo, examina sua dimensão política. Inspirada pela trajetória histórica das questões femininas, ela invoca o conceito de globalização para explicar a tensão atual entre o local (primordialmente baseado na identidade) e o global (cuja força nos arrasta a todos em uma espécie de pseudo-homologação superficial). Diante dessa tensão irreversível, e onde o esbatimento das fronteiras nacionais (considerando a experiência europeia) ameaça as identidades mais caras aos indivíduos, o termo nomadismo, central para a maioria de seus argumentos, constitui uma prática articulatória que sublinha o fato de que os indivíduos estão em trânsito, mas, ao mesmo tempo, suficientemente ancorados em uma posição histórica para aceitar a responsabilidade que lhes cabe dentro dela” (Femenías; Ruiz, 2004, p. 4-5).

direito do voto. A dimensão de exterioridade presente na figura da pária, o fato de as mulheres estarem “fora de” significa bem mais do que uma situação objetiva de exclusão política. Nesse sentido, interrogar a validade das experiências das mulheres e suas percepções subjetivas do mundo, significa colocar em xeque o rigor conceitual de elaborações que desconsideram essas mesmas experiências e percepções. Redescrever o caráter inapreensível, movediço e aberto da figura da/o pária, faz com que a sua especificidade interaja com outras formas de inferiorização e exclusão, tais como classe, raça, gênero, idade, sexualidade, entre outros marcadores sociais das diferenças. O ponto aqui se volta então à necessidade de contemplar (e não mais isolar) em nossos estudos feministas, eixos de diferenciação que produzem a exclusão de cada grupo. Se investigados juntos, é possível criar uma mesma configuração, a partir de uma nova correlação entre formas de dominação e de subjetivação, de origens e naturezas distintas.

A figura da/o pária, como espero mostrar na tese, desafia uma política feminista comprometida com a criação de novas figurações indispensáveis a uma reflexão atual sobre as potencialidades inexploradas e obscuras que surgem com a dupla face do universalismo: um fracasso histórico e uma resistência. O fracasso advém da desconsideração da pluralidade constitutiva do gênero humano e da relação direta e automática entre liberalismo e liberdade, capitalismo e democracia. Situar no âmago de uma política feminista experiências de párias cujos corpos foram - e ainda são - marcados com o selo da abjeção e da exceção, abre um campo de investigação genealógica, como sugere Eleni Varikas, em seu notável livro “A escória do mundo - figuras do pária” (2014), sobre as promessas não cumpridas da democracia histórica, permitindo-nos revisitar e reavaliar um sistema de legitimação em que a dominação recorre a categorizações que excluem, ainda hoje, populações inteiras do *direito a ter direitos*.

O livro *Origens do totalitarismo* marca o giro de Hannah Arendt para a narrativa e de sua busca por categorias outras, mais adequadas para compreender esse fenômeno sem precedentes, de ruptura com a tradição do Ocidente: o totalitarismo. Foi esse acontecimento que a levou a buscar essa saída: *contar a história* do totalitarismo que, por sua vez, está ligada a dois elementos sem os quais não se pode compreender a magnitude desse evento: o antissemitismo e o imperialismo. Com essa chave podemos revisitar as narrativas de Hannah Arendt nas quais acontecimentos e vidas singulares preenchem a lacuna de um discurso filosófico cego à contingência insuperável dos acontecimentos históricos e da ação política, à singularidade dos agentes, à pluralidade da condição humana. A narrativa não liga apenas nossas teorias às experiências de onde elas vêm, também envolve o público com um tipo de pensamento crítico, diferente do que poderia emergir de um argumento. Uma história pode representar um dilema contingente e sem precedentes, e posicionar seu público de tal modo que

seja possível pensar a partir dela, estimula o tipo de pensamento crítico ancorado na experiência, necessário quando somos chamados a pensar, sem amparos. É dessa perspectiva, portanto, que o modo narrativo de Hannah Arendt fazer filosofia, também pode ser uma fonte de inspiração para um feminismo comprometido com a tarefa de pensarmos de maneira diferente a nossa condição histórica. Um projeto feminista que se apresente com a potência do novo, nos termos em que esse “novo” é tratado por Hannah Arendt, começaria, por sua vez, com o abandono de hábitos de pensamento e de prática política que historicamente têm fornecido uma visão padronizada da subjetividade humana e dos agentes políticos.

Buscamos aqui situar o estatuto da narrativa na obra de Arendt, a partir de três “histórias exemplares”: *Rahel Varnhagem (1771-1833) - a vida de uma judia alemã na época do romantismo* (1958); *Rosa Luxemburgo: 1871-1919* (1968); (iii) *Isak Dinesen: 1885-1963* (1968). Os conceitos de *vida e pensamento, história e ação*, entrelaçados, formam a teia a partir da qual recontamos “as histórias exemplares” de Hannah Arendt, como a de Rahel, vista por Julia Kristeva (2002) como “o sentido de um exemplo” no capítulo de seu livro “Hannah Arendt - o gênio feminino”, no qual sublinha que “a vida é uma narrativa”. Retraçamos o percurso movimentado de Arendt por meio do qual “o tema da vida” guia seu pensamento, ora quando escreve sobre a vida de Rahel e a “tragédia da assimilação”, ou quando n’*A condição humana* não hesita em chamar de o “milagre da vida” a singularidade de cada nascimento. E, ainda, quando conta as histórias de Rosa Luxemburgo e Isak Dinesen e toma de empréstimo da primeira “sua percepção da natureza da ação política” (Arendt, 1987, p. 53) e desta última quando escreve a epígrafe do capítulo V de *A condição humana* (“Todas as mágoas são suportáveis se as colocamos em uma história ou contamos uma história sobre elas”) acenando para o fato de que “a história revela o sentido daquilo que, do contrário, pertenceria como uma sequência intolerável de acontecimentos” (Arendt, 1987, p. 95).

Vale notar que a narrativa não é um conceito que Arendt define com precisão ao longo de sua escrita, coexistindo em seu trabalho mais de uma teoria de contar histórias, como observou Lisa Dish (2011). Seyla Benhabib (1990, p. 196), por sua vez, caracteriza a narrativa arendtiana como uma “narrativa redentora” cujo propósito seria “redimir a memória dos mortos, dos derrotados e dos vencidos, mais uma vez tornando presentes suas esperanças que falharam, seus caminhos truncados e seus sonhos não realizados”. Contar histórias é uma maneira de traçar um curso de ação em um tempo em que o fio da tradição está irreparavelmente rompido, de tal forma que somos confrontados com a necessidade de “compreender sem categorias preconcebidas e julgar sem aquele conjunto de regras habituais que constituem a moralidade» (Arendt *apud* Disch, p. 44).

Arendt lembra que princípios que parecem universais e atemporais quando são parte de argumentos abstratos, surgiram de experiências particulares, de tal forma que “não importa o quão abstratas nossas teorias ou como nossos argumentos podem parecer inconsistentes. Por trás deles estão acontecimentos e histórias que, pelo menos para nós, contêm em poucas palavras, o significado acabado de tudo o que temos a dizer” (Arendt, 1987, p. 29). A narrativa não liga apenas nossas teorias às experiências de onde elas vêm, também envolve o público com um tipo de pensamento crítico, diferente do que poderia emergir de um argumento. Uma história pode representar um dilema contingente e sem precedentes, e posicionar seu público de tal modo que seja possível pensar a partir dela, estimula o tipo de pensamento crítico ancorado na experiência, necessário quando somos chamadas/os a pensar, nas palavras de Arendt, “sem corrimão”.¹⁸

O trabalho está estruturado em capítulos que abordam desde a fundamentação conceitual da figura do pária até a incorporação de conceitos arendtianos na experiência do feminismo no estado de Goiás. No Capítulo I, “Pária: em que consiste essa condição?”, primeiramente apresentamos a gênese do conceito de pária, traçando suas origens no discurso colonialista ocidental e suas conotações pejorativas (“bandido”, “canalha”, “errante”). Em seguida, nosso foco se desloca para a interpretação de Hannah Arendt sobre os “párias rebeldes” (seção 1.2), introduzindo a ideia de que a condição de pária, quando assumida conscientemente, pode se tornar uma postura de resistência e ato de “fundação” política.

No Capítulo II, “Hannah Arendt, uma contadora de histórias”, exploramos a centralidade da narrativa no pensamento arendtiano e sua recusa à História universal e sua ênfase na capacidade das histórias individuais de revelar o “quem” do agente político e conferir sentido à vida singular. Neste capítulo aprofundamos a análise das biografias de figuras que ilustram a condição de pária e a intersecção com o não-conformismo, como Rahel Varnhagen, cuja vida é interpretada sob o ângulo da “tragédia da assimilação”; Rosa Luxemburgo, que não aderiu ao movimento de emancipação das mulheres e reafirmava a necessidade da liberdade pública e, por último, Isak Dinesen (Karen Blixen), cujo entendimento sobre a narrativa Arendt

¹⁸ Essa expressão (que já se tornou famosa) aparece em uma fala de Arendt em novembro de 1972 em um congresso patrocinado pela Universidade de York e pelo Canadá Council sobre “A obra de Hannah Arendt”. Quando questionada sobre sua posição no debate acerca das tendências do pensamento político, Arendt assim se pronuncia: “Tenho uma metáfora que [...] nunca publiquei, mas conservei para mim mesma. Eu a chamo ‘pensamento sem corrimão’. Em alemão, *Denken ohne Geländer*. Ou seja, enquanto você sobe e desce as escadas, sempre se apoia no corrimão para que não caia no chão. Acontece que perdemos este corrimão. Este é o modo como digo isto a mim mesma, e isto é o que de fato tento fazer” (ARENDT, 2010, p. 160). O texto deste debate foi originalmente publicado com o título “On Hannah Arendt”, em HILL, M. *Hannah Arendt: the recovery of the public world*. Nova Iorque: St. Martin’s Press, 1979, p. 303-339.

utiliza como epígrafe central em *A condição humana*.

No “*Intermezzo*: Hannah Arendt e os feminismos: distanciamentos, aproximações, disseminações”, abordamos a recepção da obra de Arendt pelo pensamento feminista, destacando a transição de uma crítica inicial ao livro *A condição humana* para o reconhecimento de seu potencial como precursora de um feminismo político.

No Capítulo III, “A memória de um trabalho, um testemunho como herança”, voltamos para a experiência histórica da emergência do feminismo em Goiás. Este capítulo é fruto de nossa pesquisa que buscou reconstruir a memória da criação (em 1987) e da extinção (em 1991) da Secretaria de Estado da Condição Feminina (SECOF). Como uma das “fundadoras” dessa Secretaria, nosso objetivo aqui é utilizar este acontecimento efêmero como “memória-trabalho” e testemunho. A curta duração desta Secretaria constitui o problema central, mas a ele um outro está associado, remetendo à emergência de mulheres participando da esfera pública, instância tradicionalmente identificada com valores superestruturados na competitividade e na racionalidade, amparadas em padrões eminentemente masculinos.

Partindo do entendimento de que as relações de poder se exprimem primordialmente através das relações de gênero, a pesquisa se centrou na articulação dessas duas categorias de análise: gênero e poder, possibilitando, assim, uma inversão da lógica com a qual, até agora, se olhou a história, à medida que privilegia e contempla a construção da subjetividade como processo essencialmente social e histórico. De um ponto de vista metodológico, optou-se pela consulta aos documentos do acervo da SECOF e à memória das/os autoras/es que viveram e acompanharam o desenrolar dos acontecimentos que marcaram a sua breve existência. Assim, a pesquisa elucida a necessidade de um redimensionamento do político e do poder, tomando como ponto de partida a experiência política de mulheres em um contexto histórico determinado, ao interrogar sobre as formas, canais, mecanismos e estratégias por elas utilizados, para se expressarem politicamente em domínios quase que exclusivamente masculinos. A reconstrução desta *memória-trabalho*, por fim, volta-se ao passado, para analisar as tensões que permeiam as relações de gênero na esfera pública a fim de reencontrar, devidamente relativizado, o valor de uma experiência, indicando pistas para refletir sobre o processo de institucionalização da luta das mulheres no Brasil.

No Epílogo, “testemunho, ação e resistência”, enunciados no título da tese, é o mote que nos guiou ao longo da escritura do trabalho. Buscamos avaliar e apontar caminhos que partem da potência do pensamento de Hannah Arendt que, em diálogo com pensadoras feministas, oferecem a chave interpretativa a partir da qual concluo que a teoria política arendtiana tem muito a oferecer a um feminismo crítico e autocrítico.

CAPÍTULO I

Pária: em que consiste essa condição?

1.1 Quem é pária?¹⁹

Pária: Desconhecido de todos os nativos. Um termo exótico nos barcos dos conquistadores portugueses.

Eleni Varikas
Os refugos do mundo - figuras do pária
(2010, p. 31)

Não se aproximem, há um pária aqui!” Prontamente, a massa apavorada gritou: “Um pária? Um pária!”. O médico, pensando que fosse algum animal selvagem, levou a mão à pistola. “O que é um pária?”. perguntou a seu porta-archote. “É”, respondeu-lhe seu porta-archote, “um homem que não tem fê nem lei”.

Bernardin de Saint-Pierre²⁰

O livro *História filosófica e política dos estabelecimentos e do comércio europeu nas duas Índias*, publicado em 1770, escrito por um abade chamado Raynal, conta pela primeira vez a história mundial da colonização. Eleni Varikas (2014) nos transmite essa história e conta em que contexto se deu a publicação dessa obra. Em primeiro lugar, ela provoca um vivo interesse por difundir a sorte reservada aos “intocáveis” indianos banidos da humanidade²¹, mas é uma obra escrita, sobretudo, para difundir os ideais iluministas à luz de princípios que pudessem justificar suas “virtudes civilizatórias”.²² No relato de Raynal há uma tribo (de

¹⁹ Antes de adentrar o pensamento de Hannah Arendt e à resposta que ela dará a essa pergunta, vou me ater às minhas notas de leitura do livro de Eleni Varikas, *A escória do mundo - figuras do pária*, por uma necessidade muito próxima do objetivo da autora: “situar a singularidade “ocidental” da figura do pária, sua historicidade”. E também porque Hannah Arendt é uma interlocutora privilegiada de Eleni Varikas, uma personagem que tem centralidade na história que ela nos conta. Tanto é que, o último capítulo da obra invoca, à maneira de Arendt, os “tesouros de uma tradição oculta”.

²⁰ Transcrição literal de uma passagem do livro de Bernardin de Saint-Pierre - *A choupana indiana* (1792), utilizada como epígrafe do capítulo “O que é um pária?” (Varikas, 2014, p. 69).

²¹ Os intocáveis: “aquelas/es que trazem no corpo a impureza como “defeito de nascença”; a aversão de que são objeto; os “empregos degradantes” na divisão social do trabalho; os rituais de “separação e purificação”; as “proibições da comensalidade” que estão na base de suas relações com as outras castas” (p. 14-16).

²² Em seu elogio ao processo colonizador, Raynal escreve: “Lá, enfim, que vendo a meus pés essas belas terras, onde florescem as ciências e as artes, e que as trevas da barbárie tanto tempo ocuparam, perguntei-me: quem cavou estes canais? Quem desalagou estas planícies? Quem fundou estas cidades? Quem reuniu, vestiu, civilizou eses povos? E, então, todas as vozes dos homens esclarecidos que estão entre eles responderam-me: é o comércio, é o comércio” (*Apud* Varikas, 2014, p. 15).

párias)²³ que é a escória de todas as outras, o que será fortemente contestado por Weber.²⁴

Com efeito, o glossário Hobson-Jobson²⁵ informa que a palavra pária, apesar de ser originária da Índia “era desconhecida por todos os nativos, exceto os que a aprenderam conosco”. O que significa dizer: a palavra pária passa a pertencer ao vocabulário dos indianos, a partir de uma apropriação feita pelos europeus do vocábulo indiano *parayer* que significa “tocador de tambor, grupo considerado impuro”, como Varikas nos conta (p. 7), com o alerta da autora para o fato de essa denominação estar relacionada à procedência linguística dos europeus que a transcreveram. A partir daí, o/a pária faz sua entrada no imaginário ocidental e passa a integrar, doravante, o *corpus* de conhecimento sobre a história, as línguas e as religiões da Ásia do Sul, acumulado a partir da segunda metade do século XVIII. A produção desse conhecimento, no entanto, como não poderia deixar de ser, vai estar atrelada aos interesses do Império e à gestão econômica e política do conhecimento sobre a Índia (p. 16). A autora traz exemplos da Inglaterra, França e Alemanha, para mostrar, respectivamente, que a produção britânica afirmará sua “missão civilizatória” e de forma utilitária partirá do pressuposto de que a cultura indiana é resistente à mudança; a França, por sua vez, vai se interessar pela exploração das origens da Índia, portanto, sua produção terá um caráter mais filológico e literário.²⁶ O mesmo fascínio pela literatura indiana vai se dar na Alemanha dos séculos XVIII e XIX. Os empréstimos e referências constantes à religião, à filosofia, à literatura, no entanto, não são fundamentados num real conhecimento da sociedade e culturas indianas. Em suma, “todos esses orientalismos compartilham uma visão redutora [...] da Índia: têm em comum uma atenção quase exclusiva ao hinduísmo, a focalização na casta em detrimento de outras dimensões históricas da hierarquia (parentesco, status, realeza), a tendência de abordar o hinduísmo unicamente do ponto de vista dos brâmanes e, *last but not least*, a falta de interesse, até mesmo o desprezo, pelo Islã indiano”

²³ “Os que a compõem [as tribos] exercem as tarefas mais vis da sociedade [...]. A entrada nos templos e mercados públicos lhes é proibida [...]. O *horror* que inspiram é tanto que, se por acaso tocarem em alguém que não fosse de sua tribo, perderiam impunemente uma vida considerada excessivamente vil para merecer a proteção das leis. Assim é, até mesmo, nos domínios nos quais a dominação estrangeira mudou um pouco as ideias, a sorte dos infelizes, conhecidos na Costa de Coromandel pelo nome de *párias*”. (Raynal *apud* Varikas, 2014, p. 23; os itálicos são nossos)

²⁴ “Na boca de um hindu, a expressão estaria totalmente incorreta. As castas de Pulayan ou de Paraiyar (‘Pária’) do Sul da Índia estão muito longe de representar o estrato social mais baixo [...] como acreditava o abade Raynal [...]. Usamos aqui a expressão ‘pária’ com base no sentido agora comum na Europa, da mesma forma que falamos de ‘cádi’ no sentido de ‘justiça de cádi’”. (Weber *apud* Varikas, 2014, p. 69-70). Max Weber estabelece a distinção entre a justiça racional, assegurada por uma burocracia organizada e hierarquizada, e a *justiça subjetiva, que denomina justiça do Cádi*, da qual se aproxima a justiça consuetudinária dos anglo-americanos. As raízes da primeira é o Direito Romano, e as da segunda, um corpo jurídico fechado que, na Inglaterra e nos Estados Unidos, tem resistido às tentativas de racionalização do processo legal”. Mais referências ver: Weber, M. “Burocracia e direito”. *Ensaio de sociologia*, 1974, p. 256.

²⁵ Fonte de autoridade no vocabulário anglo-indiano (Cf. Varikas, 2014, p. 7).

²⁶ Com a perda pela França, conta Varikas, “da quase totalidade de seu Império Indiano para a Inglaterra, no século XVIII, a França difundirá os ideais de uma “administração benevolente”, por exemplo, os dela própria” (p. 17).

(Varikas, 2014, p. 17-18).

O fato é que o uso metafórico da palavra pária é visto na Índia, ainda hoje, como um insulto colonialista, por se apropriar da visão bramânica da intocabilidade.²⁷ Quanto à figura do pária na cultura e no vocabulário político ocidentais, os paradoxos e acepções pejorativas ainda se fazem presentes nos dicionários, como é o caso do *Dictionary of Indian English on-line*, que adverte para o uso ofensivo da palavra.²⁸ Nestes, as acepções ofensivas na cultura ocidental - “bandido”, “canalha”, “cachorro sem dono”, “errante” - se sobressaem em detrimento do significado crítico dos processos de exclusão, desigualdade e injustiça que remontam ao saber colonial.

Essas breves notações genealógicas dizem do nosso interesse em buscar elementos relacionados à “invenção” do pária no contexto histórico do século das Luzes e no discurso do outro que, desde o início da colonização é, antes de tudo, um discurso sobre si mesmo, que ao mesmo tempo hierarquiza, delimita e torna inteligível um *nós* europeu ao distinguir/opô-lo aos outros. A descoberta/invenção do pária participa dessa postura intelectual unilateral do *logos* europeu para designar e definir o outro, até mesmo quando se trata de idealizá-lo ou defender seus direitos. A “invenção” do pária revela, assim, o poder unilateral do *logos* europeu para dizer *quem* é o outro. A glorificação do “selvagem” (Rousseau) e do “ameríndio” (Diderot) são exemplos que Varikas traz para mostrar que “o pária dos filósofos participa do impensado colonial que limita [...] o pensamento das Luzes, mesmo quando denuncia a barbárie da colonização e da escravidão” (p. 14).

Há, no entanto, uma radicalização que se manifesta no discurso filosófico do século XVIII e adota uma visão crítica do ponto de vista do(a) pária. Trata-se de um paradoxo que traduz um *evento* maior, coincidindo com a emergência do conceito de *humanidade* no horizonte da universalidade dos direitos humanos proclamados no bojo dos eventos revolucionários do século XVIII. É nesse momento que a figura do pária é introduzida na linguagem política da Revolução. É nesse clima de contestação que, no ano de 1791, Bernardin de Saint-Pierre publica *A choupana indiana*.²⁹ Trata-se de um conto sobre o qual Varikas (p.

²⁷ “Chamados de *Harijans* (filhos de Deus), eufemismo usado por Mahatma Gandhi, os intocáveis são hoje facilmente conhecidos e (auto)designados por *dalits*, que significa “povos massacrados ou oprimidos” (Varikas, 2014, p. 8).

²⁸ Como diz Varikas, (2014, p. 8), a mensagem “*Do not use this word. It is politically incorrect*” [“Não use essa palavra. É politicamente incorreta”] aparece na tela antes que seja exibido o verbete Pariah: *outcast* [Marginalizado].

²⁹ Publicação que coincide com “debates passionais a respeito da escravidão, emancipação dos ‘homens livres’, judeus, mulheres”, esse conto de Bernardin de Saint-Pierre, conta Varikas, “teve sucesso imediato, logo que foi publicado em Londres, Dublin e Leipzig, transformado em uma ópera chamada *O pária* e apresentada no teatro da rua Feydau, em Paris [...]. Juntamente com a *Histoire des deux Indes*, de Raynal, é uma fonte-chave para a difusão da palavra pária e representa uma das leituras mais populares do século XIX” (p. 25)

26) tece comentários elogiosos e valiosos acerca dos motivos pelos quais essa obra ocupa um lugar destacado na literatura do século XIX. Vale notar que *A choupana*, conto escrito por um “sábio” inglês na Índia do século XVIII, tenha servido de ocasião para opor os brâmanes, detentores do monopólio do saber, e um pária que, excluído da sociedade, é capaz de ter o distanciamento e o desinteresse suficientes para alcançar a sabedoria e a verdade. Essa dimensão, diz Varikas, “não escapou aos contemporâneos, como demonstra o título que o tradutor inglês deu à primeira edição britânica, *The Indian Cottage or a Search After Truth*.” (p. 27)³⁰. Ao tematizar a oposição entre um brâmane e um pária, Varikas observa que a sabedoria e a filosofia encontram-se do lado do pária, cuja pobreza e marginalidade são apresentadas como “fontes de generosidade e autoconhecimento”. São os contos “indianos” de Voltaire, especialmente, a parábola *História de um brâmane*, que inspiram o narrador de *A choupana* a interpelar o filósofo “que confrontava a sabedoria do brâmane à estupidez de uma velha indiana pobre, feia e ignorante. Mas, enquanto o “brâmane” voltairiano é ainda mais sábio por ser rico (“como se nada lhe faltasse, não tinha necessidade de enganar ninguém”), o de Bernardin de Saint-Pierre é tacanho e cheio de preconceitos, à semelhança de um clero ocidental” (Varikas, 2014, p. 26).

O alvo do conto de Saint-Pierre não se reduz à degradação de que o pária é objeto. O autor recusa a perspectiva voltairiana segundo a qual “mais os homens são miseráveis, mais são vis, crédulos e submissos” (Saint-Pierre *apud* Varikas, p. 26). Com isso, coloca-se em xeque o fato de a sabedoria e a verdade serem prerrogativas do brâmane, ao mesmo tempo em que populariza a condição subalterna de uma multidão de homens e mulheres sem “fé nem lei”, encarnada na subjetividade de mulheres e homens sufocadas/os, inadaptadas/os às normas, solitárias/os... que seguirão insubmissos no período pós-revolucionário. É com perplexidade e indignação que a exclusão de indivíduos ou grupos é (d)enunciada. Foi preciso esperar o final do século XIX - como Flora Tristan denuncia vigorosamente em seu manifesto *União operária* -, para que as mulheres conquistassem “seu 1789”. Eleni Varikas (2015) sublinha que há poucos textos tão potentes como este na história do feminismo. “*União operária* é uma obra única em sua época, pela associação da causa da emancipação dos operários e das mulheres”. Em um dos capítulos desse manifesto - *Porque menciono as mulheres* -, Flora escreve: “Até agora as mulheres não foram consideradas para nada nas sociedades humanas [...]. Qual o resultado

³⁰ Varikas (p. 27) ressalta que o sucesso imediato de *A cabana indiana ou uma busca pela verdade* e suas numerosas traduções durante o século XIX justifica o fato de hoje o encontrarmos em tantas bibliotecas da Europa e da América.

disto? O padre, o legislador, o filósofo a trataram como verdadeira *pária*. A mulher (isto é, metade da humanidade) foi deixada fora da igreja, fora da lei, fora da sociedade [...] (Tristan, 2015, p. 110; o itálico é nosso).

É de uma atualidade espantosa um trecho de outro livro, *A condição operária*, de Simone Weil que, em 1951, advertira para o fato de o conceito (de classe operária) não conseguir abranger toda a realidade da classe - no caso, a dos trabalhadores imigrantes ou colonizados -. Simone Weil escreve:

É assim que os operários franceses temerão sempre a entrada na França de trabalhadores de países sobrepovoados, enquanto os estrangeiros forem legalmente rebaixados a uma situação de *párias*, privados de todo tipo de direito, impotentes para participar de qualquer ação sindical sem correr o risco de morte lenta pela miséria, passíveis de serem expulsos sem dó. (Weil *apud* Varikas, 2014, p. 75; o itálico é nosso)

A reflexão de Simone Weil nos leva a interrogar também a validade das experiências humanas e as percepções subjetivas do mundo, que submetidas a um patrulhamento de conceitos que desconsideram essas mesmas experiências e percepções, coloca em xeque o rigor conceitual dessas elaborações. Daí a necessidade de interrogar os tipos de ocorrência que produzem a figura do pária, investigando as formas de subjetivação que com essa figura emerge, explorando as percepções do social e as estruturas de sensibilidade que fazem das/os párias uma “metáfora viva” para “redescrever” a realidade. A nosso ver, uma condição se impõe à tarefa de “redescrever” a figura do pária, a saber, um deslocamento e um distanciamento do sentido original da palavra pária (opróbrio, escória, raça maldita, banido/a, fugitivo/a, impuro/a, proscrito/a, sujo/a, vagabundo/a, abjeto/a ...) para, assim, compreender e ressignificar uma configuração capaz de reunir em um único conceito uma infinidade de coisas que aparentam ser indistintas. O ponto aqui se volta então à necessidade de contemplar (e não mais isolar) em nossos estudos feministas, eixos de diferenciação que produzem a exclusão. Se investigados juntos, é possível criar uma mesma configuração, a partir de uma nova correlação entre formas de dominação e de subjetivação, de origens e naturezas distintas.

1.2 Párias rebeldes: “tesouros de uma tradição oculta”³¹

No léxico pessoal de Hannah Arendt, wirkliche Menschen, as pessoas verdadeiras, eram “párias”. Seus amigos não eram proscritos, mas excluídos, às vezes por opção e às vezes pelo destino. No sentido mais amplo,

³¹ Neste tópico, retomo e amplio a discussão que aparece em nosso artigo “Hannah Arendt: da tradição esquecida do pária rebelde à resistência na política”, publicado no livro *Filosofia ou política? Diálogos com Hannah Arendt* (2010, p. 237-249).

eram não-assimilados. O “não-conformismo social”, disse ela certa vez, abertamente, “é o sine qua non da realização intelectual”. E bem que poderia ter acrescentado – também da dignidade humana.

Elizabeth Young-Bruehl
(1997, p. 16)

As palavras de Arendt a respeito do pária foram recolhidas pela sua biógrafa de uma palestra na Rand School³². Arendt assim se pronunciou: “o inconformismo social em si sempre foi e sempre será a marca distintiva dos intelectuais, sejam artistas, escritores ou estudiosos. Intelectualmente, o inconformismo é quase o *sine qua non* de qualquer realização” (2008, p. 255).³³ Arendt desoculta uma tradição escondida de intelectuais, citando exemplos e saudando a tentativa heroica de trazerem a questão judaica para a cena social, política e literária: Rahel Varnhagen, Rosa Luxemburgo, Heinrich Heine, Bernard Lazare, Franz Kafka, Walter Benjamin, Sholom Aleichem, Charles Chaplin. Com a valorização dessas figuras, Arendt redescobre o “tesouro perdido” da resistência nos campos da cultura e da política e, com isso, ela própria forja sua marca distintiva como pensadora. Richard Bernstein (1996, p. 18) sublinha que “a autocompreensão de Arendt de ser uma pária consciente entre um povo pária, aceitando o desafio e a responsabilidade de ser uma forasteira, mesmo entre seu próprio povo, está relacionada à sua autocompreensão como pensadora independente”.³⁴

São, com efeito, nas margens de sua teoria política que descobrimos uma pensadora que parte de sua experiência como mulher judia e a coloca no centro de sua crítica à sociedade moderna. A solução que ela encontrou para seu próprio “problema judaico” não foi repudiar sua judaicidade nem a afirmar cegamente, mas adotar a postura de uma “pária consciente”, uma intrusa entre os não judeus e uma rebelde entre o seu próprio povo. Como aponta Feldman (2016), foi por assumir essa posição marginal que ela pôde ter uma visão crítica em relação ao mundo judaico e não judaico. A emancipação transformara os indivíduos judeus em párias e eles só conseguiriam se livrar dessa condição se reivindicassem o direito de serem judeus, pois aquele que renuncia à assimilação, que aceita tornar-se um pária consciente, abre para si uma

³² Palestra sobre “O anti-stalinismo” publicada no volume “Compreender - formação, exílio e totalitarismo”. De acordo com a nota explicativa de Jerome Kohn (2008, p. 245), no manuscrito desta palestra consta uma anotação de Arendt: “Palestra - Rand School - 1948 ou 1949. A partir de algumas indicações internas, podemos supor que foi proferida em 1948”.

³³ Elizabeth Young-Bruehl (1997, p. 16) conta que Arendt “sempre se retirava de situações em que o conformismo social prevalecia, muitas vezes com ajuda de alguma de suas frases feitas: ‘este lugar ist nichtfür meiner Mutters Tochter’ (não é para a filha de minha mãe).

³⁴ No original: “Arendt's self-understanding of being a conscious pariah among a pariah people accepting the challenge and *responsibility* of being an outsider even among one's own people is related to her self-understanding as an independent thinker”.

nova consciência da história e da política.

Foi, portanto, a condição de pária que lhe permitiu narrar a história do totalitarismo que começa, precisamente, com a história do pária e, por isso, com a exceção, com o politicamente anômalo. A palavra pária é tomada de empréstimo de Weber. “O pária weberiano [...] aparece como um rebelde cuja meta inicialmente mística, que aos poucos se torna uma estratégia para este mundo, é a transformação da comunidade religiosa ou étnica num povo, ou numa comunidade política, não necessariamente na estrutura de um estado-nação” (Fehér, 2002, p. 134-135). Arendt, no entanto, só tomou emprestada uma intuição de Weber: a ausência da comunidade política. Poderíamos dizer que, em Arendt, emerge um pensamento da resistência que alarga o modo como a tradição a concebeu, como “resistência à opressão”. Mais do que reagir e assumir um lugar passivo diante das forças da destruição, a resistência se impõe como “ato de fundação [...], lugar da potência, da criatividade e liberdade humanas” (Aguiar, 2004, p. 252). O forte acento posto na singularidade dos agentes políticos nos conduz à centralidade da ação no pensamento arendtiano, remetida a este conteúdo ético inalienável: a ação revela um agente dotado de um caráter identitário e de uma personalidade própria.³⁵

Ao contar a história do povo judeu como povo pária, Arendt mostra formas muito diferentes a partir das quais os indivíduos pertencentes a esse povo assumiram sua relação com esse mundo que os expulsou. Antes, porém, de nos referirmos aos quatro tipos que expressam “um retrato alternativo do povo judeu” há de se considerar que, “entre esses quatro tipos há uma conexão significativa - um elo que de fato une todos os conceitos genuínos e boas ideias quando estes alcançam relevância histórica” (Arendt, 2016, p. 495-496).

Começemos com o Schlemiel³⁶, cuja marca registrada é a inocência, “mas é de tal inocência que os poetas de um povo - seus ‘senhores dos sonhos’ - nascem” (p. 497). Por isso,

³⁵ Uma argumentação semelhante à desenvolvida aqui foi apresentada por Aguiar (2004, p. 247-261) em um ensaio no qual a resistência em Arendt é pensada, também, a partir da categoria política da ação. Entretanto, no contexto da discussão feita por Aguiar, a abordagem tem o mérito de ir além da que proponho aqui, na medida em que articula a ação - como categoria política diretamente relacionada à resistência - com as atividades espirituais do julgamento e da vontade. Assim, a resistência em Arendt, da perspectiva apontada por Aguiar, teria um duplo direcionamento: “da política à ética, da ética à política”.

³⁶ *Schlemiel*: “palavra iídiche, atualmente de uso corrente no alemão e no inglês americano, que significa ‘tolo’, ‘azarado’, ‘mal-sucedido’. O *Schlemiel* é um personagem típico da literatura e do folclore judaico-europeus, que bem poderia ser chamado, em português, de ‘pobre-diabo’ ou ‘joão-ninguém’ (N. dos T. de *Rahel Varnhagen* - A vida de uma judia alemã na época do romantismo. ARENDT, 1994, p. 15). No plano literário, a figura ganhou destaque na literatura ocidental com o livro “A maravilhosa história de Peter Schlemihl” (1814), de Adelbert von Chamisso. Nesta fábula, o protagonista, Peter Schlemihl, vende sua sombra a um homem misterioso (o diabo) em troca de um saco de dinheiro inesgotável. Sem a sua sombra, uma característica essencial para ser socialmente aceito na época, ele se torna um pária e é hostilizado pela sociedade, vivendo em solidão e passando por diversas adversidades enquanto tenta reaver sua humanidade e seu lugar no mundo. Mais referências sobre essa fábula, ver: <<https://medium.com/micromegas/a-maravilhosa-hist%C3%B3ria-de-peter-schlemihl-de-adelbert-von-chamisso-f49fb15959c8>> Acesso em 30, set, 2020.

Arendt sustenta a existência de um laço de parentesco entre o pária e o poeta a partir do personagem do Schlemiel, já que nenhum dos dois se sente, de fato, confortável neste mundo. O poeta Heinrich Heine (1797-1856) representa esse tipo. O Schlemiel ou “o senhor dos sonhos” (*Traumweltherrscher*) de Heine é um não conformista que rejeita os constrangimentos da sociedade para manter-se fora dela. Trata-se, para Arendt, de um herói que vive à margem das leis e prefere delas se esquivar a enfrentá-las e transformá-las. Acreditando em uma liberdade pré-social, o Schlemiel representa o pária social, pois não acedeu à esfera do político.

Nas palavras de Arendt:

O pária, excluído da sociedade formal e sem qualquer desejo de ser incorporado por ela, volta-se naturalmente para aquilo que entretém e agrada às pessoas comuns. Compartilhando seu ostracismo social, ele também compartilha suas alegrias e tristezas, seus prazeres e aflições. Ele passa, na verdade, do mundo dos homens e dos costumes para a generosidade aberta e irrestrita da Terra (2016, p. 498).³⁷

Arendt saúda Heine por ter reconhecido na figura do Schlemiel “o parentesco essencial do pária com o poeta”. Essa foi sua realização, ao ilustrar a posição do judeu no mundo da cultura europeia, ao mesmo tempo em que se manteve fiel a um “povo de párias e Schlemiels e está, na visão de Arendt, “entre os combatentes pela liberdade mais intransigentes da Europa” (p. 504). Heine recusa a condição que caracterizara a emancipação na Europa, qual seja, deixar de ser judeu para ser reconhecido como homem, enquanto Arendt (p. 502) reconhecerá que ele “é o único judeu alemão que podia verdadeiramente descrever-se tanto como alemão quanto como judeu. Ele é o único exemplo excepcional de uma assimilação realmente feliz em toda história desse processo.”

O *pária consciente*, o segundo tipo apresentado por Arendt, é Bernard Lazare (1865-1903). Ele é o único que deseja mudar o mundo, que deseja lutar contra um mundo que se baseia na lei da exclusão de certos grupos humanos. Ele é rebelde e sente-se co-responsável pela sua própria opressão. Ele se revolta não só contra a condição que lhe é imposta, mas também contra o mal que, por força dessa contingência, é introduzido no mundo. Deixar entregue a si mesmo um mundo que, ofendendo um indivíduo, ofende toda a humanidade, significa para esse indivíduo eximir-se dessa responsabilidade face a esse mundo e a essa humanidade. É esta tradição esquecida do pária rebelde que Arendt deseja recuperar.

Na via aberta por Bernard Lazare, o que chamou a atenção de Arendt, foi a clareza com que este distinguira a emancipação, ou seja, a obtenção dos direitos do homem e do cidadão, da

³⁷ Sylvie Courtine-Denamy observa que, “o importante em Heine, aos olhos de Arendt, está em que ‘subitamente tudo é invertido: não é mais o pária, desprezado pela sociedade, que é um Schlemiel, mas aqueles que vivem na hierarquia bem estabelecida’” (2004, p. 52).

assimilação, ou seja, a aspiração à fusão, a qual assinalaria a decadência intelectual dos judeus que, assim, arriscam a perder sua alma. Não encontrando assento nas práticas cerimoniais que apenas isolam, a identidade judaica repousa sobre uma comunidade de origem, sobre um passado comum que os *parvenus*³⁸, “nosso dejetos”, se esforçaram por esquecer. Face à questão *Sou judeu? Sou um homem?* é preciso poder aquiescer: *Sou judeu. Sou um homem*. Sentindo necessidade de abrir para si um caminho para o judaísmo, o caso Dreyfus - no qual foi o conselheiro jurídico da família - forneceu-lhe a ocasião e Lazare acabou concluindo que o sionismo era a única solução ante a questão judaica. Lazare propunha, de um lado, que o “judeu se defendesse como pária, pois cada criatura tem o dever de resistir à opressão” (*apud* Arendt, 2004, p. 59) e, de outro, que o pária se tornasse consciente, sabendo dizer *eu sou um pária*, a fim de se rebelar contra a injustiça à qual foi condenado, engajando-se politicamente e lutando pela salvaguarda de todo o seu povo e, ainda, que se tornasse “representante de um povo oprimido que associa sua luta pela liberdade com a luta pela liberdade nacional e social de todos os povos oprimidos da Europa” (Arendt, 2004, p. 58).

Arendt saúda a tentativa heróica de Lazare de trazer a questão judaica para a cena política, ainda que ele tenha fracassado, pois os párias se recusaram a tornarem-se rebeldes. Ela reteve, porém, os conceitos de *parvenu* e de pária, e o desdobramento de um pária tornado consciente, ou seja, político, acreditando, tal como Lazare, que a emancipação transformara os judeus em párias e que eles só conseguiriam se livrar dessa condição se reivindicassem não o direito de serem homens, mas o direito de serem judeus. Assim, a resposta dada por Arendt traduz de forma clara a sua concordância com a posição de Lazare que acabou se tornando a sua própria posição: “se você é atacado na qualidade de judeu, é como judeu que deve se defender. Não como alemão, cidadão do mundo, em nome dos direitos humanos etc, mas *que posso fazer de maneira concreta em minha qualidade de judeu?*” (Arendt, 1993b, p. 133).

Passemos ao terceiro tipo de pária retratado por Arendt. Trata-se do “grotesco retrato de suspeito de Charlie Chaplin” (1889-1977). Em uma nota, Arendt (2016, p. 495) esclarece que Chaplin teria declarado “que é de descendência irlandesa e cigana, mas foi selecionado para a discussão porque, apesar de não ser judeu, ele sintetizou de uma forma artística um personagem

³⁸ “Como é excluído de tudo, o pária que deseja alcançar o *status* de *parvenu* luta, com vazia generalidade, para alcançar tudo. Desejos específicos são um luxo a que não se pode permitir. O *parvenu* sempre irá descobrir que aquilo que se tornou é algo que basicamente não desejava tornar-se, pois não poderia tê-lo desejado. Apenas pode querer subir - é-lhe impossível ver onde irá chegar no final. Permanece sujeito à mesma lei adversa contra a qual se revoltava quando era pária: ter de aquiescer em tudo” (Arendt, 1994, p. 172).

nascido da mentalidade pária do judeu”. Esse personagem é “o pequeno homem que é constantemente atormentado e intimidado pelos guardiões da lei e da ordem - os representantes da sociedade” (Arendt, 2016, p. 509). Os heróis de Chaplin são os “pequenos homens” sempre em confronto com a lei. Eles não são “paradigmas da virtude”, mas porque são suspeitos, eles podem ser presos por coisas que nunca fizeram.

Não há obviamente nenhuma conexão entre o que Chaplin faz ou não faz e a punição que o atinge. Porque é um suspeito, ele é convocado a suportar o peso de muito que não fez. Mas ao mesmo tempo, porque está além da paliçada, desimpedido dos grilhões da sociedade, ele consegue escapar desse constrangimento (Arendt, 2016, p. 510).

O tipo de pária retratado por Chaplin ilustra também a condição do apátrida, do refugiado despojado de tudo³⁹ e nos incita a refletir, como sugere Courtine-Denamy (2004, p. 52), “sobre a desproporção e até mesmo sobre a independência entre crime e castigo”. Arendt (2016, p. 510) observa que o suspeito de Chaplin tem algo em comum com a inocência do Schlemiel de Heine, contudo é, “nada mais do que um traço de caráter [...]; é antes uma expressão da perigosa incompatibilidade das leis gerais com os delitos individuais. Embora trágica em si, essa incompatibilidade revela seus aspectos cômicos no caso do suspeito, no qual se torna patente”.

Diante desses relatos, há de se questionar se a própria Arendt, na condição de pária, não teria algo em comum com as figuras retratadas por Heine e Chaplin. E a resposta que poderíamos dar a esse questionamento está em consonância com as considerações de Richard Bernstein (1996, p. 36)⁴⁰. Em suas palavras:

Arendt foi capaz de escrever com tanta perspicácia e sensibilidade sobre Heine

³⁹ Apátrida: uma condição tão bem retratada por Arendt no pujante ensaio “Nós, refugiados” (1943) no qual Arendt se manifesta, de saída, dizendo: “não gostamos de ser chamados de ‘refugiados’. Nós mesmos nos chamamos de ‘recém-chegados’ ou ‘imigrantes’”. E prossegue: “Perdemos nosso lar, o que significa a familiaridade de uma vida cotidiana. Perdemos nossa ocupação, o que significa a confiança de que temos alguma utilidade neste mundo. Perdemos nossa língua, o que significa a naturalidade das reações, a simplicidade dos gestos e expressão espontânea dos sentimentos. Deixamos nossos parentes nos guetos poloneses, e nossos melhores amigos foram mortos em campos de concentração, e isso significa a ruptura de nossa vida privada” (2016, p. 478). Ricardo Silva, no verbete que escreve para o Dicionário Hannah Arendt assinala, com pertinência, que “é possível depreender que a questão judaica em Hannah Arendt não é tomada a partir de uma postura intelectualista de idealizações conceituais, ao contrário, emerge da sua própria condição de mulher judia e, portanto, de uma experiência que foi vivenciada ao extremo na dor, através de perseguição, prisão e expurgo pário. Dito de outra forma, a questão judaica nasce da vida refletida de todo judeu perseguido e de modo especial da própria Hannah Arendt” (2021, p. 218). Ver também sua tese de doutorado (2018) que parte de uma chave de leitura interessante ao mostrar que Arendt imprime um modo próprio de fazer filosofia ao manter um diálogo com a tradição ocidental, reverenciando-a e ao mesmo tempo criticando-a. Em sua leitura, Arendt assume uma posição “de enfrentamento e reconciliação com o mundo”, acrescentando ao espanto (*thaumadzein*), a dimensão da dor, imprimindo, portanto, um “modo pária de agir e pensar”.

⁴⁰ No original: Arendt was able to write with such insight and sensitivity about Heine and Chaplin because she could so easily identify with traits of the pariah types she portrayed. She herself exhibited the independence, the sense of “natural freedom,” of Heine’s “lord of dreams.” She had also spent many years living as a stateless person who is never quite at home in the world and is always under suspicion by the “representatives of society.”

e Chaplin porque conseguia se identificar facilmente com as características dos tipos de párias que retratava. Ela própria exibia a independência, o senso de "liberdade natural" do "senhor dos sonhos" de Heine. Ela também passou muitos anos vivendo como uma apátrida que nunca se sente completamente em casa no mundo e está sempre sob suspeita [aos olhos] dos "representantes da sociedade" (a intervenção é nossa).⁴¹

O quarto tipo de pária representado no trabalho de Franz Kafka (1893-1924), Arendt o chamou de “o homem de boa vontade”. No primeiro texto examinado por ela, “Descrição de uma luta”, Kafka coloca em cena o conflito do pária com uma sociedade que faz com que ele duvide “da realidade e da validade de sua própria existência [reduzindo-o] aos seus próprios olhos ao *status* da insignificância” (Arendt, 2016, p. 513; a intervenção é nossa). Trata-se, portanto, de uma luta (como o título do texto deixa claro). No entanto, como a realidade de sua existência é o objeto do ataque, o pária do século XIX buscará a fuga optando por dois caminhos sem saída. O primeiro deles, o de aderir a uma sociedade de párias, o que significaria “desligar-se totalmente da realidade” e, o segundo, a busca de abrigo no mundo da natureza e/ou da arte, caminho escolhido “por muitos dos melhores judeus a quem a sociedade havia proscrito” (p. 513). O pária de Kafka recusa, no entanto, a liberdade do Schelemiel e do poeta, a inocência do suspeito, a fuga para a natureza e a arte e busca uma outra arma para se defender da sociedade: o pensamento. “O pensamento é a nova arma - a única da qual o pária é dotado ao nascer em sua luta vital contra a sociedade” (p. 514).

No romance *O castelo*, o herói de Kafka é um judeu. K. é o seu nome e ele é um estranho, um desajustado, um inclassificável, “porque não pertence quer às pessoas comuns, quer aos seus governantes. ‘Você não é o Castelo e você não é o vilarejo, você não é nada’” (p. 515). É neste livro que Arendt detecta o verdadeiro drama da assimilação para o judeu moderno que deve ou parecer pertencer ao povo e de fato pertencer aos dirigentes, ou renunciar à sua proteção

⁴¹ Deixemos que a própria Arendt relate o que significa não se sentir em casa no mundo. “Quanto menos somos livres para decidir quem somos ou para viver como queremos, mais tentamos erigir uma fachada, esconder os fatos e representar papéis. Fomos expulsos da Alemanha porque éramos judeus. Mas mal tendo atravessado a fronteira francesa, fomos transformados em boches. Até nos disseram que tínhamos de aceitar essa designação se realmente éramos contra as teorias raciais de Hitler. Ao longo de sete anos, representamos o papel ridículo de tentarmos ser franceses - pelo menos cidadãos em potencial; mas no começo da guerra fomos internados mesmo como boches. Enquanto isso, no entanto, a maioria de nós havia se tornado realmente franceses tão leais que não podíamos sequer criticar uma ordem governamental francesa; assim, declaramos que estava certo sermos internados. Fomos os primeiros *prisonniers volontaires* que a história já viu. Depois que os alemães invadiram o país, o governo francês tinha só que mudar o nome da firma; tendo sido presos porque éramos alemães, não fomos libertados porque éramos judeus. É a mesma história em todo o mundo, repetida uma e outra vez. Na Europa os nazistas confiscaram nossa propriedade; mas no Brasil temos de pagar 30% de nossa riqueza, como o membro mais leal do *Bund der Auslandsdeutschen*. Em Paris não podíamos deixar nossas casas depois das vinte horas porque éramos judeus; mas em Los Angeles nos restringem porque somos ‘inimigos estrangeiros’. Nossa identidade é mudada tão frequentemente que ninguém pode descobrir quem realmente somos.” (2016, p. 485-486).

indo procurá-la em meio do povo.⁴² *O castelo* coloca em cena os repetidos esforços de K - o herói - a fim de obter o que cada um possui naturalmente, os direitos do homem e, a título individual, o direito de ter “uma pátria, uma situação, um verdadeiro trabalho a realizar, de se casar e tornar-se membro da sociedade” (Arendt, 2004, p. 69). De fato, K. renunciou ao papel de *parvenu* ou de judeu de exceção: reivindicando seus direitos não como favor ou uma graça, compreendeu que seu projeto de modo algum dependeria de sua completa assimilação ao meio. De um lado, obteve êxito em demonstrar que “o que é humanamente verdadeiro jamais pode estar contido na exceção, mas somente no que é ou deveria ser a regra” (Arendt, 2004, p. 72-73) e, de outro lado, em evidenciar que possuía senso de responsabilidade e vontade de se pôr em confronto contra um regime injusto, fazendo valer a pena bater-se pelos direitos do homem.

Pátria é o conceito que Arendt utiliza em *Origens do totalitarismo* não só para referir-se aos judeus, mas à situação das infundáveis *peessoas sem estado*, de apátridas desnacionalizados, “milhões de russos e de alemães, centenas de milhares de armênios, romenos, húngaros, espanhóis - para citar apenas as categorias mais importantes” (Arendt, 1989, p. 311), criadas pelos Tratados de Paz que eram, na maior parte, judeus que não podiam ou não queriam se colocar sob a proteção das minorias de seus países de origem. Quando a Alemanha obriga os judeus alemães a retornar apátridas, todos os outros países com minorias se preparam para expatriar as suas minorias, começando por aquela que era uma minoria por excelência: os judeus. No entanto, desde os tratados de 1919 e 1920, minorias e refugiados são o destino de todos os novos Estados criados à imagem dos Estados-nação. Arendt, ela própria, apátrida antes de obter a nacionalidade norte-americana, em 1951, insiste com força no fato de que essa incapacidade dos Estados-nação de tratar os apátridas como pessoas legais, privando-os do estatuto jurídico de cidadãos, destrói a própria natureza do Estado-nação, que se fundamenta, em seu princípio, na igualdade jurídica. Essa situação faz-nos pensar fatalmente nos “fluxos migratórios” atuais e no estatuto dos “sem-documentos”: a acuidade apocalíptica de Arendt não

⁴²Arendt levanta aqui o problema do pertencimento. A esse respeito, vale mencionar um artigo de Judith Butler intitulado “A quem pertence Kafka?” no qual ela discute a questão do pertencimento cultural de Kafka a partir de uma questão jurídica concreta que ensejou a disputa pelos espólios do autor entre a Biblioteca Nacional de Israel e o Arquivo Literário de Marbach, na Alemanha. Butler busca na literatura de Kafka, através da análise de textos biográficos e narrativas curtas do autor, indícios sobre sua relação com o sionismo, a língua alemã e as (im)possibilidades do deslocamento e da comunicação. Em seu texto ela mostra o ceticismo de Kafka em relação ao pertencimento e diz o seguinte: “Hannah Arendt, cujo senso de pertencimento era vexado de maneira semelhante (e se tornou tema de discussão com Gerschom Scholem), tornou famosa uma das piadas de Kafka sobre o povo judeu: ‘Meu povo, supondo que eu tenha um’ [...]. Kafka não apenas manteve duas opiniões sobre a judaicidade, mas permaneceu às vezes claramente dilacerado. ‘O que eu tenho em comum com os judeus?’, ele escreveu em uma entrada de diário em 1914. ‘Eu quase não tenho nada em comum comigo mesmo e deveria ficar quieto em um canto, feliz de poder respirar’” (Butler, 2013, p. 239-40).

perdeu nada de sua urgência.

A propósito, desde muito cedo, a objeção quanto à natureza do Estado-nação e a defesa dos princípios que deveriam estar na base da organização de uma comunidade política se encontram presentes nas reflexões de nossa autora. No ensaio *El sionismo. Una retrospectiva* (1945)⁴³, ela alertara para o fato de que o modelo de organização política federativa seria uma solução mais profícua para o estabelecimento da nação judaica. Criticando severamente qualquer recurso ao modelo do antigo estado nacional e ao conceito de soberania que lhe dá sustentação e contrapondo-se à ideia da formação de um “estado” soberano judeu, o que Arendt propunha era a ideia de uma “pátria” judaica (*homeland*) ancorada na divisão federativa do poder que incluía a comunidade palestina. Nessa direção, Arendt via a possibilidade de “formação de um ‘estado palestino binacional’ ou uma *Commonwealth* Judaica, única solução política viável, ainda que complexa e de difícil realização e que, para ser materializada, dependeria de acordos com os árabes e outros povos mediterrâneos” (Duarte, 2000, p. 303).

Em outro texto de maio de 1948, “Para salvar a pátria judaica” (2016, p. 653-670) Arendt volta a reafirmar a necessidade da colaboração política entre judeus e árabes e da sua participação em conselhos municipais e rurais, ao mesmo tempo em que criticava com veemência a tendência sionista de criar um estado judeu ancorado na noção de soberania nacional, cujas conseqüências seriam desastrosas. Ao defender a proposta política de formação de uma “comunidade de conselhos Judeu-Árabe”, o que Arendt esperava era que o conflito pudesse se resolver, embora estivesse consciente das enormes dificuldades quanto à sua aplicação, em meio ao clima de intolerância e de hostilidades que desembocavam no terrorismo. Duarte (2000, p. 303-304) observa que,

é possível avaliar a pertinência das análises de Arendt, pois, infelizmente, a proposta federativa, ao ser recusada tanto pelos judeus, como também pelos árabes, conduziu aos resultados políticos desastrosos que, no nosso tempo, mostram claramente o quanto estavam corretas as predições arendtianas.

Pensar o judaísmo, julgá-lo, como se vê, é o que Arendt define como um *problema político*. “Pergunta-me se eu sou alemã ou judia. Para ser honesta, devo dizer que, de um ponto de vista individual e pessoal, isso me é completamente indiferente [...]; no plano político, falarei sempre unicamente em nome dos judeus”, escreveu ela a Jaspers em 1946 (Arendt *apud* Kristeva, 2002, p. 103). Mais de dez anos depois, em 1958, escrevendo ao seu marido Heinrich Blücher, reafirma sua identidade judaica: “Sou uma mulher judia, não alemã, o que significa ser uma

⁴³ Este ensaio compõe a coleção de textos publicados em *La tradición oculta* (Arendt, 2004, p. 129-169).

emigrante” (Arendt *apud* Courtine-Denamy, 2004: 218). Mais tarde, em 1964, reitera sua posição: “pertencer ao judaísmo [...] tornou-se manifestamente meu próprio problema, e meu problema era político” (Arendt, 1993b, 133).

O que Arendt tem em mente é o reconhecimento da pertença das *cidadãs* e dos *cidadãos do mundo* à comunidade do mundo regida pela lei da pluralidade. Essa lei não é, de modo algum, incompatível com o reconhecimento da igualdade, todavia o propósito de Arendt ao reconsiderar a condição do homem moderno, de um ponto de vista político, é dar visibilidade a essa categoria fundamental que a nossa tradição de pensamento político obscureceu, qual seja, a pluralidade que, segundo ela, “é a lei da Terra” (Arendt, 1993a, p. 17). Reconhecê-la permite que as diferenças possam subsistir. Exemplo: *alemão e judeu ao mesmo tempo*. É nesse ponto que se esclarece o fato de Arendt sempre ter se apresentado como *judia*, como ela deixa bem claro no ensaio de 1940, *O judeu como pária*

Que o *status* dos judeus na Europa tem sido não apenas aquele de um povo oprimido, mas também daquilo que Max Weber chamou de ‘povo pária’, é um fato mais claramente avaliado por aqueles que tiveram experiência prática de quão ambígua é a liberdade que a emancipação assegurou, e quão traiçoeira é a promessa de igualdade que a assimilação realizou. (2016, p. 494-495)

Ao imaginar uma reconciliação, um retorno dos judeus à Alemanha, a condição seria de que uma futura Constituição do país inscrevesse nela o direito para todo judeu de tornar-se um cidadão igual em direitos dessa República, qualquer que fosse seu nascimento, sem, por isso, deixar de ser judeu, ter de pagar o preço da assimilação. Se partirmos dessas reflexões de Arendt para avaliar a condição de pária em nosso próprio tempo, é preciso reconhecer que as/os párias de hoje ainda estão subordinados a uma lógica que entrelaça colonialismo, patriarcado e capitalismo.

CAPÍTULO II

HANNAH ARENDT, UMA CONTADORA DE HISTÓRIAS

2.1- Contar histórias, mas qual história?⁴⁴

[...] Mesmo que admitamos que cada geração tem o direito de escrever sua própria história, não admitimos mais nada além de ter ela o direito de rearranjar os fatos de acordo com sua própria perspectiva.

Hannah Arendt
("Verdade e política". *Entre o passado e o futuro*, 1988, p. 296).

Os escritos de Arendt são marcados por um decidido reconhecimento da fragilidade e da contingência dos assuntos humanos e por uma atitude igualmente decidida de não se curvar à ideia segundo a qual para dar conta dos acontecimentos é necessário ignorar o concreto e o particular, e eliminar, no mesmo gesto, as dimensões de pluralidade e imprevisibilidade próprias da ação. Arendt recusa a noção de uma História com "H" maiúsculo, a "história universal" segundo os parâmetros do historicismo e da moderna filosofia da história⁴⁵, que julga o sentido dos acontecimentos históricos pelo critério de sua derrota ou vitória no curso do mundo.

A história, Arendt dirá, não é mais do que o "livro de histórias da humanidade", uma história que, a rigor, não tem começo e nem fim. Não é, no entanto, o que ela pensa sobre a vida individual, de cada um/a de nós, uma vida datada, que começa com o dia do nosso nascimento e termina com o dia da nossa morte. São, pois, as vidas individuais que podem ser narradas e para contá-las e recontá-las é a historiadora ou o historiador que vão lançar sobre elas um olhar retrospectivo. O conceito de "História" em Arendt é espelhado em eventos e "histórias reais", com personagens concretos, encarnados, contextualizados e é assim que ela rompe com a ideia de um processo autônomo para situá-lo na esfera da contingência, da própria ação de mulheres e homens, cada um/a no seu tempo histórico.

Quando Arendt começava a escrever o último capítulo de *A vida do espírito*, a morte

⁴⁴ O termo "estória" (*story*), na obra de Arendt, refere-se tanto às narrativas ficcionais quanto às estórias (*stories*) das trajetórias de vida ou de acontecimentos históricos que compõem a "História" [*history*]. A opção por "contador[a] de histórias" segue a recepção anglófona (*storyteller*), língua na qual os escritos de Arendt foram originalmente publicados. Acrescento que tomei conhecimento dessa distinção na recente publicação do livro *Walter Benjamin – O contador de histórias e outros textos*, nas traduções realizadas por Georg Otte, Marcelo Backes e Patrícia Lavelle que optaram "por traduzir *Erzähler* não mais por 'narrador' [...] mas por 'contador de histórias'" (2020, p. 12-13)

⁴⁵ Arendt não quer negar a importância da história, mas "negar-lhe o direito de ser o último juiz", retirando-a do lugar que a "pseudo-divindade chamada História" ocupa na Era Moderna (1993a, p.163).

interrompeu o seu trabalho. Mas a epígrafe ficou inscrita na página não escrita: “a causa vitoriosa agradou aos deuses, mas a derrotada agrada a Catão” (1993a, p. 163).⁴⁶ Neste capítulo Arendt iria lidar com a história e os eventos do passado à luz da faculdade de julgar. Nas últimas linhas do *Postscriptum*⁴⁷, a frase de Catão sintetiza “o princípio implícito na empresa de recuperação” do passado, com o qual Arendt está de acordo, por estar em sintonia com o seu próprio modo de conceber a história que, poeticamente falando, se inicia com Homero dando a palavra aos vencedores e vencidos. Como historiadora, Arendt é muito mais uma narradora em busca de estórias esquecidas do que uma cientista preocupada com a estrita de recuperação do passado. Essa atitude seletiva explica o seu interesse pelas causas políticas derrotadas, única maneira de protegê-las contra a ameaça do próprio esquecimento.⁴⁸

O giro de Arendt para a narrativa foi provocado por um evento sem precedentes que “usurpou a dignidade da nossa tradição”, como a autora diz no prefácio de seu grande livro *Origens do totalitarismo* (1951). A novidade radical desse fenômeno e a impossibilidade de compreendê-lo à luz das categorias tradicionais da filosofia política, moral ou jurídica, fez com que Arendt se visse diante da difícil tarefa de encontrar um outro modo de pensar esse acontecimento de ruptura na história da tradição ocidental. Em sua réplica a Eric Voegelin⁴⁹, Arendt reconhece as dificuldades do livro, esclarece que não usou nenhuma ferramenta reconhecida oficialmente para escrevê-lo e deixa claro o problema com o qual se defrontou, “escrever historicamente sobre algo - o totalitarismo - que eu não queria preservar, mas, pelo contrário, me sentia empenhada em destruir” (Arendt, 2008, p. 418).⁵⁰ Arendt escreve o livro tendo de confrontar-se com a falta de critérios para julgar o fenômeno da dominação total. Narrar as “origens” do totalitarismo foi a maneira que ela encontrou de traçar um curso de ação diante do fio de uma tradição que estava irreparavelmente rompido, de tal modo que o fenômeno não podia ser compreendido em termos de uma regra pré-articulada, e o melhor que podia ser feito então, era representá-lo contando a história. Lisa Dish argumenta que embora a experiência

⁴⁶ Frase extraída da obra *Farsália*, I, linha 128, de Lucano.

⁴⁷ Cf. “O pensar – volume I”. *A vida do espírito*, 1993a, p. 163.

⁴⁸ Por exemplo: as tentativas malogradas de restabelecimento da “democracia participativa” que Arendt busca recuperar: *Town-hall meetings* da Revolução Americana; as *sociétés populaires* da Revolução Francesa; a Comuna de Paris (1871); o surgimento dos soviets em 1905 e 1917; os conselhos operários (*Rätes*) de 1918 na Alemanha; a insurreição húngara de 1956; *last but not least*, a “tradição esquecida” de párias rebeldes.

⁴⁹ Réplica à resenha escrita por Eric Voegelin sobre o livro *As origens do totalitarismo*. A réplica, a resenha e um “Comentário final” de Voegelin foram publicados em *The Review of Politics*, em janeiro de 1951 (Cf. “Uma réplica a Voegelin”. *Compreender – formação, exílio e totalitarismo*, 2008, p. 417).

⁵⁰ Seyla Benhabib (1996, p. 63) assinala que, do ponto de vista dos cânones tradicionais, do rigor metodológico, o livro de Arendt desafia qualquer tipo de categorização, infringe regras que extrapolam o caráter propriamente histórico, na medida em que a interpretação é por demais ambiciosa. Os elementos anedóticos, narrativos e ideográficos que se sobressaem no livro, por sua vez, não se encaixam no âmbito da ciência social, sem falar que a obra é excessivamente filosófica, resultando inacessível ao grande público.

totalitária tenha provocado o giro de Arendt para a narrativa, sua crítica ancorada na experiência não seria apropriada apenas para o estudo desse evento. Argumenta ainda que o totalitarismo acentuou a exigência mais proeminente dos fenômenos políticos, a saber, “o teórico político não deve começar com as categorias da filosofia moral e jurídica; ele deve ser um contador de histórias” (Dish, 2011, p. 81-82), para dar às/aos leitoras/es e/ou ouvintes, ao público enfim, a possibilidade de interpretar uma situação histórica complexa.

Contar histórias trágicas e/ou complexas é o modo que Arendt encontrou para não enclausurar os problemas e posicionar as pessoas a pensarem sobre eles quando chamadas a pensar “sem corrimão”. À luz dessa perspectiva, Dish chega a sugerir que há uma “teoria” da história em Arendt e um “método” que redefinem a objetividade e a imparcialidade abstrata que ela localiza no próprio estilo das escritas filosófica e histórica. O argumento de Arendt é que por trás dessa prática “estão acontecimentos e histórias que, pelo menos para nós, contêm em poucas palavras o significado acabado de tudo o que temos a dizer” (Dish, 2011, p. 80). A tradição filosófica nos legou doutrinas e sistemas filosóficos, mas nos legou também um problema: “poucos pensadores nos disseram o que os fez pensar, e um número ainda menor se deu ao trabalho de descrever e examinar a sua experiência de pensar” (Arendt, 2004, p. 236). Não é o caso de Arendt, como podemos ver em duas passagens que merecem ser transcritas aqui. A primeira: “meu pressuposto é que o próprio pensamento emerge de incidentes da *experiência* viva e a eles deve permanecer ligado, já que são os únicos marcos por onde pode obter orientação” (Arendt, 1988a, p. 41; o itálico é meu); a segunda: “Qual o objeto de nosso pensamento? A *experiência*! Nada mais! E se perdermos a base da experiência, chegaremos a todo tipo de teorias” (Arendt, 2010, p. 130; o itálico é meu). Em *A condição humana*, Arendt deixa claro que suas considerações estão embasadas nas “nossas mais novas *experiências* e nossos temores mais recentes”⁵¹ (1991, p. 13; o itálico é meu) e é a partir delas que as três atividades humanas fundamentais - trabalho, obra e ação - da *vita activa* são descritas nas primeiras páginas do livro.⁵²

A atividade da ação e seu vínculo com a narrativa, nos estudos de Adriana Cavarero

⁵¹ *Que experiências e que temores?* Arendt escreve sob o impacto (i) do lançamento do primeiro satélite espacial, em 1957; (ii) da tecnologia nuclear e suas iniciativas que desafiam os limites naturais; (iii) da inacessibilidade da ciência moderna à discussão pública; (iv) do advento da automação; (v) da perda do mundo humano comum, só para citar alguns dos temas nucleares de *A condição humana* (1958).

⁵² As três atividades e suas condições correspondentes estão intimamente relacionadas com a condição mais geral da existência humana: o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade. O *trabalho* assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie. A *obra* e seu produto, o artefato humano, conferem uma medida de permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano. A *ação*, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para a lembrança [*remembrance*], ou seja, para a história (Arendt, 2020, p. 11); os itálicos são meus.

(2015, p. 3), mostram que “embora na visão de Arendt a ação esteja ontologicamente enraizada no nascimento, quando se trata da narrativa biográfica, é a morte - mortalidade, finitude, desaparecimento do mundo - que desempenha o papel central”.⁵³ Kristeva, por sua vez, segue outra direção em seu livro *O gênio feminino*, ao dizer que “a vida é uma narrativa”, porque Arendt,

não cessou “de colocar a vida - em si, e como conceito a ser elucidado - no centro, pois, longe de ser uma ‘pensadora profissional’, [...] faz atuar seu pensamento no cerne de sua vida: nesse traço especificamente arendtiano sentir-nos-íamos tentados a ver também uma particularidade feminina [...] para ancorá-la na prática dos corpos e nas ligações com os outros” (Kristeva, 2002, p. 22)⁵⁴

A nosso ver, as duas interpretações não estão em desacordo com o “poder redentor” da narrativa, cujo propósito seria “redimir a memória dos mortos, dos derrotados e vencidos, mais uma vez tornando presentes suas esperanças que falharam, seus caminhos truncados e seus sonhos não realizados” (Benhabib *apud* Disch, 2011, p. 79). Sem a narrativa, nada restaria da vida individual, justamente porque na medida em que cada uma é insubstituível e irrepetível, não deixa rastros. Nesse sentido, as narrativas biográficas de Arendt têm o mérito de dar sentido a uma vida singular e é com essa chave que podemos compreender o modo pelo qual a pensadora preenche a lacuna aberta por um discurso filosófico cego à singularidade radicada ontologicamente no ser humano. É esta singularidade que a filosofia falha em expressar e que Arendt busca recuperar por meio da narrativa, para lembrar da realidade quando o pensamento dela se aparta e nossos conceitos abstratos não mais são capazes de iluminar “tempos sombrios”.

Recorrendo a um aforismo do poeta René Char acerca da herança do movimento francês de resistência, ao fim da Segunda Guerra, Arendt assim traduz a lacuna entre o passado e o futuro: “nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento” (*Notre héritage n'est précédé d'aucun testament*).⁵⁵ A metáfora busca resolver “a ausência de nome para o tesouro perdido” (Arendt, 1988a, p. 31) e atinge o próprio coração da “ruptura da tradição” que, por sua vez, poderia implicar no risco de um bloqueio no acesso aos “tesouros” do passado e não só isso,

⁵³ “Although in Arendt’s view action is ontologically rooted in birth, when it comes to biographical narrative, it is death - mortality, finitude, disappearance from the world - that plays the central role”.

⁵⁴ Escrevendo nos anos de 1990, Kristeva se refere à recepção da obra arendtiana e cita as diversas publicações, colóquios e números especiais de revistas dedicados ao estudo da obra de Hannah Arendt, na França, no período de 1977 a 1997, lembrando que *Le génie féminin* foi publicado em 1999.

⁵⁵ Esse aforismo condensa “a essência do que vieram a significar quatro anos na *Résistance* para toda uma geração de escritores e homens de letras europeus [...]. Os homens da Resistência Europeia não foram nem os primeiros nem os últimos a perderem seu tesouro. A história das revoluções - do verão de 1776, na Filadélfia, e do verão de 1789, em Paris, ao outono de 1957 em Budapeste -, que decifram politicamente a estória mais recôndita da idade moderna, poderia ser narrada alegoricamente como a lenda de um antigo tesouro, que, sob circunstâncias mais várias, surge de modo abrupto e inesperado, para de novo desaparecer qual fogo-fátuo, sob diferentes condições misteriosas” (Arendt, 1988, p. 30).

mas na impossibilidade de se compreender o presente. E a perda do passado, de acordo com Arendt, equivale à catástrofe da privação de sentido da dimensão de “grandeza” potencial da existência humana, daquilo que é digno de recordação.

Ao longo da década de 1960, não foi só o julgamento de Adolf Eichmann, na Corte Distrital de Jerusalém em 11 de abril de 1961, que levou Arendt a escrever “um relato sobre a banalidade do mal”, publicado em 1963. Na coletânea *Homens em tempos sombrios*, que reúne ensaios biográficos escritos entre os anos de 1955 a 1969, Arendt conta histórias de vidas individuais, como determinadas pessoas viveram suas vidas, como se moveram no mundo e como foram afetadas pelo tempo histórico, os “tempos sombrios” mencionados no título do livro e no qual encontramos duas resenhas sobre as biografias de duas mulheres: Rosa Luxemburgo (1871-1919), publicada em 1966 e Isak Dinesen (1885-1963), publicada em 1968. Se interrogarmos pelo sentido desse tipo de escrita na sua obra e no seu pensamento, será preciso reconhecer que sua trajetória de vida intelectual é um exemplo de revisão crítica da tradição filosófica (no estilo, no “método”, no “modo de fazer filosofia”).

Diante da difícil tarefa de encontrar um modo de pensar “à sombra da ruptura da tradição”, Arendt tentou encontrar por si mesma, as condições para o exercício de um pensamento crítico destituído de “amparos” firmes e inquestionáveis, tal como ela denominou metaforicamente de *Denken ohne Geländer* (pensar sem corrimão)⁵⁶. Lemos no seu “Diário filosófico” (uma anotação de março de 1953) que,

o compreender tem lugar na reconciliação com o mundo, que precede toda ação e a possibilita. [...]. Me reconcilio com a realidade como tal e desde agora pertenço a esta realidade como ator [...]. Compreender é a forma especificamente política de pensamento (Arendt, 2006, p. 321).

A compreensão seria então o ponto de ligação entre ação e pensamento. E isso significa, para Arendt, encarar a realidade com atenção e resistir a ela, qualquer que seja. O impacto da realidade e o choque da experiência não podem ser explicados por meio de analogias e generalidades, ela dirá, quando escreve o prefácio de *Origens do totalitarismo*. Em *Homens em tempos sombrios*, no ensaio sobre Lessing, ela se reporta à potencialidade da narrativa se entender com o pensamento e a ação e lembra que depois da Primeira Guerra Mundial, a tentativa de “dominar o passado” através de descrições e explicações não encontrou sucesso.⁵⁷

⁵⁶ Título do livro que, na edição brasileira publicada em 2021, reúne textos inéditos, de 1953 a 1975 organizados por Jerome Kohn. Os ensaios que recobrem os anos de 1930-1954 foram publicados na edição brasileira, em 2008, com o título “Compreender – formação, exílio e totalitarismo”.

⁵⁷ Em *A condição humana*, na seção em que trata da revelação do agente no discurso e na ação, Arendt se refere aos monumentos erigidos após a Primeira Guerra mundial ao “Soldado Desconhecido” como uma comprovação

Deveriam se passar quase trinta anos antes que surgisse uma obra de arte que apresentasse a verdade íntima do acontecimento de um modo tão transparente que se podia dizer: ‘Sim, é como foi’. E nessa novela, *A Fable* (Uma Fábula), de William Faulkner, descreve-se muito pouco, explica-se menos ainda e não se ‘domina’ absolutamente nada; seu final são lágrimas, pranteadas também pelo leitor, e o que permanece além disso é o ‘efeito trágico’ ou o ‘prazer trágico’, a emoção em estilhaços que permite a pessoa aceitar o fato de que realmente poderia ter ocorrido algo como aquela guerra. Menciono deliberadamente a tragédia porque, mais que as outras formas literárias, representa um processo de reconhecimento. O herói trágico se torna cognoscível por reexperimentar o que se fez sob o sofrimento, e nesse *pathos*, ao novamente sofrer o passado, a rede de atos individuais se transforma num acontecimento, num todo significativo (Arendt, 1987, p. 27).

A fábula indica, pois, a compreensão arendtiana de que a “história real” é a própria ação dos homens e, como a obra de Faulkner permitiu dizer: “Sim, é como foi”. Embora compreender não seja tudo perdoar, a contingência se tornou fato e, uma vez que agora se tornou parte da realidade, não podemos mais desembaraçar os fios que a enredaram até que se tornasse o que é. O que está em jogo aqui é a defesa da narrativa de histórias como um caminho, diferente, portanto, daquele que busca explicar a realidade por meio de teorias e procedimentos lógico-argumentativos, como é comum na prática da filosofia. Se o sentido da ação só se revela depois que chegou ao fim e se torna objeto de narração, então é possível manter uma ligação com o passado. Se nós próprios sentimos necessidade de rememorar acontecimentos significativos em nossas vidas, narrando-os aos outros, não estamos, todavia, familiarizados com esse “processo narrativo”, como dirá Arendt. “É preciso que os historiadores e os poetas acionem esse processo e nos envolvam nele” (Arendt, 1987, 28).

Tomemos o “sentido desse exemplo” e retenhamos o esforço de Arendt de conceber “a teoria política como um tipo de narrativa” (Disch, 2011, p. 100), trazendo à lembrança uma frase de Virginia Woolf, que aparece nas primeiras páginas de *Um teto todo seu*. O livro sintetiza duas conferências que a escritora proferiu em 1928 sobre “as mulheres e a ficção” e diz assim: “é provável que a ficção contenha mais veracidade que os fatos”. A exemplo de Hannah Arendt, Virginia Woolf não se dispõe a oferecer ao público “uma pepita de pura verdade para que guardem entre as páginas de seus cadernos de notas e sempre a conservem sobre o consolo da lareira” (Woolf, s.d., p. 8). e, em vez disso, se propõe a contar uma história para

da “necessidade de glorificação [...] de encontrar um ‘quem’, um alguém identificável a quem quatro anos de carnificina deveriam ter revelado”. A inspiração para a construção desses monumentos, ao restituir a dignidade ao “desconhecido” respondia ao desejo de não se resignar ao fato de “o agente da guerra” ter sido “ninguém”. Em uma nota (5) Arendt diz que “o livro de William Faulkner, *Uma fábula* (1954), supera em discernimento e clareza quase toda a literatura sobre a Primeira Guerra Mundial pelo fato de que o seu herói é o Soldado Desconhecido” (Arendt, 2020, capítulo V, seção 24, p. 224).

comunicar sua própria compreensão de um tema que ela julga controvertido e, por isso mesmo, quer incentivar os outros a pensarem por si mesmos, sugerindo que, “caso alguma verdade flua de seu lábios, que cada um/uma decida se vale a pena conservar algo dela”.

Sempre que se refere às/aos suas/seus biografadas/as, Arendt faz referência ao ensinar/aprender, como notou Renata Schittino (2012). Essa observação nos remete a Margaret Canovan (2020, p. LI) e à introdução que escreve na edição brasileira de *A condição humana* na qual apresenta Hannah Arendt como “uma grande educadora, abrindo os olhos de seus leitores para novos modos de observar o mundo e os assuntos humanos”, não sem antes mencionar que essa atitude da pensadora não visava absolutamente angariar discípulos e/ou fundar uma escola de pensamento. Com efeito, em seus cursos, Arendt se preocupou em prestar atenção à resposta espontânea de seus alunos e alunas, para refletir sobre o modo como cada um/uma se posicionava frente a um acontecimento, não sem antes provocá-los/las a não aplicar princípios tomados de um marco transcendente.⁵⁸

Seus perfis biográficos, por sua vez, deixam ver que, mesmo no tempo mais sombrio, é possível esperar alguma iluminação.

Tal iluminação pode bem provir, menos das teorias e conceitos, e mais da luz incerta, bruxuleante e frequentemente fraca que alguns homens e mulheres, nas suas vidas e obras, farão brilhar em quase todas as circunstâncias e irradiarão pelo tempo que lhes foi dado na Terra – essa convicção constitui o pano de fundo implícito contra o qual se delinearam esses perfis (Arendt, 1987, p. 9).

Essa iluminação levou Celso Lafer a concluir que as narrativas reunidas no livro *Homens em tempos sombrios* se configuravam como “histórias exemplares” (Lafer, 2003, p. 234). Não entendamos aqui o “ser exemplar” como algo que tenha o sentido de modelar, pois, em Arendt, como observa Schittino (2012, p. 44), a narrativa biográfica “não diz o que fazer. Não dita um padrão a ser seguido. Não comunga de uma *historia magistra vitae* tanto quanto não pretende abarcar a versão moderna do *Zeitgeist*”.

2.2- A história de Rahel contada a duas vozes

O que me interessava unicamente era narrar a história da vida de Rahel como ela própria poderia ter feito.

Hannah Arendt

⁵⁸ Cf. relato de Celso Lafer que frequentou o curso de pós-graduação ministrado por Arendt no *Fall Term* de 1965 na Universidade de Cornell, intitulado “*Political experiences in the twentieth century*” [“Experiências políticas no século XX”].

(1994, p. 11)

O grande erro que Rahel partilhou com seus contemporâneos, ou talvez o autoengano, a resolução de considerar a vida e a história que esta impõe ao indivíduo como mais importantes e mais sérias que a própria pessoa.

Hannah Arendt

(1994, p. 12)

O livro conta a história de Rahel Lewin (1771-1833) que se tornou Rahel Varnhagen, depois de seu casamento com August Varnhagen von Ense, quando foi batizada e adotou um novo nome: Antonie Friederike Varnhagen.⁵⁹ Rahel é uma judia alemã que viveu na época do Romantismo, filha de joalheiro, de um meio judeu que sem ser propriamente rico, lhe permitiu viver confortavelmente. Seu gosto pela literatura e pela filosofia faz com ela crie em Berlim, entre 1790 e 1805, um salão romântico dos mais brilhantes.⁶⁰ Um salão que veio revelar “a consciência nascente de uma nova geração que encontrava seu modo de expressão na reverência a Goethe e foi Rahel quem instituiu o culto de Goethe em Berlim” (Arendt, 2008, p. 87). Imbuídas do espírito de Goethe, pessoas das mais variadas classes e personalidades se reuniam no salão de Rahel⁶¹ e a condição para o ingresso era, portanto, uma “personalidade cultivada”.⁶²

A catástrofe de 1806,

ano em que Napoleão entrou em Berlim e marcou o fim do Sacro Império Romano [...], foi uma catástrofe também para essa sociedade que já não podia mais absorver no âmbito privado os acontecimentos públicos e as dimensões da desgraça geral [...]. Perdeu-se a possibilidade de viver sem posição social, de viver como ‘pessoa romântica imaginária à qual poderia ser concedido o

⁵⁹ Rahel casou-se com August Varnhagen (filho de mãe protestante e pai católico não praticante) em 1814, aos 43 anos, quando foi batizada e adotou um novo nome. Suas cartas e seu diário íntimo foram parcialmente publicados por seu marido (em três volumes), em 1834, um ano após a morte de Rahel, sob o título *Ein Buch des Andenkens für ihre Freunde* (Livro da Lembrança).

⁶⁰ “Em sua forma efetiva e representativa [o salão de Rahel], existiu apenas entre a Revolução Francesa e a eclosão da malfadada guerra de 1806. Essa sociedade, que era basicamente fruto do Iluminismo de Frederico [II da Prússia], estava um tanto atrasada em relação aos tempos, o que explica seu peculiar isolamento e, portanto, sua natureza privada” (Arendt, 2008, p. 85).

⁶¹ O ingresso ao salão de Rahel era “disputado com igual ardor por príncipes da realeza, embaixadores estrangeiros, artistas, homens de estudos, homens de negócios de todos os níveis, condessas e atrizes, e em que cada pessoa adquiria um valor nem maior nem menor do que ela própria era capaz de estabelecer graças à sua personalidade cultivada”. Assim escreveu Brinckmann, o embaixador sueco em Berlim, a Varnhagen, após a morte de Rahel (Arendt, 2008, p. 87).

⁶² “O diletantismo refinado que, desde tempos imemoriais, fora considerado privilégio da aristocracia, mas que agora, na condição de autoaprimoramento, adquiria um novo valor [...] essencial para quem tivera suas tradições sociais abaladas. Esse processo de desenraizamento afetava não só os jovens nobres educados por professores burgueses de perfil iluminista e que haviam se alienado dos ideais de sua própria classe, mas não conseguiam se identificar com os da classe média, como também os judeus recentemente emancipados, que ainda não tinham tido tempo de formar uma nova tradição. A veneração e o apreço pelas mulheres, patenteados nesse salão, decorriam da seriedade com que se tratava a vida privada, âmbito que parece mais naturalmente compatível com a mulher do que com o homem”. (Arendt, 2008, p. 88)

verdadeiro *goût*!'. Rahel nunca mais conseguiu ser o ponto central de um círculo representativo sem representar outra coisa além de si mesma (Arendt, 2008, p. 90).

Ao longo de sua vida Rahel tentou escapar da sua condição judaica. A luta que ela trava contra os fatos e, acima de tudo contra o fato de ter nascido judia, se voltou muito rapidamente contra si mesma. A estratégia de negar a existência a si própria fracassa, quando recusa o consentimento a si mesma, “a prejudicada; negar, mudar, reformular a si própria por meio de mentiras” (p. 22). Essa estratégia requer, no entanto, que a pessoa fique alerta a todo instante para não se trair, pois uma vez que uma pessoa tenha negado a si mesma, “não há alternativa, há apenas uma coisa: sempre, num instante, ser justamente diferente do que se é. Nunca se afirmar, mas tornar-se flexível, tornar-se tudo que não seja si mesmo” (p. 23). Considerando as infinitas possibilidades de ser diferente do que se é, o problema surge “quando se está inteiramente só, [pois] é difícil decidir se ser diferente é uma mácula ou uma distinção. Quando não se tem absolutamente nada onde se agarrar, no final escolhe-se agarrar-se àquilo que nos separa de outros” (p. 181).

Rahel e seus contemporâneos são herdeiros do Iluminismo que elevou a razão ao “*status* de autoridade”. “Tudo depende do pensar por si próprio!” (p. 20). Com efeito, o Iluminismo declarou como uma das capacidades supremas do homem “o pensar por si próprio”. A narrativa de Arendt mostra, porém, que qualquer pessoa pode se empenhar sozinha e se orientar pelo seu próprio arbítrio, pode se afastar da realidade e “criar uma esfera de puras ideias”, um refúgio no interior da razão e a recusa da realidade dos fatos. O problema é que o indivíduo libertado desse modo, “sempre colide com um mundo, uma sociedade cujo passado tem poder na forma de preconceitos, onde é forçado a aprender que a realidade passada também é uma realidade” (p. 20).

É possível que a razão tenha o poder de libertar dos preconceitos do passado e orientar o futuro de uma pessoa, mas só pode fazê-lo no plano individual. Infelizmente, no juízo de Arendt, “é óbvio que isso não basta [...]. Ter nascido judia podia significar para Rahel meramente algo do passado remoto, podia ter sido inteiramente erradicado de seu pensamento; como preconceito nas mentes de outros, porém, o fato continuava sendo uma desagradável realidade presente” (p. 20). A estratégia de viver a vida como se fosse a realização de uma ideia - as ideias iluministas de direitos civis, igualdade, racionalidade - funcionou concretamente, moldou seu destino pessoal e a história de indivíduos judeus que, por não compreenderem “o que estavam fazendo”, foram arrastados pelo processo histórico e preferiram acreditar que o destino não lhes permitia agir.

Quanto mais [Rahel] se deixava levar, quanto mais obstinadamente exigia seus direitos, os direitos humanos, tanto mais havia-se recusado resolutamente a partilhar do destino geral dos judeus, a colocar suas esperanças em medidas políticas que beneficiariam a todos [...]. Havia caminhado por todos os caminhos que pudessem levá-la para um mundo estrangeiro, e em todos esses caminhos deixara seu rastro, convertera-os em caminhos judaicos, caminhos de párias; em última análise sua vida inteira havia-se tornado um segmento da História judaica na Alemanha. (Arendt, 1994, p. 184)

O mundo é, para o indivíduo isolado, um obstáculo intransponível, algo que ele simplesmente não pode desafiar, assim como não pode desafiar ou revogar a natureza. É possível negar um fato isolado, mas não a totalidade dos fatos que chamamos mundo. Como mostra Arendt (p. 23), “ao final o mundo sempre tem a última palavra porque uma pessoa pode refletir-se apenas em seu próprio eu, mas não para fora”. No caso de Rahel, isso a conduziu à desesperança, à entrega de sua vida ao acaso, à sorte, na expectativa de que eles fizessem o que ela não acreditava ser capaz de fazer. Esse “quietismo” de Rahel (embora Arendt não use o termo), como assinala Adverse (2013, p. 86), “é o último refúgio da alma romântica”.

O estilo da escrita de Arendt nesse livro lembra um caleidoscópio que vai sendo construído com numerosos trechos de cartas, diários, fragmentos, citações, aos quais nossa biógrafa recorre para revelar a história que Rahel contou sobre si mesma.⁶³ Uma história que se entrecruza com a questão judaica, o Iluminismo, o problema da emancipação das mulheres e o Romantismo.⁶⁴ *Rahel Varnhagen - a vida de uma judia alemã na época do Romantismo* é uma biografia, mas não de um tipo que seja fácil classificar. Young-Bruehl (1997, autora da biografia *Por amor ao mundo - a vida e a obra de Hannah Arendt*, nos ajuda a captar um sentido implícito no próprio subtítulo do livro. “Não é tanto o que afirma seu subtítulo - ‘a vida de uma judia’ - quanto a vida de um pensamento pensado por uma judia” (Bruehl, 1997, p. 92).

Arendt esperava, com esse livro, oferecer uma contribuição à história dos judeus alemães, mas,

deve ser lembrado que nele é tratado apenas um dos aspectos dos complexos problemas da assimilação: ou seja, a maneira pela qual a assimilação à vida

⁶³ Eliane Rapchan (2004, p. 300-301), com acuidade, observa que “fatores como identificação, afinidade, admiração, espanto e mesmo curiosidade podem levar alguém a se interessar por produzir uma biografia. No entanto, iniciado o processo, e na medida em que se mergulha na vida e no sujeito, podem surgir outras razões para continuar ou mesmo para chegar ao fim: assimilação, cumplicidade, compromisso. O contato intenso com uma trajetória de vida pode muito bem influenciar profundamente a outra. Até mesmo as escolhas, feitas por Arendt, sobre a ordem de apresentação dos acontecimentos ou a ênfase maior ou menor sobre eles expressa decisões que não parecem neutras, mas carregadas de sentidos. Apesar de tudo estar aparentemente ordenado segundo um padrão cronológico, trechos de cartas e diários viajam livremente pelo texto, produzindo um segundo tempo narrativo, forjado por Arendt”.

⁶⁴ O procedimento para lidar com esses “problemas” é, como Arendt o faz, situá-los no contexto histórico de constituição da modernidade europeia. Subjaz à narrativa uma forte crítica ao Romantismo e à “essência da estratégia romântica [que] consiste na introspecção, em uma atitude reflexiva na qual o mundo é negado em sua objetividade [e] não é difícil entender que essa estratégia está condenada ao fracasso” (Adverse, 2013, p. 86).

intelectual e social do meio funciona concretamente na história de um indivíduo, moldando assim um destino pessoal (Arendt, 1994, p. 13).

Ao biografar a vida de Rahel, Arendt interpreta o seu destino sob o ângulo do que ela chamou de “tragédia da assimilação”. Pela via da assimilação, Rahel não conseguiu “escapar do judaísmo”. Arendt, por sua vez, diante das vicissitudes da sua “experiência da condição judaica como provação” (Lafer, 2003, p. 128), buscou compreender a história do povo judeu por meio da narração de diferentes formas de abertura ao mundo e do modo como os indivíduos judeus assumiram sua relação com esse mundo que os/as expulsou.

O pensamento de Rahel era, direta e simplesmente: “sou uma *Schlemiel* [uma ‘pobre coitada’] e uma judia.”⁶⁵ Arendt escolhe traçar o curso desse pensamento que começa solitário, que deplora a “infâmia de seu nascimento”, que evita apreender o significado de seu judaísmo, até que, finalmente, pela via da compreensão autoconsciente, a aceitação de sua judaicidade é alcançada na companhia de outros “párias” judeus. No seu leito de morte, Rahel teria pronunciado as seguintes palavras: “A coisa que por toda minha vida pareceu-me a maior vergonha, a miséria e o infortúnio mais amargos - ter nascido judia -, desta eu não devo agora por nenhum motivo desejar ter sido privada” (p. 15).⁶⁶

Rahel Varnhagen – a vida de uma judia alemã na época do romantismo é a única biografia escrita por Arendt. Somam-se a ela os perfis biográficos que revelam o impulso da pensadora de escrever/compreender como determinadas pessoas se moveram no mundo e como foram afetadas pelo tempo histórico. Um dos aspectos mais marcantes dos ensaios biográficos arendtianos é a tentativa de compreender a relação da pessoa com o mundo, ou como se afasta dele, como é o caso de Rahel que trava uma luta constante contra ela mesma por ter nascido judia. É no contexto de uma investigação das condições de vida dos judeus de idioma alemão

⁶⁵ *Schlemiel*: “palavra iídiche, atualmente de uso corrente no alemão e no inglês americano, significa ‘tolo’, ‘azarado’, ‘mal-sucedido’. O *schlemiel* é um personagem típico da literatura e do folclore judaico-europeus, que bem poderia ser chamado, em português, de ‘pobre-diabo’ ou ‘joão-ninguém’ (N. dos T. de *Rahel Varnhagen – A vida de uma judia alemã na época do Romantismo*. (Arendt, 1994, p. 15)

⁶⁶ “Cento e trinta e cinco anos atrás, Rahel Varnhagen anotou o seguinte sonho: ‘ela havia morrido e ido para o céu com suas amigas Bettina von Arnim e Caroline von Humboldt. Para se livrarem dos fardos que haviam adquirido em suas vidas, as três amigas comprometeram-se com a tarefa de se interrogarem sobre suas piores experiências. Rahel perguntou, então: vocês conheceram a decepção amorosa? As outras duas desabaram em lágrimas, e as três aliviaram esse fardo de seus corações. Rahel perguntou em seguida: vocês conheceram a deslealdade? A doença? A preocupação? A ansiedade? A cada pergunta, as mulheres respondiam ‘sim’ chorando e, novamente as três foram aliviadas de seus fardos. Enfim, Rahel perguntou: vocês conheceram a desgraça? Tão logo essa palavra foi pronunciada, fez-se um completo silêncio, e as duas amigas se afastaram de Rahel e lhe lançaram um olhar estranho e perturbado’. “Então Rahel soube que estava completamente só e que esse fardo não podia ser tirado de seu coração. Aí então ela acordou”. Esse é um dos sonhos de Rahel, relatado por Hannah Arendt no capítulo 8 do livro *Rahel Varnhagen – a vida de uma judia alemã na época do romantismo* (1958), intitulado “Dia e noite” (p. 119-120). Aqui o relato foi condensado e modificado pela própria Arendt. Transcrito do perfil que ela desenha no texto: “Stefan Zweig – os judeus no mundo de ontem” (1943) (Cf. Arendt, *Escritos judaicos*, 2016, p. 551)

como um fenômeno único que Arendt narra a vida de Rahel. Ao se perguntar em que consiste o fato que bloqueia ou destrói as possibilidades de integração dos judeus na Europa, ela procurará “compreender” a história do judaísmo e a recusa de Rahel de sua judaicidade. Relevando a queixa de Rahel, que deplora a “infâmia de seu nascimento”, Arendt interpreta esse destino, moldado no romantismo e na história alemã, sob o ângulo de uma “tragédia da assimilação”. Com efeito, os judeus puderam escapar do judaísmo pela conversão; mas da qualidade de judeus não havia escapatória. O judaísmo teria que ser substituído pela qualidade de judeu, pois o produto da conversão, não é a mudança, mas a perda de qualidade. Do outro lado da conversão espreita um vazio, não outra identidade. O convertido perde sua identidade sem adquirir nada em troca. “Em uma sociedade que é, em seu conjunto, antissemita - Arendt escreve - só é possível assimilar-se, assimilando-se também ao antissemitismo” (1994, p. 195) No livro *O gênio feminino* (2002), sobre Hannah Arendt, Julia Kristeva se refere a Rahel para mostrar “o sentido de um exemplo”.

“Não um ‘caso’ que ilustra um conceito abstrato, mas um indivíduo ou um evento que suscitam a imaginação. O exemplo é o particular que encerra em si mesmo um conceito ou uma regra geral [assim: São Francisco, Jesus de Nazaré ou Napoleão]. A validade do exemplo ficará limitada àqueles que têm [de Jesus de Nazaré, por exemplo] uma experiência pessoal, seja na qualidade de contemporâneos, seja enquanto herdeiros dessa tradição histórica particular” (Kristeva, 2002, p. 57).

Nesse sentido, se uma boa parte dos conceitos das ciências históricas e políticas têm uma natureza restrita é porque eles têm sua fonte num evento histórico particular e se se propõe a torná-lo exemplar (como faz Kristeva) significa a possibilidade de “captar no particular o que vale para-além da unicidade do evento. A vida de Rahel, transformada nesse sentido em um ‘exemplo’, passa a ser um verdadeiro *laboratório* do pensamento político enraizado na experiência” (Kristeva, 2002, p. 57).

Kristeva interroga: “como agir como cidadã sem trair o judaísmo? Ser mulher e judia: não perder a si mesma, mas tampouco perder os seus? Separar-se da cultura das Luzes, da filosofia de inspiração romântica, da atração alemã, de si própria? Hannah Arendt consegue esse renascimento cortando amorosamente a carne...de uma outra” (p. 62) e vai responder ao mundo como judia até o fim da vida, não em virtude de sua participação em uma religião, mas judia “de nascimento”. Nas palavras dela própria:

“Ser uma judia pertence, para mim, aos fatos incontestáveis da minha vida e jamais tive o desejo de alterar ou renunciar aos fatos desse tipo. Existe algo como uma gratidão fundamental por tudo que é como é; por tudo o que foi *dado* e não *feito*;

por tudo o que *physei* e não *nomos*. (Arendt, 2016, p. 757)⁶⁷

O nascimento aqui não está sendo encarado como um dado puro do Ser, mas revela a aparição de uma *novidade* no seio da pluralidade que constitui a condição humana. E assim chegamos à arte da narrativa de revelar um “quem”. Contar a vida de Rahel foi um ato essencial para dar-lhe um sentido. Ocorre que, após ter valorizado a arte de narrar, a biógrafa a negligencia, não somente porque as narrativas de Rahel

“possivelmente medíocres” seria um “jogo desesperado”, porém, mais fundamentalmente, porque a narrativa somente, por mais brilhante que seja, não teria como salvar uma vida [...]. Não basta ser um exemplo: é necessário, também, poder sê-lo para qualquer um. A narração conta mas a ação vence. (Kristeva, p. 74)

Será preciso encontrar um discurso, uma *lexis* que possa responder à pergunta: “Quem és?”, pergunta implicitamente dirigida a todo recém-chegado com respeito a suas ações tanto quanto a suas palavras. Estar pronto para arriscar a revelação. Tal seria a primeira condição política da “revelação”: manifestar *quem* eu sou, e não o *que* eu sou, na prova aflitiva do embate agonístico, uma vez que é no seio da rede de relações humanas que se definirá o que escapa do comum, o que é extraordinário, o que é grande e radioso. A arte da narrativa, cito Kristeva,

reside no poder de condensar a ação em um intervalo exemplar, de extraí-la do fluxo contínuo e de revelar um “quem [...]”. A narrativa assume ela própria, valor de revelação, pois a manifestação de ‘quem’ se opera de maneira oracular [...]. O sinal é condensado, lacunar, fragmentário: ele lança a ação infinita da interpretação (p. 77).

Uma tal narrativa, destinada ao *inter-esse* político, está inserida na ação e só poderia como tal se manifestar tornando-se ela própria, ação: mostrando-se e agindo como *palavra viva*, como no teatro. Arendt exige, por sua vez, “o gestual teatral como *modus operandi* da narração ótima, e desde a época arcaica essa *narrativa trabalhada* paira sobre o projeto de um espaço público feito de singularidades partilháveis” (Kristeva, p. 78). Rahel é uma biografia, mas certamente não um tipo facilmente classificável. Não é bem o que afirma seu subtítulo, ‘a vida de uma judia’, mas a vida de um pensamento pensado por uma judia. Para a biógrafa de Hannah Arendt, Elizabeth Bruehl (1997, p. 92) “da maneira que [Arendt] o escreveu, o livro é o relato de uma

⁶⁷ Trecho da carta a Gershom Scholem, de 20 de julho de 1963, em resposta à controvérsia sobre Eichmann. Na carta de Scholem, “ele questiona sua formação intelectual e política alemã, sua identidade judaica e sugere que falta a ela, ‘amor pelo povo judeu’[...]. Ele a acusa de empregar meros ‘chavões’ ou ‘slogans’ em sua ‘tese’ sobre a banalidade do mal. Na carta Scholem, Arendt responde e desenvolve estas acusações. Cf. A controvérsia Eichmann - Uma carta a Gershom Scholem. In: *Escritos judaicos* (2016, p. 755-763).

mulher do século XX sobre a busca de uma mulher do século XVIII por uma pátria da amizade”.

As trajetórias de Arendt e Rahel distinguem-se radicalmente, ainda que ambas tenham sido vítimas de um preconceito atrelado à condição de nascimento e terem sofrido as consequências da hostilidade de seus contemporâneos. Pela via da assimilação, Rahel não conseguiu “escapar do judaísmo”. Arendt, por sua vez, buscou compreender a história judaica por meio da narração de diferentes formas de abertura ao mundo e do modo como os indivíduos judeus assumiram sua relação com esse mundo que os/as expulsou. Ao contar a história de Rahel, Arendt se comprometia com um processo de autocompreensão coletiva e redefinia a sua identidade como mulher judia e alemã. Não só o livro *Rahel...*, mas todos os seus ensaios sobre a questão judaica, quando tomado juntos, representam uma compreensão coerente, poderosa e não conformista, do que significa ser uma judia no mundo moderno.⁶⁸

Há de se considerar, por fim, a complexidade metodológica envolvendo a história que Arendt conta sobre a vida de Rahel e à maneira como nossa biógrafa se aproxima da narrativa de Varnhagen para compreender a sua própria condição de pária. Nesse sentido, podemos extrair dessa história questões epistemológicas e políticas que a um só tempo podem subsidiar os debates feministas em nosso tempo. Como sublinha Léa Tosold (2017, p. 2-3), ao se tratar de uma narrativa contextualizada e corporificada “torna-se possível evidenciar [...] a relação intrínseca entre método e produção de conhecimento, bem como a forma com que as dimensões individual e coletiva, longe de constituírem polaridades mutuamente excludentes, encontram-se mutuamente imbricadas”.⁶⁹

2.2.1- Rosa Luxemburgo (1871-1919): “*Vive la petit différence*”!

As ideias [de Rosa Luxemburgo] pertencem a todos os lugares em que se ensine seriamente a história das ideias políticas.

Hannah Arendt
(1987, p.55)

⁶⁸ “Hannah Arendt não se limitou a conceber e celebrar o pária judeu como um tipo humano, ela o representou em sua vida e pensamento. Como uma pária consciente comprometida, apesar de crítica, tanto com sua herança judaica quanto com sua herança europeia, seu projeto intelectual como um todo foi fundado na problemática da judaicidade no mundo moderno. Distinguindo judaicidade - um dado existencial do qual não se pode escapar - e judaísmo - um sistema de crenças que se pode adotar ou rejeitar - ela veementemente aceita um e rejeita o outro. Ao fazê-lo, ela tornou-se uma rebelde em meio a seu próprio povo e coloca a experiência judaica moderna no centro de sua crítica à sociedade moderna” (Feldman, 2016, p. 61-62).

⁶⁹ Voltaremos a essa questão no “Epílogo - por um feminismo crítico e autocrítico”.

Em 1970, Hannah Arendt concedeu uma entrevista ao escritor alemão Adalbert Reif⁷⁰, na qual os temas discutidos giram em torno de política e revolução. Quero me ater à última pergunta do entrevistador que parte de um trecho extraído de outro ensaio de Arendt - *Da violência* -⁷¹ no qual ela diz: “nenhuma revolução foi capaz até agora de abalar [o] conceito de estado” (1999, p. 197). O entrevistador então pergunta: “que outro conceito de estado você tem em mente?” A resposta de Arendt é longa e o que me interessa aqui é considerar como ela se posiciona frente à pergunta que começa justamente dizendo o que ela tem em mente: “não é tanto um conceito diferente de estado, mas a necessidade de mudar este”. Naturalmente, Arendt retoma suas análises do livro sobre a revolução e diz que no bojo das revoluções do século dezoito, identificou rudimentos de uma nova forma de governo.⁷² Com efeito, os conselhos aos quais ela se refere pereceram, foram destruídos pela máquina partidária⁷³ mas, Arendt fala deles de forma entusiasmada, ao responder a pergunta. Trazer à lembrança essa entrevista e meu texto sobre o estatuto do sistema de conselhos no pensamento de Hannah Arendt, como vou mostrar adiante, faz uma conexão direta com minha leitura da resenha escrita por ela em *Homens em tempos sombrios* sobre Rosa Luxemburgo (1871-1919), revolucionária judia polonesa assassinada em Berlim em janeiro de 1919, no decorrer da Revolução Alemã.

Se Arendt se entusiasma ao falar dos conselhos na entrevista, não é menor seu entusiasmo na resenha que faz da biografia de Rosa, escrita por J. P. Nettl, em 1966 e publicada na *The New York Review of Book*. Arendt saúda o biógrafo dizendo que “foi um golpe de gênio” da parte dele escrever essa biografia, considerando que a biografia definitiva, ao estilo inglês - como ela assinala -, é um gênero da historiografia muito admirado por retratar as vidas de grandes estadistas e não é o caso de Rosa. Como o sr. Nettl poderia ter êxito escrevendo sobre a vida de uma mulher que “tornou-se a figura mais controversa e menos compreendida do

⁷⁰ A entrevista compõe o conjunto de ensaios publicados na coletânea *Crises da república* intitulada “Reflexões sobre política e revolução – um comentário” (1999, p. 173-201).

⁷¹ Ensaio publicado na mesma coletânea *Crises da república*.

⁷² Arendt completa: “[...] Todo grande levante desenvolveu realmente rudimentos de uma forma completamente nova de governo, que surgiu, independente de todas as teorias revolucionárias precendentes, diretamente fora do curso da revolução em si, isto é, fora das experiências de ação e fora do desejo resultante dos atores em participar do ulterior desenvolvimento dos assuntos públicos. Esta nova forma de governo é o *sistema de conselho*”. (p. 199; o itálico é meu)

⁷³ Fiz referência a esses conselhos no segundo capítulo (p. 39, nota 48). Reporto-me também ao artigo que escrevi sobre esse tema, publicado na Revista *Philosophos*, no qual aponto que “uma das possibilidades de interpretação do apreço de Arendt pela *res publica* faz-nos pensar em uma forma de governo que, potencialmente, seja capaz de estimular os cidadãos ao exercício da liberdade pública. Essa forma de governo, baseada no sistema de conselhos, constitui, segundo Arendt, a “verdadeira” república, que, embora tenha surgido no bojo de um dos ramos da tradição revolucionária, foi destruída pela burocracia do estado e pelas máquinas dos partidos. Trata-se de evocar aqui o potencial ainda pouco conhecido do princípio de organização desses espaços de liberdade, que brotam da própria experiência da ação política”. Para mais referências ver: <<https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/3704>>.

movimento da esquerda alemã”? Arendt revela sua surpresa com a escolha do sr. Nettl e por lançar luz sobre o período crucial do socialismo europeu, nas últimas décadas do século dezenove até o fatídico dia de janeiro de 1919, quando Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht, os dois líderes da *Spartakusbund*, o precursor do Partido Comunista Alemão, foram assassinados em Berlim.

Se a tarefa do sr. Nettl, “bastante difícil, era a de recuperar [Rosa Luxemburgo] para a vida histórica” (p. 39), minha tarefa aqui é mostrar o quanto o pensamento político de Arendt é tributário das ideias de Rosa, e não só, pois a admiração que nossa pensadora tem por ela diz muito de si mesma, pois há entre as duas uma convergência no que diz respeito à personalidade de Rosa que era tão “autoconscientemente uma mulher”! (p. 46). Rosa, assim como Arendt, não aderiu ao movimento de emancipação das mulheres pelo qual, por convicções políticas, todas as outras mulheres de sua geração foram irresistivelmente atraídas. As convicções de Arendt, no entanto, fazem com que ela escreva o que pensa a respeito: “frente à igualdade das sufragistas, [Rosa] poderia ser tentada a replicar: *Vive la petit différence*” (p. 46).⁷⁴

A afinidade de Arendt com Rosa é realçada por Elisabeth Young-Bruehl no relato que faz de um episódio que remonta à infância de Arendt. Ela conta que, embora o círculo de Martha, mãe de Arendt, se opusesse ao grupo dos espartaquistas (precursores do Partido Comunista Alemão), ela era uma ardente admiradora de Rosa Luxemburgo e apoiou a rebelião em Königsberg que provocou uma greve geral na primeira semana de 1919. Enquanto a mãe e a filha de onze anos corriam pelas ruas, Martha gritou para Arendt: “Preste atenção, este é um momento histórico!” (Young-Bruehl, 1997, p. 46).⁷⁵ Quanto à história do declínio e da queda do Partido Comunista Alemão, Arendt a ouviu de seu marido, Heinrich Blücher, um antigo espartaquista, com quem aprendera a ter uma imagem clara daquilo que uma revolução não poderia prescindir: conselhos locais, espontaneamente organizados (*Räte*), sem o controle dos conselhos dos partidos. Nos estágios iniciais da Revolução Alemã, os Räte foram decisivos, mas ficaram esquecidos à medida que a revolução se desenrolava.

Mas, falemos da participação de Rosa na Revolução Russa (a primeira, em 1905) e de sua percepção dessa experiência. Arendt diz em seu ensaio que foi preciso quase uma década

⁷⁴ Lembremo-nos como Arendt se apresenta ao público no discurso proferido em Copenhague, em 18 de abril de 1975, na ocasião em que lhe foi conferido o Prêmio Sonning (poucos meses antes de sua morte): “Sou, como sabem, uma *judia feminini generis*, como podem ver...”. Cf. “O grande jogo do mundo”. *Hannah Arendt: A dignidade da política – ensaios e conferências* (1993, p. 170).

⁷⁵ A biógrafa de Arendt lembra ainda que Rosa tentou convencer sua amiga Clara Zetkin, uma ardorosa militante pelos direitos femininos, de que a opressão das mulheres, como a opressão dos judeus, seriam superadas com o advento do verdadeiro socialismo. Arendt, por sua vez, “sem defender o socialismo ou qualquer outro programa, pensava que os assuntos femininos deveriam ser parte de uma luta política mais ampla” (Young-Bruehl, 1997, p. 100).

para que ela percebesse que a preocupação exclusiva do “grande” Partido Alemão era “com o crescimento da organização do Partido” (p. 52) e não um envolvimento com o mundo em geral. Foi aí que, obstinadamente, após 1910, ela desenvolverá um programa para preservar “a própria fonte do espírito revolucionário [que] estaria condenada a se exaurir”. Recusando-se a “passar sua vida numa seita”, Rosa reafirma seu compromisso com a revolução, por uma questão moral. E o que significava para ela esse compromisso moral? Arendt escreve:

Permanecer apaixonadamente engajada na vida pública, nos assuntos civis e nos destinos do mundo. Seu envolvimento com a política europeia, afora os interesses imediatos do proletariado e, portanto, totalmente além do horizonte de todos os marxistas, aparece da forma mais convincente em sua reiterada insistência sobre um ‘programa republicano’ para os partidos russo e alemão”. (p. 52)

A Revolução Russa eclodiu sem qualquer programa e o mesmo viria a acontecer na Alemanha e na Áustria. Foi a questão republicana que a separou de seus camaradas russos, poloneses e alemães. Neste ponto, ela estava completamente isolada, mas esse isolamento começou antes “em sua ênfase sobre a necessidade de liberdade não só individual, mas pública, em todas as circunstâncias” (p. 52). Com efeito, no livro *A revolução russa*, Rosa escreve:

Liberdade somente para os partidários do governo, somente para os membros de um partido - por mais numerosos que sejam -, não é liberdade. Liberdade é sempre a liberdade daquele que pensa de modo diferente. Não por fanatismo da ‘justiça’, mas porque tudo quanto há de vivificante, de salutar, de purificante na liberdade política depende desse caráter essencial e deixa de ser eficaz quando a “liberdade” se torna um privilégio”.⁷⁶

Rosa aprendera com a Revolução Russa a “natureza da ação política”. Arendt, por sua vez, saúda o sr. Nettl por ter considerado esse aprendizado “corretamente como sua mais importante contribuição para a teoria política” (p. 53). Ora, não é curioso que a “natureza da ação política” talvez seja também uma importante contribuição de Arendt para a sua teoria política? Vale notar também que no livro *Da revolução*, publicado em 1963, Arendt faz um comentário acerca do que ela chamou de “panfleto”, referindo-se ao livro de Rosa sobre a Revolução Russa e aponta que ao escrever seu “panfleto” há mais de quatro décadas, Rosa não poderia prever os

⁷⁶ Isabel Maria Loureiro traduziu esse livro, escreveu a introdução e inseriu as notas de rodapé. Ela conta que o livro *A revolução russa* foi escrito por Rosa no seu terceiro ano de prisão, mais precisamente em setembro de 1918 e que “as idéias expostas nessa brochura foram usadas durante muito tempo pela social-democracia contra o comunismo, e até recentemente - quando a oposição protestava contra o governo na Alemanha oriental - fazia-o, usando como *slogan* a famosa formulação: “liberdade é sempre a liberdade daquele que pensa de modo diferente”. Frases pinçadas aqui e ali acabaram, muitas vezes, por reduzir Rosa Luxemburgo a uma liberal. Que ela nunca foi”. A citação que utilizo é uma “observação [feita por Rosa] na margem esquerda, sem indicar o lugar de inserção” (1991, p. 91, nota 45).

horrores do regime totalitário de Stalin. Arendt enaltece suas palavras proféticas de advertência contra a supressão da liberdade política e, por via de consequência, da vida pública.⁷⁷

Muitos paralelos podem ser feitos entre Rosa e Arendt. Ambas foram figuras controversas. Rosa não foi compreendida pelo movimento da esquerda alemã. Arendt, por sua vez, enfrentou a incompreensão da comunidade judaica, com a publicação de seu livro sobre o julgamento de Eichmann. Os “velhos clichês da ‘mulher briguenta’, uma ‘romântica’ que não era nem ‘realista’ nem ‘científica’ (é verdade que sempre esteve fora do passo) e cujas obras, principalmente seu grande livro (*A acumulação do capital*, 1913), só receberam indiferença” (Arendt, 1987, p. 41). Igualmente, Arendt enfrentou a indiferença, a hostilidade dos meios acadêmicos da época contra as mulheres - e ainda por cima judias - quando tentou fazer com que os tribunais alemães reconhecessem a biografia de Rahel como tese universitária de *habilitation*⁷⁸. Arendt não sofreu com a indiferença de Heidegger que recebeu seu livro *A condição humana* e se manteve em silêncio? Voltemos a Rosa. Ela não era uma marxista ortodoxa “e de fato tão pouco ortodoxa que até se pode perguntar se, afinal, era marxista” (p. 41). Não encontramos aqui um ponto de convergência entre as duas pensadoras? A biógrafa (Young-Bruehl, p. 267) conta que, “em Berkeley, como antes em Princeton, Arendt sentia-se tão isolada entre as ‘panelinhas e facções’ como Rosa Luxemburgo se sentira entre as alianças multiformes no SPD alemão”.⁷⁹

Duas observações são necessárias antes de terminar essa seção. A primeira, vinda da biógrafa de Arendt que, a nosso ver, é correta: “a preocupação de Arendt com a ação política talvez não fosse tão profunda se não tivesse conhecido e desposado um animal muito político: Heinrich Blücher” (Young-Bruehl, p. 13). A outra, da própria Arendt (p. 55), que termina seu ensaio sobre Rosa Luxemburgo naquele tom que lhe é peculiar, com um misto de esperança e gratidão. E nós também.

É de se querer acreditar que ainda há esperanças de um reconhecimento tardio de quem foi e o que fez Rosa, e de se esperar que finalmente encontre seu lugar na educação dos cientistas políticos nos países do Ocidente. Pois o sr. Nettl tem razão: ‘Suas ideias pertencem a todos os lugares em que se ensine

⁷⁷ “[...] sem total liberdade de imprensa e de associação, sem um livre debate de opiniões, a vida se esvai em todas as instituições públicas, e se transforma numa mera aparência de vida, na qual apenas a burocracia permanece como elemento ativo. A vida pública aos poucos adormece, apenas um pequeno grupo de líderes partidários, dotados de uma energia inexaurível [...], dirige e governa. Entre esses, na verdade, apenas um número ainda mais reduzido de figuras de proa exerce a liderança, enquanto uma elite da classe trabalhadora é convidada, de tempos em tempos a [...] aplaudir os discursos dos líderes e a aprovar unanimemente as resoluções propostas - no fundo, portanto, apenas uma questão de conluio”. (Luxemburgo *apud* Arendt, 1988b, p. 253).

⁷⁸ Cf. registro de Kristeva (2002, p. 61).

⁷⁹ Vale registrar também que esse ambiente fez com Arendt comesse a se perguntar “se as universidades americanas poderiam, dada a sua estrutura e atmosfera, oferecer o espaço adequado para seu trabalho e para a teoria política em geral” (Cf. Young-Bruehl, p. 267).

seriamente a história das ideias políticas’.

2.2.2 - Isak Dinesen (1885-1963): a contadora de histórias que “sabia o que estava fazendo”

Um dos indícios mais claros da recepção de Isak Dinesen, pseudônimo da escritora dinamarquesa Karen Blixen, na obra de Arendt, aparece logo na epígrafe de *A condição humana*: “Todas as mágoas são suportáveis se as colocamos em uma estória [story] ou contamos uma estória sobre elas” (2020, p. 217), atribuída a Isak Dinesen. Arendt não cita a fonte e o primeiro impacto que temos ao ler essa epígrafe é ver uma escritora que se autodenomina “uma mera contadora de histórias” dando o tom do capítulo V - *Ação*, talvez o mais importante do livro. Lynn Wilkinson (2004, n. p.) expressa também sua estranheza com o fato de as/os leitoras/es de Arendt e Dinesen procurarem em vão a citação/epígrafe de Arendt nas obras publicadas da escritora dinamarquesa e nos dá uma pista. “A fonte provável é uma entrevista por telefone publicada no The New York Times Book Review em 3 de novembro de 1957”.⁸⁰

Eis as duas perguntas da entrevista concedida por Dinesen a Bent Mohn:

- (i) *Você escreveu sobre pessoas dos séculos XVIII e XIX - não gostaria de escrever sobre pessoas de 1957, vivendo em casas geminadas com rádio e TV?*

Dinesen responde: Devo dar a impressão de que não quero escrever sobre meus próprios contemporâneos. Mas, para mim, é como se as pessoas de 1957, se retraíssem diante da história. Você pode colocá-las em uma novela, repleta de observações acerca das emoções humanas e também do inconsciente, mas tenho a impressão de que simplesmente não funcionam dentro de uma narração. E eu não sou uma romancista, nem mesmo uma escritora; sou uma contadora de histórias. Um dos meus amigos disse sobre mim que acredito que *todas as tristezas podem ser suportáveis se você as transformar em uma história ou contar uma história sobre elas*, e talvez isso não seja totalmente falso. Para mim, *a explicação da vida parece ser sua melodia, seu padrão*, e sinto que na vida há uma fantasia infinita, verdadeiramente inconcebível. (os itálicos são meus).

- (ii) *Você concebe então sua própria vida como um relato?*

Dinesen responde: Sim, suponho que sim, mas em um sentido que somente eu posso captar. E, depois de tudo, o relato ainda não terá acabado de todo!" (Brundbjerg *apud* Wilkinson, 2000, n.p.)

A menção a Isak Dinesen n’*A condição humana* não se reduz à epígrafe. Duas outras referências são feitas a ela.⁸¹ O que nos interessa aqui, porém, é compreender a relação entre *A condição*

⁸⁰ A entrevista foi reimpressa em 2000 em uma coleção de entrevistas e palestras editada por Else Brundbjerg (*apud* Wilkinson, 2000, n.p.). Vale mencionar, no entanto, a observação feita por Sylvie Courtine-Denamy (2004, p. 24) segundo a qual a epígrafe pode ser encontrada no livro *Sete contos góticos*, de Isak Dinesen.

⁸¹ A primeira delas, no capítulo III, Trabalho, seção 15: “A privatividade da propriedade e da riqueza” (p. 139, nota 61) e a referência é um conto de Dinesen: “Converse at night in Copenhagen” (*Last tales*, 1957, p. 338); a segunda, no capítulo V, Ação, seção 29: “O homo faber e o espaço da aparência” (p. 257, nota 42). Nesta nota,

humana - livro hoje já considerado um dos clássicos da teoria política ocidental - e a obra da escritora Karen Blixen/Isak Dinesen. Além disso, desperta curiosidade a outra citação/epígrafe depois da de Dinesen. Essa, de Dante, em latim, na qual a história e as dores saem de cena para entrar a ação e o prazer que os agentes sentem quando agem.⁸² Qual a relação entre uma citação e outra?. No ensaio *Verdade e política* (1967)⁸³, no contexto de uma discussão sobre a relação entre contar histórias e a verdade na política - antes de repetir essa mesma citação que aparece n'*A condição humana* -, Arendt esclarece as dúvidas que levanto (1988a, p. 323; o itálico é meu). Apesar da extensão, vale a pena citar as passagens do parágrafo que, a meu ver, são fundamentais na interpretação arendtiana de Isak Dinesen

Aquele que diz o que é [...] sempre narra uma estória, e nessa estória os fatos particulares perdem sua contingência e adquirem algum sentido humanamente compreensível. É perfeitamente verdadeiro que “todas as desgraças podem ser suportadas se você as colocar em uma estória ou narrar uma estória a respeito delas”, nas palavras de Isak Dinesen, que não somente foi uma das maiores contadoras de estórias de nossa época, mas também - e ela foi quase única quanto a esse aspecto - sabia o que estava fazendo. Ela poderia ter acrescentado que também a alegria e a felicidade somente se tornam compreensíveis e significativas para os homens quando eles podem falar acerca delas e contá-las em forma de uma estória [...]. A função política do contador de histórias - historiador ou novelista - é ensinar a aceitação das coisas tais como são. Dessa aceitação, que também poderia ser chamada veracidade, surge a faculdade do julgamento que, novamente com as palavras de Isak Dinesen, “no fim teremos o privilégio de apreciar e reapreciar. É isso o que se nomeia Dia do Juízo” (Arendt, 1988a, p. 323).

O sentido de contar histórias é o recurso que Arendt encontra para fazer aflorar o significado do acontecimento em sua particularidade, por reconhecer a instabilidade e a provisoriade como sendo da natureza da verdade histórica. Nenhum esforço racional poderá recuperar fatos e eventos, que são muito mais frágeis do que axiomas ou teorias. Arendt sabe, porque vivenciou isso. Em Arendt, a fragilidade da ação é remediada pela perpetuação da memória na narrativa e a narrativa, por sua vez, “imita a imprevisibilidade da condição humana, reproduzindo poeticamente a contingência sem anulá-la.” (Birulés (2009, n. p.). Arendt insiste no caráter

Arendt cita o trecho de um conto de Isak Dinesen, “The Dreamers”, em *Seven gothic tales*, especialmente p. 340ss. Mais referências sobre os contos escolhidos por Arendt nessas seções, ver comentários no texto de Lynn R. Wilkinson, “Hannah Arendt on Isak Dinesen: Between Storytelling and Theory”. *Comparative Literature*, v. 56, n. 1, Duke University Press, 2004, p. 77-98.

⁸² Transcrevo a citação na íntegra: “Pois em toda ação o que é visado primeiramente pelo agente, quer ele aja por necessidade natural ou por livre arbítrio, é revelar sua própria imagem. Daí resulta que todo agente, na medida em que age, sente prazer em agir; como tudo o que é, deseja sua própria existência, e como na ação a existência do agente é de certo modo intensificada, resulta necessariamente o prazer (...). Assim, nada age, a menos que [ao agir] torne patente seu si-mesmo latente” (Dante *apud* Arendt, 2020, p. 217; sem referência da fonte).

⁸³ Arendt esclarece em uma nota que “esse ensaio foi ocasionado pela pseudo controvérsia que se seguiu à publicação de *Eichmann em Jerusalém*” (1988a, p. 282).

unificador da narrativa sem isolar ou definir os elementos que dão sentido ao heterogêneo - ações, paixões, circunstâncias, reviravoltas do destino. À luz dessas considerações, podemos nos concentrar na leitura de Arendt da biografia de Parmenia Miguel publicada em 1967: *Titania – a biografia de Isak Dinesen*.⁸⁴

Contextualizemos o título da biografia a partir do modo que Arendt escolhe para apresentar Dinesen. Já nas primeiras linhas ficamos sabendo que a baronesa Karen Blixen, para sua família era Tanne e para seu amante e seus amigos era Tania, “e [...] em parte ocultava, em parte mostrava sua autoria prefixando o seu nome de solteira o pseudônimo masculino ‘Isak’, aquele que ri” (p. 87). Ficamos sabendo também que Dinesen nunca quis ser escritora profissional e só aos quarenta e tanto anos começou a escrever profissionalmente e quase 50 quando seu primeiro livro foi publicado (*Sete contos góticos*). Arendt abre o ensaio com essa epígrafe: *Les grandes passions sont rares comme les chefs-d’ouvres* [As grandes paixões são raras como as obras primas] (Balzac). Com efeito, as perdas de Dinesen, de sua fazenda e do amante, no início dos anos 1930 implicaram “[n]uma espécie de exílio linguístico” (Winkison, 2004). Arendt, por sua vez, conta que, quando jovem, Dinesen escrevera em seu caderno de notas: “o orgulho é a fé na ideia que teve Deus ao nos fazer. Um homem orgulhoso é consciente da ideia e aspira a realizá-la.” E Arendt completa: “parece absolutamente claro que foi isso que ela tentou fazer, ‘realizar uma ‘ideia’ e antecipar o destino de sua vida tornando verdadeira uma velha história.”⁸⁵ (p. 96)

Em uma carta a Gertrud Jaspers Arendt conta: “li um livro maravilhoso. *Anedotas do destino*, de Isak Dinesen (ou Karen Blixen), uma grande contadora de histórias, uma grande dama, uma sábia anciã”.⁸⁶ Um ano após o falecimento Dinesen, Arendt contou a um amigo⁸⁷ sobre uma ocasião em que ela fora a Nova York. Eis um trecho da carta:

Esperava-se que ela lesse um de seus contos, mas não foi o que fez. “Ela veio, muito, muito velha, terrivelmente frágil, lindamente vestida; foi

⁸⁴ Diferentemente da biografia de Rosa Luxemburgo sobre a qual Arendt tece elogios e assinala sua concordância com o material selecionado pelo sr. Nettl, nesta, Arendt é severa em sua avaliação: “Seria generoso dizer que o texto é inqualificável e, embora cinco anos dedicados à pesquisa supostamente oferecessem ‘material suficiente ... para uma obra monumental’, quase nunca temos algo além de citações do material já publicado [...]. Os poucos fatos revelados pela primeira vez são tratados com uma incompetência piegas que poderia ser assinalada por qualquer revisor” (Arendt, 1987, p. 89).

⁸⁵ A primeira grande dor de Dinesen foi a perda de seu pai aos dez anos e o fato de ter cometido suicídio. Por isso, a história que planejara executar em sua vida pretendia realmente ser a sequência da história de seu pai. Uma história de perda de um grande amor que tivera antes do casamento e que morreria subitamente aos vinte anos de idade. Essa história, quem contou a ela, foi seu próprio pai. Quanto ao suicídio, uma tia sugeriu posteriormente “que ele nunca conseguira se recuperar da perda e que seu suicídio era o resultado de sua dor incurável” (p. 96).

⁸⁶ Carta 233, de 16 de novembro de 1958, edição inglesa da correspondência de Arendt (1993, p. 359). Cf. RELLO, E. C., 2016, p. 175.

⁸⁷ Carta endereçada a Richard Wandschneider em 16 de julho de 1964, Library of Congress (Cf. Young-Bruehl, 1997, p. 39).

conduzida a uma espécie de cadeira renascentista, serviram-lhe vinho e então, sem nenhum papel, começou a contar histórias do livro *Entre dois amores* (*Out of Africa*), quase palavra por palavra da forma como está impresso. A audiência, composta de jovens, ficou impressionada ... Ela era como um espectro de Deus sabe onde e quando. E ainda mais convincente do que no livro. Também: uma grande dama.

Em outra carta de 16 de dezembro de 1968⁸⁸, Mary McCarthy escreve a Arendt tecendo comentários sobre o livro *Homens em tempos sombrios* que acabara de ser publicado. Ao mencionar os ensaios que mais apreciou, incluiu o de Isak Dinesen, sem comentários. Abro um parêntese para reproduzir mais um trecho de uma carta entre essas duas amigas. De Hannah para Mary:

Gostaria que você escrevesse sobre o que nas pessoas faz com que queiram uma história. O fato de contar histórias. Vidas comuns de pessoas comuns. Não se pode dizer como a vida é, como a sorte ou o destino trata as pessoas, a não ser contando a história [...]. A própria vida é cheia de histórias.⁸⁹

Uma amiga encorajando a outra a escrever/contar histórias. É inevitável não relacionar esse fragmento com as histórias de Isak Dinesen, neste gesto, expressão do desejo de Hannah de incluir Mary, uma amiga com quem correspondera por 26 anos! (1946-1975), uma escritora de peso a quem Arendt exortará para que comece a “contar histórias” e assim, podemos imaginar, ela viria a ser incluída no rol das outras três que escolhera biografar: Raehl; Rosa, Karen. Um gesto pleno de significado se relacionamos o que Hannah diz nessa carta de 1971 - um ano antes de sua morte - com o que ela escrevera em 1968 (p. 88) no ensaio sobre Dinesen.

Tudo que [ela] precisava para começar [uma história] era a vida e o mundo, praticamente qualquer tipo de mundo ou ambiente; pois o mundo está cheio de histórias, de acontecimentos e ocorrências e eventos estranhos, que só esperam ser contados...”

⁸⁸ Cf. *Entre amigas - A correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy* (1949-1975), 1995, p. 218.

⁸⁹ Idem. Carta de 12 de junho de 1971, p. 279.

INTERMEZZO⁹⁰

Hannah Arendt e os feminismos: distanciamentos, aproximações, disseminações

✓ “Ela não era uma de nós”⁹¹ ou ler Arendt como precursora de um feminismo político?

Remonta ao final dos anos setenta e princípios dos anos oitenta do século XX as primeiras interpretações feministas da obra de Hannah Arendt.⁹² As feministas norte-americanas se acercaram de sua obra - especialmente *A condição humana* - com o propósito de encontrar uma posição favorável aos interesses das mulheres e um pensamento que oferecesse subsídios à teoria que propugnava uma emancipação dos tradicionais laços e espaços simbólicos que o patriarcado, como sistema de dominação, havia atribuído às mulheres. O resultado não poderia ser mais decepcionante. As considerações sobre a condição das mulheres se reduzem a duas ou três notas de roda pé, Arendt não questionava os traços patriarcais do pensamento ocidental, reproduzia a tradicional cisão entre público e privado e aceitava o confinamento das mulheres no âmbito privado e sua exclusão da esfera pública. Essas primeiras interpretações dão a entender que Arendt era uma antifeminista e que seria impossível uma aproximação ou uma conciliação com o pensamento feminista.

Vejamos a crítica de Adrienne Rich (1979, p. 212):

Ao refletir sobre a questão das mulheres e do trabalho, recorri à *A condição humana*, de Hannah Arendt, para ver como uma importante filósofa política de nosso tempo, uma mulher muito respeitada no meio intelectual, abordou o tema. Achei seu ensaio esclarecedor, não tanto pelo que diz, mas pelo que ele é. A exclusão das mulheres da participação na *vita activa*, no "mundo comum", e a conexão disso com a reprodutividade, é algo de que ela não desvia o olhar, mas encara sem enxergar. Ler um livro como esse, escrito por uma mulher de grande espírito e erudição, pode ser doloroso, porque incorpora a tragédia de uma mente feminina nutrida por ideologias masculinas. Na verdade, a perda é nossa, porque o desejo de Arendt de compreender questões morais profundas é o tipo de preocupação que precisamos para construir um mundo comum que seja mais do que um simples "estilo de vida".⁹³

⁹⁰ *Intermezzo*, tal como está dicionarizado, é uma palavra italiana que significa interlúdio ou intervalo e refere-se a uma composição musical curta que aparece entre partes maiores, como entre atos de uma ópera, ou a um movimento curto, entre atos de uma peça teatral.

⁹¹ Arendt “no es una de las nuestras”. Fina Birulés reproduz aqui o *slogan* que já se tornou célebre: “lo personal es político”, referência ao feminismo da segunda onda (Birulés, 2015, p. 147).

⁹² Essas interpretações são encontradas em DIETZ, M. In: HONIG, B. (1995); DIETZ, M. In: SHANLEY, M.; PATEMAN, C. (1991); LANE, A. (1983); MARKUS, M. In: KAPLAN, G.T.; KESSLER, C.S. (1989), entre outras.

⁹³ No original: In reflecting on the issue of women and work, I turned to Hannah Arendt's *The Human Condition* to see how a major political philosopher of our time - a woman highly respected in intellectual circles - addressed the subject. I found her essay enlightening, not so much for what it says, but for what it is. The exclusion of women from participation in the *vita activa*, in the 'common world,' and its connection to reproductivity, is something she does not flinch from, yet stares at without seeing. Reading a book like this, written by a woman of great spirit and erudition, can be painful, for it embodies the tragedy of a female mind nourished by masculine ideologies. In truth,

A réplica de Seyla Benhabib (2000, p. 100) é digna de nota:

Quando abordamos o pensamento de Arendt a partir da nossa perspectiva atual e o examinamos do ponto de vista da sua identidade como judia alemã e como mulher nenhuma das seguintes atitudes seria suficiente: aquela que afirma que tal questionamento, particularmente no que diz respeito ao problema da feminilidade, é anacrônico e insensível aos próprios interesses históricos de Arendt; e aquela que aponta, como faz Adrienne Rich, que lemos a obra de Arendt "não pelo que ela diz, mas pelo que ela é". Isso implica que não podemos mais aprender nada com Arendt, que sua obra deixou de nos envolver, que podemos tratá-la como uma curiosidade sociológica e psicológica que exemplifica a "mente feminina identificada como masculina". Dada a enormidade da contribuição de Arendt para o pensamento político deste século, considero essa conclusão dogmática.

Certamente, *A condição humana* é uma obra que, em grande medida, se inspira na tradição grega da filosofia, razão pela qual as críticas feministas dos anos setenta se centraram na visão de uma Arendt nostálgica que busca recuperar a *polis* como modelo de comunidade política. Em meados dos anos oitenta, porém, outros aspectos de sua obra produzem um giro na interpretação e o que se busca investigar não é mais o que Arendt tem de feminista ou de antifeminista, mas o que ela tem a oferecer e qual a relevância do seu trabalho para os problemas teóricos que se apresentam ao feminismo nos nossos dias. Se nos anos setenta e oitenta, há uma rejeição à obra de Arendt, os anos noventa se distinguem pelo diálogo que com ela se estabelece.

O conceito de gênero, todavia, amplamente discutido pela teoria feminista desses anos,⁹⁴ não é a via pela qual se constrói o diálogo com Hannah Arendt. A questão sobre a qual vai mobilizar a teoria feminista se apresenta em termos de um novo paradigma, que se reflete em uma das expressões mais utilizadas pela filosofia política desses tempos: *as políticas da identidade*, relacionadas às lutas pelo reconhecimento de identidades - tanto pessoais como coletivas - e à situação daqueles grupos aos quais é negado o acesso à esfera pública por serem portadores de uma identidade diferenciada. Essa é a questão a partir da qual as interpretações feministas passam a recuperar uma Arendt sensível à construção das identidades nas sociedades modernas. Essas análises levam em conta os contextos de exclusão e marginalização no presente, o que supõe uma mudança na interpretação da obra de Arendt para interrogar não o referencial teórico grego subjacente à obra *A condição humana*, mas os escritos judaicos da autora para os quais se havia dado uma atenção menor.⁹⁵ São, portanto, nas margens de sua

the loss is ours, because Arendt's desire to understand profound moral questions is precisely the kind of concern we need to build a common world that is more than just a mere 'lifestyle.'"

⁹⁴ Como expoente da leitura crítica deste conceito, surge a influente obra de Judith Butler, *Gender Trouble - Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.

⁹⁵ O artigo de Ann M. Lane "The Feminism of Hannah Arendt". In: *Democracy*, 3, n. 3, 1983, analisa pela primeira vez o vínculo do conceito de "pária" com a teoria feminista. Dois trabalhos de Seyla Benhabib são importantes

teoria política que se descobre uma Arendt que parte de sua experiência como mulher judia e a coloca no centro de sua crítica à sociedade moderna.

Mesmo tendo se mantido distante de qualquer engajamento feminista, Arendt pode ser vista como uma pensadora precursora de um feminismo político na medida em que se propõe a repensar a própria condição da ação. A partir uma leitura mais atenta à trama conceitual de *A condição humana*, pensadoras feministas no Brasil e alhures têm sustentado a tese de que Arendt é uma pensadora precursora de um feminismo político não identitário, centrado na tríade ação-natalidade-pluralidade como categorias com o potencial de renovação do mundo comum. Os diálogos feministas com Arendt têm feito também um movimento no sentido de rever a relação entre a reivindicação social e a ação política, como é o caso de jovens mulheres pesquisadoras que, com ousadia, na contramão de uma parcela da literatura crítica, vêm defendendo que a distinção de Arendt entre o social e o político pode vir a ter sentido para pensar a condição das mulheres.⁹⁶

Ao compreender o poder como algo que se manifesta entre os que agem em comum, e não como uma propriedade que se exerce sobre outros, Arendt tem sido lida em uma chave relacional e não hierárquica de poder, compatível com a crítica feminista à dominação patriarcal. É nesse contexto de novas problematizações ético-políticas que o pensamento arendtiano começa a se tornar relevante, como é o caso do trabalho de Judith Butler.⁹⁷ O que segue são recortes selecionados (aos quais muitos outros poderiam ser acrescentados) para mostrar a recepção do pensamento de Arendt pelas pensadoras feministas.

referências: (i) La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres em la filosofía política de Hannah Arendt. BIRULÉS, Fina (compiladora). *Hannah Arendt - El orgullo de pensar*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2000 (pp. 97-115); (ii) “The Pariah and Her Shadow: Hannah Arendt’s Biography of Rahel Varnhagen” (cap. 1) In: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Sage, Thousand Oaks, 1996. O artigo de Jennifer Ring “The Pariah as a Hero: Hannah Arendt Political Actor”. In: *Political Theory*, v. 19, n. 3, 1991. Outros dois trabalhos examinam o conceito de “pária”, ainda que não sejam de uma perspectiva feminista: (i) “Le paria chez Hannah Arendt”, de Martine Leibovici. In: *Ontologie et Politique, Actes du Colloque Hannah Arendt*, Tierce, Paris, 1989; (ii) “O pária e o cidadão (sobre a teoria política de Hannah Arendt)” (cap. 7). In: *A condição política pós-moderna*, de Agnes Heller e Ferenc Fehér. RJ: Civilização Brasileira, 2ª ed. Tradução Marcos Santarrita, 2002, pp. 131-152.

⁹⁶ Ver o trabalho de Nathalia Rodrigues da Costa e Nádia Junqueira Ribeiro “Repensando a questão das mulheres a partir do pensamento político de Hannah Arendt”. *Cadernos de filosofia alemã*, v. 27, n. 1, jan.jun, 2022, p. 33-48; Ver também a tese de doutorado de Nádia Ribeiro Junqueira. “A distinção entre o social e o político em Hannah Arendt à luz da questão judaica”. Universidade Estadual de Campinas - Unicamp, 2022 (Tese de Doutorado).

⁹⁷ André Duarte, em um texto de 2016 - *Judith Butler e Hannah Arendt em diálogo* - avalia a recepção de Arendt no trabalho de Judith Butler, em especial os mais recentes nos quais ela vem refletindo sobre problemas éticos e políticos de nosso tempo. Eis seu relato: “Butler ressalta e valoriza duas ideias centrais de Arendt, as quais, por sua vez, ganham novo relevo ao serem integradas aos conceitos butlerianos de “precariedade” e de “performatividade”. Butler se interessa pela noção arendtiana de “pluralidade”, da qual a autora norte-americana deriva sua concepção da “co-habitação”, bem como sua crítica às políticas estatais de caráter genocida. Considero também que ela se interessa pela ideia arendtiana acerca do caráter performativo do agir e discursar coletivos, os quais instauram novos espaços e novas realidades políticas entre os agentes, para além das fronteiras institucionais da esfera pública formalmente constituída nos limites da representação” (Duarte, 2016, n. p.)

Bonnie Honig (1995) encontra na obra de Arendt elementos que a leva a formular a proposta de um feminismo agonístico, que reconhece o conflito e a diferença como forças constitutivas da política, além de fazer uma exortação para que a distinção arendtiana entre o público e o privado seja vista com outros olhos. Vejamos o que ela diz:

E se tomássemos a distinção arendtiana, tão firmemente encastelada, como se ela fosse uma linha traçada na areia, (...) como um texto clamando para ser contestado, aumentado, emendado? Por que não começamos por dispensar as metáforas geográficas e de propriedade em se tratando do público e do privado? E se tratássemos a noção arendtiana do espaço público não como um lugar específico, como a *ágora*, mas como uma metáfora para uma variedade de espaços, tanto topográficos quanto conceituais, os quais pudessem ocasionar a ação? (1993, p. 121)⁹⁸

Uma das vertentes do pensamento feminista contemporâneo, aqui representada por Cristina Muñoz (2006) tem se valido dos relatos e narrativas como “metodologia” de acesso, compreensão e conhecimento do “lugar” das mulheres e de suas experiências ao longo da “história”. A esse respeito, ela escreve:

Esses relatos nos mostram uma pluralidade de indivíduos singulares que privilegiam vozes marginais, transgressoras, heroicas, às vezes em seus pequenos gestos, histórias de amizade, de reconhecimento mútuo, histórias que podem ocorrer na esfera privada, mas que iluminam a pública, como a de Rahel Varnhagen [...]. O interesse agora é numa História construída em torno

⁹⁸ Uma observação: a nosso ver, Arendt não distingue um espaço do outro para ficar encastelado em lugares fixos, tal como Honig está lendo o texto de Arendt. N^o *A condição humana* Arendt é clara: “a *polis* não é a cidade-estado em sua localização física [...] e o seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam. ‘Onde quer que vás, serás uma *polis*’!” (Arendt, 1991, p. 211; a exclamação é nossa). A propósito, vale mencionar o que Richard Bernstein (2021, p. 102) diz a respeito: “Uma das concepções mais originais de Arendt é a ideia de espaços públicos. Os espaços públicos não existem naturalmente; eles precisam ser criados artificialmente por seres humanos”. Reportemo-nos também ao belo trabalho de Nádia Ribeiro (2022) sobre a questão social em Arendt e retenhamos dele sua leitura do modo como Seyla Benhabib enfrenta o problema da distinção entre o público e o privado em Arendt. Vejamos as considerações de Ribeiro (2022, p. 73) quando mostra que Benhabib, “pensa a *limitação* da distinção entre o público e o privado arendtiano, muito mais do que invoca sua completa *rejeição*. Se, de um lado, esta dicotomia entre público e privado serviu ‘para camuflar violência doméstica, molestamento de crianças e estupro marital’, por outro, para Benhabib, é imprescindível pensar a política a partir da distinção entre o público e o privado. Devemos a Hannah Arendt, diz Benhabib, o *insight* de que as duas esferas são interdependentes: o público é inconcebível sem o privado e vice-versa. Por isso, o trabalho da autora, em suas palavras, é com e contra Arendt porque: ‘devemos deixar para trás as contribuições das análises textuais e nos fazermos questões arendtianas e estarmos prontos para oferecer respostas não-arendtianas’. Para ela, este é o trabalho da teoria feminista: reconstruir a distinção entre o público e o privado” (Ribeiro, 2022, p. 73). Em nossa compreensão, essa reconstrução seria mesmo uma tarefa para o feminismo, não só da teoria, porque esta tarefa envolve também uma revisão de nossas práticas, no campo da política. Ainda em relação à postura de Arendt, desde o começo da década de 1930 (contexto no qual ela escreve seu texto sobre a emancipação das mulheres) até o final de sua vida, como sublinhou Fina Birulés (2015, p. 150), a resposta de Arendt à pergunta: “quem é você? Ela respondeu: ‘uma judia’. Esta resposta pode proporcionar algumas pistas sobre sua postura em relação ao ‘problema feminino’, como também seu tratamento da ação e do espaço público caracterizado por sua irredutível pluralidade”.

das pessoas, introduzir a vida mesma na História e ampliar seus horizontes (Muñoz, 2006, p. 252).

Em uma recente publicação na revista argentina de estudos arendtianos, *Pescadora de Perlas* (2024) - um dossiê sobre “Arendt e os feminismos” -, a pensadora catalã Fina Birulés escreve o artigo *El feminismo y Hannah Arendt: una navegación de cabotaje*. Eis o seu relato:

Minha aproximação dos textos de Arendt tem sido, para usar as palavras da filósofa feminista e notável arendtiana, Françoise Collin, semelhante à navegação costeira: uma viagem de porto em porto que segue a costa para se orientar e que implica afastar-se ligeiramente da costa para seguir os próprios ventos sem perder de vista o litoral. Em outras palavras, um legado é sempre heterogêneo em relação ao presente e sua suposta unidade, se existir, só pode consistir em nossa escolha de seus fios unificadores de sentido. As palavras herdadas de Arendt me permitiram entrelaçar minha preocupação com a ação, a subjetividade política e a compreensão do presente com o legado da experiência do “feminismo insurrecional” da década de 1970 e do último quarto do século XX. (Birulés, 2024, p. 26-27; a tradução é nossa)

O mesmo dossiê traz um texto da filósofa feminista Françoise Collin, de 1986, publicado originalmente como introdução da revista francesa *Les Cahiers du GRIF*, do qual extraímos essa passagem:

Se a reivindicação por direitos socioeconômicos foi a força motriz por trás das revoluções do mundo moderno, é possível que a reivindicação por direitos políticos seja a força motriz do mundo pós-moderno, do qual, até agora, lemos apenas seu lado negativo, “a era do vazio”, como dispersão individualista diante da ilusão moderna do coletivo. Ou, melhor dizendo, é possível que aí resida a oportunidade de considerá-lo em sua originalidade e de consolidá-lo. Nesse sentido, o feminismo não seria uma versão bastardizada de velhos problemas e velhas lutas, mas sim um laboratório para o novo. E isso não se deve ao fato de a mulher ser o futuro do homem, como já foi afirmado de forma um tanto romântica, mas sim porque a maneira como enquadramos a questão da mulher impõe uma mudança de pensamento e ação. Nisso, Hannah Arendt nos precede. (Collin, 2024, p. 146; a tradução é nossa)

O trabalho de Teresa Portas Pérez (2019, p. 164), por sua vez, ao explorar o alcance da teoria política de Hannah Arendt no âmbito da teoria feminista contemporânea e, mais especificamente, a influência do seu pensamento no contexto feminista espanhol, traz uma contribuição relevante à nossa discussão aqui, ao recorrer às análises de duas autoras - Jennifer Ring e Bat-Ami Bar On - que buscam justificar a ausência de uma tematização sobre gênero em Arendt para explorar o potencial que sua teoria política oferece ao feminismo.

Jennifer Ring analisa as consequências de se considerar gênero e judaísmo na obra de Arendt por meio de uma série de reflexões sobre como ela transgrediu o papel que lhe foi atribuído como uma “judia respeitável”. Bat-Ami Bar On enfatiza que Arendt, como mulher, tinha consciência de que não podia demonstrar qualquer sinal de fraqueza e oferece a todos nós um exemplo de

“autoridade”. Ela atribui o silêncio de Arendt sobre gênero às circunstâncias que a levaram irrevogavelmente a priorizar sua identidade judaica. Na visão de Bar On, tanto o judaísmo quanto a feminilidade são compreendidos por Arendt como condições históricas, e ela também considera suas respostas à questão judaica como aplicáveis à questão feminina. Esse compromisso ético-político é tão fundamental para o seu pensamento quanto o gênero o é para as teóricas feministas.⁹⁹

As considerações de Margaret Canovan na Introdução que escreve para a edição brasileira de *A condição humana* são dignas de nota, ao observar que, quando Arendt escreve, no prólogo deste livro, sobre a “ausência de pensamento como uma das mais notáveis características do nosso tempo e seu objetivo [referindo-se a Arendt] ao pensar em voz alta era seguramente encorajar o pensamento nos outros”. (p. LXI)

Hannah Arendt é acima de tudo a teórica dos começos [...]. Quando publicou *A condição humana*, em 1958, ela mesma lançou algo inesperado no mundo, e 40 anos mais tarde a originalidade do livro é tão impressionante quanto sempre foi [...]. Embora Arendt jamais tenha tentado angariar discípulos e fundar uma escola de pensamento, ela tem sido uma grande educadora, abrindo os olhos de seus leitores [e de suas leitoras] para novos modos de observar o mundo e os assuntos humanos (2020, p. L1; as intervenções são nossas).¹⁰⁰

“Ela não era uma de nós” ou ler Arendt como precursora de um feminismo político?. Assim começamos o mosaico aqui apresentado. E deixamos a última peça para compô-lo com as concepções da própria Hannah Arendt que, embora não tenha se detido na especificidade da condição das mulheres, encontramos no texto que escreve sobre a emancipação feminina em 1933¹⁰¹, o reconhecimento de que “a emancipação feminina, garantida em princípio, tem algo de

⁹⁹ Pérez recorre às seguintes obras para tecer sua análise: (i) BAR ON, B. A. (1996). “Women in dark times: Rahel Varnhagen, Rosa Luxemburg, Hannah Arendt and me”. In: L. May and Jerome Khon (ed.), *Hannah Arendt. twenty years later*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press. (ii) RING, J. (1997). *Political Consequences of Thinking, the: Gender and Judaism in the Work of Hannah Arendt*. SUNY Press.

¹⁰⁰ Cf. Introdução à 13ª edição (2020) de *A condição humana* em língua portuguesa

¹⁰¹ Acerca da posição que Arendt assume neste texto, recorro uma vez mais à leitura de Nádia Ribeiro (2022, p. 214-15) para esclarecer o contexto no qual Arendt compreende o processo de emancipação das mulheres. Vejamos a análise de Nádia: “Em *Introdução à Política* (1950), quando Arendt manifesta que a emancipação dos operários e das mulheres, em termos políticos, manifestou o aspecto mais revolucionário do Estado moderno (*O que é política*, Fragmento 3b, 1998, p. 75). Oito anos depois, em *A Condição Humana*, no entanto, mesmo sem negar os ganhos sociais dessa emancipação, a autora insiste na sua limitação, retomando um aspecto da questão levantado por ela em um breve texto de 1933, *Sobre a emancipação das mulheres* (em um momento no qual ela estava bastante ocupada com a temática judaica). Nesta resenha do livro de Alice Rühle-Gerstel, Arendt parece sensível ao fato de que as mulheres exercem uma dupla jornada de trabalho e constata que a igualdade formal de homens e mulheres, na prática, não se realiza. As mulheres sofrem com a desigualdade econômica com menores salários e com a desigualdade social porque são consideradas responsáveis por atividades como o cuidado com a casa e com a unidade familiar que, por exemplo, passa pela nutrição, educação e construção de laços sociais. Fica claro, neste texto de 1933, o reconhecimento por parte de Arendt da relação existente entre a entrada das mulheres na esfera pública a partir da emancipação e o problema de permanecerem responsáveis pelas tarefas domésticas e cuidados com a esfera privada. No entanto, ao questionar o alcance efetivo da emancipação das mulheres, Arendt questiona se a igualdade jurídica se concretiza também como igualdade de participação política. Reiterando a posição de A. Rühle-Gerstel em *Das Frauenproblem der Gegenwart: Eine Psychologische Bilanz* [O problema feminino da atualidade: um balanço psicológico], Arendt afirma com todas as letras que os papéis ambivalentes exercidos

formal. Pois, embora tenham os mesmos direitos jurídicos do homem, *as mulheres de hoje não têm o mesmo valor perante a sociedade*” (Arendt, 2008, p. 93; os itálicos são nossos). Nádya Ribeiro (2022, p. 215), por sua vez, interpreta corretamente a situação na qual nos encontramos: “apesar da igualdade jurídica, as mulheres seguem excluídas das deliberações políticas”.

Aos olhos de nossa pensadora, para alcançar objetivos concretos, o movimento precisaria entrar na arena política, como ela também reconhecerá que, no passado, a conquista do voto viera da ação política. Sua posição vai reverberar, mais tarde, na distinção que fará entre o social e o político em seu diagnóstico da era moderna, tão bem retratado na tese de Nádya Ribeiro Junqueira (2022). Há um elemento na crítica de Arendt ao movimento que faz todo sentido no nosso tempo. Ao sugerir que o movimento das mulheres deveria agir de forma coordenada com os objetivos de outros grupos políticos, Arendt estaria antecipando o que demoramos muito para aprender. E aqui, é inevitável não lembrar de Heloisa Buarque de Hollanda Teixeira e de seu texto *Falo eu, professora, 79 anos, mulher, branca e cisgênero*. O texto começa assim:

Tenho certeza de que não foi de repente. Se hoje fomos pegadas, aparentemente de surpresa, por uma torrente de discursos, experiências, ativismos interseccionais, radicais, LGBTQIs, binários, cis e outros; se apenas hoje se desdobram em cena aberta subjetividades, corpos, vozes, foi certamente porque a escuta dos movimentos sociais e culturais foi fraca. Fraquíssima (2018, p. 241).

O texto de Heloisa foi publicado no livro que ela própria organizou intitulado *Explosão feminista*, justamente para assinalar a “explosão do feminismo negro e do transfeminismo, os movimentos de maior impacto desse momento”, no seu ponto de vista (p. 242). Heloisa conclui que “é verdade que nenhum dos dois surgiu agora, mas foram os mais contundentes na articulação de suas demandas por reconhecimento legal e social, bem como na proposição de novos imaginários políticos” (p. 242).

socialmente pelas mulheres - o de dona de casa e o de trabalhadora assalariada - colocam em evidência um problema eminentemente político, o de que ‘as mulheres em tal situação não avançaram nas frentes políticas, que ainda são masculinas’”. O texto de Arendt “Sobre a emancipação das mulheres” compõe a coletânea *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* (2008, p. 93-95).

CAPÍTULO III

A MEMÓRIA DE UM TRABALHO, UM TESTEMUNHO COMO HERANÇA

*Às mulheres que permanecem vivas em minhas memórias e com as quais vivi o tempo da militância feminista. São mulheres construtoras, co-autoras desta memória-trabalho, refeita com o fio espesso das nossas vidas...*¹⁰²

4.1- De volta ao começo: o tempo da emergência do feminismo em Goiás

Um fenômeno político marcante do século XX foi, sem dúvida, o aparecimento das mulheres participando da esfera pública. Desafiando o sistema patriarcal vigente nas sociedades do Ocidente, o feminismo ressurgiu a partir da década de 1970 como uma das mais fortes correntes culturais renovadoras do nosso tempo e como uma inegável força política de contestação das estruturas de poder. Com a instituição pela Organização das Nações Unidas - ONU, da *Década da Mulher* (1975) e tomando como referência o programa de ação sob o título *Estratégias nacionais para acelerar a plena participação das mulheres no desenvolvimento econômico e social*, os governos que participam da Conferência Mundial na cidade do México naquele ano, assumem o compromisso de conceder alta prioridade a medidas legislativas e executivas para acelerar a participação plena e igual das mulheres em todos os setores da vida social, econômica, política e cultural de seus países.

É nesse contexto que emerge, no Brasil e no mundo, a institucionalização da luta das mulheres, a partir da criação de organismos governamentais que teriam o objetivo de investigar a situação da mulher nos Estados, propor legislação, definir uma política de prioridades e

¹⁰² Albineiar Plaza Pinto; Aldaíres Mota de Macêdo; Aldevina Maria dos Santos; Ângela Belém Mascarenhas; Ângela Café, Ângela Maria Gallina; Angelita Pereira de Lima; Consuelo Nasser (♥); Dalel Achkar Petrillo (♥); Denise Carvalho; Divina Paiva Siqueira; Edwiges Conceição Carvalho Correia; Eliane Borges; Elizabete Bicalho; Elaine Verschoore Ferreira da Costa; Eleuse Machado de Brito Guimarães (♥); Eliane Gonçalves; Eliane Silva; Eline Jonas; Gelva Costa; Glória Drummond (♥); Helba Zenun Brigagão (♥); Heloisa Helena Teixeira Amaral; Irene de Paiva; Isa Inácio; Joana D'Arc Aguiar de Souza; Joana Peixoto; Kemle Semerene Costa; Lenise Santana Borges; Linda Monteiro; Lúcia Helena Rincon Afonso; Lucilene Elias Quinta Cruzeiro; Mara Célia de Souza Lemos Vaz; Márcia Melo; Margareth do Espírito Santo; Maria Audízia Godinho da Silva; Maria Brasilmar Bezerra; Maria Célia Leão; Maria Dagmar Bezerra; Maria Dalva Mendonça Silva ("Dona" Dalva); Maria de Lourdes de Faria Alvim Wassermann; Maria Francisca Lima Feitosa ("Dona" Maria Feitosa); Maria Goreti Aleixo; Maria Helena de Oliveira Brito; Maria José Pereira Rocha ("Zezé"); Maria José Soares ("Zezé"); Maria Luisa Pinto Teixeira; "Dona" Maria Ramalho; Marília Guedes Vecchi; Marina Sant'Anna; Marise Monteiro Dias (♥); Mary Sônia Matos Valadares; Marylene Sobral Braga Viggiano(♥); Mona Bittar; Nadir Batista Cordeiro; Odete Ghannan; Olívia Vieira; Onaide Santillo; Raquel Norberto dos Santos; Rose Cruvinel; Rurany Ester Silva (♥); Sandra Rodrigues Cabral; Silvani Silva; Tânia Márcia Silveira; Telma Camargo da Silva; Terezinha Coelho Nunes (♥); Valdez de Castro Granja Campos; Vivianne de Araújo Almeida Vecchi; Zilda Fernandes Ribeiro (♥). Os "coraçõeszinhos" marcados à frente dos nomes foi a forma que encontrei de homenagear as que já morreram, mas, repito, permanecem vivas...

respectivos programas de implementação, manter programas de supervisão e fiscalização dos planos adotados, além de cooperar e apoiar as entidades, grupos feministas e associações de mulheres que, a partir da década de 1970, proliferavam-se no Brasil. A organização de mulheres em nível nacional acabou ressoando de forma viva em Goiás na década de 1980. Grupos de reflexão começam a ser criados, debates acontecem nos meios de comunicação e no espaço das escolas e universidades, pesquisas e publicações começam a ser divulgadas, campanhas se realizam levando um grande número de mulheres às ruas, especialmente para denunciar a violência doméstica que culminava, na maioria das vezes, nos (tão conhecidos) assassinatos de mulheres. Enfim, as questões feministas ganham visibilidade e passam, a partir daí, a compor os eventos da vida cotidiana da sociedade.

No bojo da campanha política para a renovação do governo estadual, em 1986, grupos e entidades feministas organizam uma *frente* e inicia-se aí um processo de discussão acerca da participação da mulher na esfera do poder público. Aproveitando uma brecha que se abria no âmbito da campanha do PMDB, liderada pelo candidato Henrique Santillo, essa *frente* passa a atuar e colaborar com seu programa de governo que, dentro da Fundação Pedroso Horta (Instituto de Assessoria Política do Partido), estava sendo discutido com os mais diferentes segmentos da sociedade civil organizada. Com a vitória do PMDB, Henrique Santillo, eleito, assume o compromisso que fez com as mulheres em campanha e cria um órgão governamental - uma Secretaria de Estado da Condição Feminina (SECOF) - para desenvolver um programa voltado ao enfrentamento dos problemas específicos das mulheres, à proteção dos seus direitos e a sua participação no processo de desenvolvimento econômico e social do Estado. Contextualizar então os processos de criação e de extinção dessa Secretaria é o objetivo deste capítulo. Busco aqui rememorar uma efêmera história de mulheres goianas no poder (1987-1991) contada a partir de uma pesquisa documental que só agora vem a público por uma necessidade imperiosa de conectar a história de mulheres que estiveram à frente desse acontecimento em Goiás, Centro-Oeste brasileiro, protagonizando a criação da primeira Secretaria de Estado do Brasil e da América Latina. A questão central que permeou toda a investigação, na perspectiva de recuperar a trajetória da SECOF, é, sem dúvida, o caráter efêmero de sua existência sugerido, inclusive, pelo próprio título da minha pesquisa: *Memória da Secretaria de Estado da Condição Feminina*. Se, de um lado, a curta duração desta Secretaria tem centralidade, por outro, há de se levar em conta que o seu caráter efêmero não invalida o fato desse acontecimento estar associado a um outro de igual importância, a saber, a presença das mulheres na esfera pública, instância tradicionalmente identificada com valores superestruturados na competitividade e na racionalidade, amparados em padrões

eminentemente masculinos.

Assim, para proceder a uma análise, cujo foco são as relações de poder, apoiamo-nos nos estudos que vem contribuindo para a reestruturação de nossa tradição teórica, a partir de uma ótica de gênero, para, assim, perceber e conceituar de outro modo as relações de poder e para permitir uma apropriação de teorizações que visam a uma constante articulação entre as teorias e as práticas políticas. Partindo do pressuposto de que as relações de gênero são mediadas pelo poder, essa constatação coloca limites às nossas utopias, é certo, visto que, as análises que historicamente apontam para a mulher dominada *versus* o homem dominante parecem sofrer, agora, de uma grande simplificação. Mas, essas relações supõem, também, transformações constantes, contínuas, mais ou menos revolucionárias ou permanentes. Ora, se as sociedades são e serão constituídas por sujeitos diferentes, que buscam ser *politicamente iguais*, suas múltiplas diferenças talvez possam ser motivo de trocas, negociações, solidariedades e disputas. É forçoso, então, reconhecer a estreita ligação do fazer acadêmico com as práticas e lutas sociais e políticas. Nas palavras de Eliane Gonçalves,

a emergência da categoria gênero tem uma confluência bilateral: do feminismo para as ciências humanas e destas para o feminismo. Feministas, buscando suporte nas teorias sociais clássicas para dar conta do fenômeno da desigualdade social entre os sexos e estudiosos/as, movimentando-se de dentro de suas áreas para compreender as questões postas pelas feministas. Certamente, pontes de compreensão e tensão entre os dois discursos. (1998, p. 48)

Para movimentarmos-nos nessa via de mão dupla que se oferece à articulação entre prática política e fazer acadêmico, e tendo presente que a esfera pública, ainda que esteja tão atrelada a valores masculinos, não se pode esquecer que ela é, igualmente, identificada com o que é *comum*, isto é, ela é representativa da pluralidade. Aqui estamos pensando o político com Hannah Arendt, como sendo aquele campo de comunicação e de interação que assegura, no âmbito de uma comunidade, o poder do agir conjunto que advém da condição humana da pluralidade. De que maneira homens e mulheres podem ter acesso a esse *mundo comum*? Adentramos esse mundo através da palavra, diz Arendt.

no campo da política (do agir conjunto), a linguagem precisa ser pública, pois a linguagem é memória do passado e fonte que possibilita o presente e o futuro. Por isso cabe à esfera do público determinar o que é comum e comunicável através da publicidade e da visibilidade” (1991, p. 210).

Com a perspectiva, pois, de partir da *ação*, nos termos em que sugere Hannah Arendt, procurando dar visibilidade aos *ditos* e *feitos* de mulheres emergentes na esfera pública,

buscamos aqui reconstruir a memória de um trabalho. A memória que aqui é revisitada, certamente, vem acompanhada de uma valorização do trabalho evocado, mas vem igualmente acompanhada de uma crítica, como não poderia deixar de ser, já que, quem escreve este texto, viveu e acompanhou todo o desenrolar dos acontecimentos envolvendo o processo de construção e de extinção da SECOF. Ora, conforme muito bem assinalou Halbwachs (1990, p. 25), se “fazemos apelo aos testemunhos [é] para fortalecer ou debilitar, mas também completar, o que sabemos de um evento do qual já estamos informados de alguma forma”. Mas, quanto mais a memória revive o trabalho que se fez com paixão, diz Eclea Bosi (1994, p. 480), no seu belo livro sobre *Lembranças de velhos*, “tanto mais se empenha o memorialista em transmitir ao confidente os segredos do ofício(...). [Por isso], aquilo que se viu e se conheceu bem, aquilo que custou anos de aprendizado e que, afinal, sustentou uma existência, passa (ou deveria) passar a outra geração como um valor”.

Nesse sentido, há de se reter ainda, as palavras com as quais a mesma autora conclui suas reflexões sobre as lembranças de velhos: “Eles também trabalharam”. Assim, em se tratando do trabalho realizado pela Secretaria da Condição Feminina, muitas mulheres trabalharam, algumas delas estiveram todo o tempo muito próximas, acompanharam o desenrolar da pesquisa que gerou este texto, ajudando-nos a reavivar nossas memórias, enquanto outras, mesmo de longe, são presenças vivas em nossas lembranças e contribuíram para que chegássemos à composição final do quadro desta *memória-trabalho*.

4.2 - O surgimento do conceito de gênero no meio acadêmico

O conceito de gênero surge no meio acadêmico na década de 1980. Desde então, teóricas e teóricos feministas, ocuparam-se com a elaboração de um instrumental teórico que pudesse ser útil para as análises que tinham como ponto de partida os estudos sobre a mulher. Gênero seria então um elemento chave para entender as racionalizações acerca das relações entre os sexos através da história do pensamento. Gênero seria um termo mais apropriado para definir e tratar as desigualdades que cercam as relações entre os sexos. É uma categoria de análise que localiza as diferenças de gênero (masculino-feminino) não apenas tomando por consideração a base anatômica, as características puramente biológicas dos sexos, mas, ao contrário, considera que essas diferenças são construções histórico-culturais, sustentadas pela tradição e pela cultura sendo, portanto, mutáveis.

Em que pesem as diversas tendências dos estudos de gênero, é digno de nota que as distintas formulações e teses que vêm contribuindo para colocar em xeque a base epistemológica do pensamento ocidental, têm sido forjadas à luz do diálogo com os paradigmas

clássicos: o marxismo, o existencialismo, a psicanálise, em referenciais contemporâneos com base nas teses de Habermas, Foucault, Deleuze, Derrida, dentre outros. Mas, os estudos de gênero têm em comum a característica de se constituírem em construções teóricas comprometidas e engajadas, ou seja, são teorizações que carregam uma clara dimensão política e visam a uma constante articulação entre as teorias e as práticas políticas. Nesse sentido, faz-se necessário considerar que *gênero*, como substitutivo de *mulheres*, quer sugerir que,

a ideia do mundo das mulheres faz parte do mundo dos homens, que ele é criado dentro e por esse mundo. Esse uso rejeita a validade interpretativa da ideia das esferas separadas e defende que estudar as mulheres de forma separada perpetua o mito de que uma esfera, a experiência de um sexo, tem muito pouco ou nada a ver com o outro sexo. Ademais, o gênero é igualmente utilizado para designar as relações sociais entre os sexos [...], uma maneira de indicar as 'construções sociais' - a criação inteiramente social das ideias sobre os papéis próprios aos homens e às mulheres. (Scott, 1991, p. 4)

Enfocando experiências concretas dos sujeitos nas culturas, nas sociedades e na história, os estudos de gênero interrogam como a mudança de perspectiva do ponto de vista patriarcal para o ponto de vista do gênero poderia alterar as categorias fundamentais, a metodologia e o entendimento da ciência e da teoria ocidentais. Uma das novidades seria a recusa a explicações de caráter totalizador. Nesse sentido, a tensão entre universalidade e particularidade e a importância estrutural da diferença emergem com vigor, abrindo espaço para que formulemos um discurso outro. Esse discurso tenta desfazer a lógica oposicional binária para fazer emergir o outro, desconstruindo a identidade que se coloca em cada lado da oposição binária e que esconde o múltiplo jogo de diferenças, mantendo a um só tempo sua irrelevância e sua invisibilidade.

Os debates feministas em torno da “questão de gênero” estão se abrindo a interesses maiores. As perspectivas pós-coloniais que tratam a subalternidade no mundo recente, vêm tomando o gênero, a subordinação feminina como um *lugar* onde se pode compreender melhor o fenômeno do poder como um todo. Particularmente, no que diz respeito ao poder, associemo-lo a uma outra categoria, a da hierarquia. Os antropólogos, pelo menos uma boa parte deles, vêm afirmando que, se de um lado, há de se afirmar a relatividade das construções culturais, de outro a universalidade da hierarquia impõe-se. Nesse caso, consideram o gênero como uma estrutura de subordinação, apesar da relatividade das culturas. A hierarquia se faria presente na separação dos trabalhos nas esferas pública e privada, sendo que a primeira apresenta a característica de ter mais prestígio, de ser mais valorizada socialmente, na grande maioria, senão na totalidade das sociedades conhecidas, conforme assinala Rita Laura Segato (1998).

Essa hierarquia, essa separação das esferas pública e privada, são muito familiares para nós. Contudo, o feminismo - uma das mais fortes correntes culturais renovadoras do nosso tempo - desafiou o sistema patriarcal vigente nas sociedades do Ocidente e, a partir, especialmente, da segunda metade do século XX, o que vemos é a emergência de mulheres participando da esfera pública. Esse acontecimento, de um lado, contraria o enfoque da ciência política que incompatibilizava as mulheres com a vida política ou pública através de explicações que partiam de equações como: “Homem = Público, Público = Político, logo, Homem = Político; e Mulher = Privado, Privado = Apolítico, logo, Mulher = Apolítico” (Brito, 1992, p. 23). De outro lado, esse acontecimento, como já dissemos, emerge no bojo de um movimento político de contestação das estruturas patriarcais. Com isso, os campos do político e do poder alargaram-se, como também vem sendo alargada a compreensão de contradições sociais que existem, para além do estritamente econômico. Com as mulheres participando da esfera pública, novas formas de exercício de poder vêm sendo implementadas, revelando que os indivíduos não estão enredados somente em relações sociais de produção, mas também em relações de gênero, étnicas, dentre outras, instâncias essas que também se concretizam numa distribuição desigual de poder. A reconstrução desta *memória-trabalho*, por fim, volta-se ao passado, a fim de reencontrar, devidamente reconsiderado, o valor de uma experiência, indicando pistas para uma continuidade das articulações entre práticas e lutas sociais e políticas x estudos feministas.

4.3 - Sob o signo do “fim” ou de volta ao começo?

Eu nunca teria chegado a conhecer o poder se não o tivesse praticado e se não me tivesse tornado vítima de minha própria prática de poder. Assim, o poder é triplamente familiar para mim: eu o observei, eu o pratiquei, eu o sofri.

Elias Canetti
Uma luz em meu ouvido - história de uma vida
(1921-1931)

Para contar a história da extinção da Secretaria da Condição Feminina, vamos nos basear nos fatos com a perspectiva de lançar um olhar que busca reunir elementos para uma análise que abarque os aspectos particulares da experiência que aqui será retratada, à luz do argumento central que orientou toda a investigação: o caráter *efêmero* dessa Secretaria. Ora, os fatos que se localizam na esfera pública são permeados por fronteiras, que não são fixas, imutáveis, “naturais”, mas são pontos de encontro, confluências, como “zonas obscuras”,

sendo que a tarefa do/a pesquisador/a aproximar-se-ia da de um tradutor, na perspectiva de torná-las inteligíveis. Assim, se o que se busca é o sentido, uma “explicação significativa” para a ação das mulheres na esfera pública, temos que procurar não uma causalidade geral e universal, mas faz-se necessário substituir a noção de um poder político unificado, coerente e centralizado por um exercício do poder, visto como constelações dispersas de relações desiguais, constituídas pelos discursos nos campos de forças, para falar com Michel Foucault.

Visto assim, o exercício do poder, em uma abordagem que se quer de gênero, aponta para o seu caráter multidimensional e relacional, ocorrendo em todos os níveis das relações humanas. Constitui-se então numa via privilegiada para a detecção dos níveis de dispersão e de desigualdade que permeiam não só as relações entre homens e mulheres, como também as que permeiam as relações entre mulheres. É, pois, dessa perspectiva que os fatos que desencadearam a extinção da SECOF apontam, num primeiro momento, para a necessidade de se proceder um levantamento de fatos que trazem a marca da sua historicidade, porque aconteceram em um tempo determinado, em um espaço determinado, no bojo de um processo mais amplo que remete à própria historicidade da sociedade na qual estão inseridos.

Dois registros fazem-se então necessários, se o que se quer é compreender acontecimentos e fatos que marcaram o processo de nascimento e extinção da SECOF. O primeiro deles remete-nos às relações de poder e à conjugação de forças políticas que, em nível local, concorreram para que a existência da SECOF fosse tão breve. O segundo registro aproxima-nos de uma avaliação acerca do processo de institucionalização da luta das mulheres no Brasil, que acontece no bojo da criação de organismos governamentais encarregados da implementação de uma política, com vistas a acelerar a participação plena e igual das mulheres no desenvolvimento econômico, social, político e cultural e, conseqüentemente, eliminar as desigualdades de gênero.

Concentremo-nos então nos eventos locais, resgatando o momento em que as entidades feministas encaminham ao governador Henrique Santillo, em janeiro de 1987, a seu pedido, a indicação de nomes de mulheres que, na ótica do movimento, reuniam condições para assumir a titularidade da Secretaria. O ofício encaminhado ao governador retrata a preocupação das entidades com o processo de escolha da Secretária, apontando que,

este momento deveria ser também aproveitado para se ter uma compreensão mais clara de que a indicação de nomes deveria estar vinculada a pessoas comprometidas com o movimento organizado de mulheres de Goiás e afinadas com a proposta que norteou o Programa de Governo do PMDB (...). Os nomes alinhados refletem o espírito democrático e progressista que orientou toda a discussão em torno da Secretaria da Condição Feminina e de

seu plano de ação. Assim, os nomes indicados estão de acordo com o perfil traçado pelas lideranças...¹⁰³

Como as entidades feministas estiveram à frente, desde 1986, do processo de elaboração do *Diagnóstico da situação da mulher e propostas de uma política governamental para a condição feminina*, entendiam elas que, seria natural, a escolha de uma feminista para assumir a titularidade da SECOF. Mas, o problema é que não existia apenas o segmento feminista interessado¹⁰⁴ na Secretaria. Há de se destacar que, um conjunto de forças políticas participou do processo eleitoral e, apesar de Henrique Santillo ter concorrido às eleições, como candidato do PMDB, outros partidos compunham a aliança política que o elegeu. Além do mais, o PMDB era um partido fragmentado internamente (PMDB Mulher; PMDB Jovem; PMDB Evangélico, etc).

Soma-se à complexidade do quadro político partidário, o fato de, à época, as entidades feministas representarem em Goiânia uma força emergente, portanto, o número de mulheres feministas era bastante reduzido, se comparado, por exemplo, com a força em termos numéricos que o PMDB Mulher possuía. Ao lado disso, vale atentar para o fato de as feministas terem se debruçado sobre as questões técnicas, preocupadas mais em apontar números e dados reais, para justificar a necessidade de criação de um órgão público que pudesse reparar as históricas desigualdades entre homens e mulheres, do que em priorizar a mobilização, por exemplo, de outros segmentos da sociedade civil (sindicatos, entidades profissionais e populares), na busca do apoio político necessário para garantir que a SECOF fosse criada de acordo com princípios feministas e não partidários.

A proposta de criação da SECOF, com efeito, é toda ela, calcada em princípios feministas. Respondia a um apelo que, na década de 80, ressoou em todo o Brasil, fruto de uma mobilização do movimento feminista que reivindicava a participação do Estado, na perspectiva de combater as desigualdades de gênero. O surgimento, em Goiás, da primeira Secretaria de Estado com o fim de elaborar e executar políticas para o combate à discriminação que recaía e recaí sobre a mulher, pode ser considerado um avanço. Mas, as condições políticas eram as mais adversas para que os princípios feministas prevalecessem no momento da escolha da Secretária,

¹⁰³ Cf. ofício de 26 de janeiro de 1987, encaminhado ao Governador eleito, Henrique Santillo e assinado pelas entidades: Centro de Valorização da Mulher – CEVAM; Centro Popular da Mulher – CPM; Grupo Feminista “Eva de Novo” e Departamento Feminino da Federação Goiana das Associações de Moradores – FEGAM. As entidades feministas indicaram os nomes de: i) Carmelita Brito de Freitas; ii) Eline Jonas; iii) Linda Monteiro; iv) Maria de Lourdes de Faria Alvim Wassermann; v) Onaide Santillo.

¹⁰⁴ A palavra “interessado” está sendo utilizada aqui na acepção mais literal. “Algo que inter-essa, que está entre as pessoas e que, portanto, as relaciona e interliga, ao mesmo tempo em que as separa”, nos termos de Hannah Arendt (1991, p.195).

tendo em vista o conjunto de interesses, os mais diversos, concorrendo fortemente no momento de composição do governo. Assim, quando o governador Henrique Santillo prioriza as demandas internas da coligação que o elegeu, secundariza o peso e o caráter da proposta de criação da SECOF e escolhe Mara Célia de Souza Lemos Vaz¹⁰⁵ para ocupar o cargo de Secretária da Condição Feminina, houve uma reação imediata do movimento feminista, considerando que Mara Célia não correspondia ao perfil traçado pelas entidades. Instala-se a partir daí o conflito das forças diretamente envolvidas no processo de composição do quadro da SECOF. De um lado, as feministas exigiam uma prática política que correspondesse aos princípios sobre os quais a proposta da Secretaria estava amparada, mas, por outro, a exigência de participação das mulheres, especialmente as engajadas no PMDB, acaba por prevalecer.

A pressão político-partidária, as estratégias de mobilização, partindo, especialmente, de parlamentares do partido e das primeiras damas dos municípios, dentre outros segmentos da coligação, concorreram de forma decisiva para que a escolha da Secretária, como também a escolha do próprio quadro técnico da SECOF não correspondessem às expectativas das entidades feministas, tendo em vista que as mulheres escolhidas para ocupar os cargos técnicos, a maioria delas não era feminista, não possuía as qualificações adequadas e nem tampouco estavam sensibilizadas para tratar das questões que à Secretaria estavam sendo entregues. Diante desse quadro, as relações de poder que se estabelecem no interior da SECOF, desde o momento de sua instalação, são tensas e perpassadas por diferentes concepções de como se devia conduzir suas ações. De um lado, as feministas, em número minoritário, esforçando-se para fazer valer a concepção da proposta de criação da SECOF, enquanto que, do outro lado, as mulheres, que representavam os demais grupos, ligados a partidos e outros segmentos políticos, procuravam imprimir um rumo que descaracterizava os objetivos para os quais a Secretaria havia sido criada. Assim, o conflito interno começa por repercutir nas relações que a SECOF, necessariamente, deveria manter com as forças políticas diretamente envolvidas com os assuntos da Secretaria. Tanto é que, o Conselho Consultivo, criado de forma a manter um vínculo formal com as entidades feministas, sindicais, profissionais e populares, como também com os demais órgãos do governo com os quais a SECOF deveria manter relações de maior proximidade (Secretarias da Educação, da Saúde, do Trabalho, da Segurança Pública etc), à medida que era presidido pela Secretária, e, considerando que o caráter desse Conselho era

¹⁰⁵ Mara Célia de Souza Lemos Vaz, filiada ao PMDB, concorreu a uma vaga para a Assembléia Legislativa de Goiás e perdeu a eleição. A indicação de seu nome partiu do grupo liderado pela Deputada Federal Lúcia Vânia Abrão Costa, do PMDB.

não só consultivo, como também possuía um caráter fiscalizador das ações da Secretaria, esse Conselho não cumpriu sua função, não houve condições políticas de viabilizá-lo, enfim, não havia clima nem para “chamar” o Conselho.

O quadro é agravado quando da criação da *Federação das Mulheres de Goiás*, em setembro de 1988. A cobertura dada pela imprensa local ao processo de instalação dessa entidade mostra a dimensão real do conflito que passa a permear, a partir de então, as relações da SECOF com o movimento feminista, como também com outras entidades da sociedade civil organizada. Assim, mesmo antes de ser criada, em 25 de setembro, conforme divulga um dos jornais de Goiânia,

a Federação das Mulheres de Goiás já conseguiu uma unanimidade: estão contra ela todos os demais movimentos que lutam pela mulher, aqui e no restante do país. Os grupos tradicionais acusam a nova entidade de ‘oportunista, eleitoreira e manipulada por políticos que só querem usar o voto feminino.’¹⁰⁶

Conforme noticia o Jornal O Popular “a anunciada criação da Federação das Mulheres de Goiás está sendo questionada, no aspecto de sua legitimidade, por grupos organizados de mulheres, já em articulação contra a consecução da iniciativa”¹⁰⁷. Os motivos pelos quais a entidade é questionada passam, fundamentalmente, pelo fato de a Secretária da Condição Feminina ter se aliado ao grupo que encabeçava a Federação e ter colocado a estrutura da SECOF à disposição da entidade. Com efeito, como se pode ler no manifesto dos grupos autônomos e entidades populares que circulam em Goiânia no dia da solenidade de criação da Federação,

[...] o principal instrumento utilizado pela entidade eleitoreira está sendo a Secretaria da Condição Feminina, na pessoa de sua titular, Mara Célia Lemos Vaz que, por inexperiência ou despreparo político, aceitou figurar como vice-presidente da Confederação em São Paulo e vem destinando recursos financeiros e humanos de sua pasta para criar a Federação.¹⁰⁸

A opinião de uma feminista reconhecida, *Márcia Melo*, integrante do Grupo Feminista Identidade Mulher, é esclarecedora, à medida que enfoca o cerne da questão:

¹⁰⁶ Cf. Coluna Política do Jornal *Diário da Manhã*, 14/09/1988.

¹⁰⁷ Cf. Coluna Política do Jornal *O Popular*, 13/09/1988.

¹⁰⁸ Cf. trecho da Denúncia: *Tentativa de Golpe Contra as Mulheres*. Manifesto assinado pelas entidades/pessoas: Centro de Valorização da Mulher – CEVAM; Centro Popular da Mulher – CPM; Grupo Transas do Corpo – Ações Educativas em Saúde e Sexualidade; Federação Goiana das Associações de Moradores; Nadir Batista Cordeiro/Delegada titular da Delegacia de Polícia de Defesa da Mulher; Consuelo Nasser/Diretora da Revista *Presença*; Odete Ghannan -p/Comissão Pró-CPM do Estado do Tocantins; Maria Cristina de Castro/Presidente da Associação dos Servidores da CODEG e Regina Lúcia de Almeida/Presidente do Sindicato dos Empregados em Empresas de Processamento de Dados de Goiás.

[...] O processo de redemocratização do Brasil corre o risco de retardamento se as forças progressistas não trabalharem para impedir a ação de grupos conservadores que atuam na tentativa de impedir o avanço das conquistas populares. Com essa compreensão, o Movimento Feminista de Goiânia – nas suas mais variadas formas de organização – levantou-se em coro uníssono contra a criação da Federação das Mulheres de Goiás (...) apoiada pela Confederação das Mulheres do Brasil e pela Secretaria de Estado da Condição Feminina. A citada confederação nasceu em São Paulo (...) financiada pelo dinheiro político mais sujo de nosso País (...) No dia seguinte à criação dessa Confederação, o Jornal do Brasil publicava em manchete: ‘Campanha Eleitoral Contamina Encontro Feminista no Anhembi’ (...) Em nome do Feminismo (...), em defesa do processo de democratização do Brasil, em defesa da autonomia e independência do movimento popular e em defesa da mulher goiana, para que esta não seja desrespeitosamente usada, reitero aqui um pedido já feito, ao Governador Santillo, por representantes dos movimentos feminista e popular: Senhor Governador, não deixe que o manto oficial de seu Governo acoberte estes insultos à democracia e à mulher do Estado de Goiás¹⁰⁹ (grifo da autora).

Para responder às denúncias, a Presidente da Comissão Pró-Federação de Mulheres Goianas, Rosa Mônica Granjeiro Ferreira, em nota publicada no mesmo Jornal O Popular, assim se pronuncia:

[...] Temos assistido alguns pequenos grupos feministas, partidarizados e isolados da sociedade nos atacarem de forma um tanto exagerada. Esses grupos autointitulados históricos estão irritados porque não aceitam o crescimento da participação popular dos movimentos femininos. Se acham ‘Únicas Donas’ do Feminismo, mas não passam de pequenos círculos de reflexão totalmente ultrapassados pela realidade e que projetam nas outras as suas práticas estreitas, reacionárias e golpistas. Tudo o que foge às suas manipulações, são caracterizadas de atrasadas, conservadoras, e outras baboseiras. O que temos a dizer é que não adianta muita irritação. O Movimento Feminino continuará crescendo queiram ou não esses pequenos grupos.¹¹⁰

Os discursos dizem muito, como se pode ver. Nosso objetivo não é proceder aqui uma “análise do discurso”, mas se recorro a eles, é para mostrar o abalo sofrido pela SECOF com o processo de criação da referida Federação. Questiona-se a sua credibilidade, a sua legitimidade, a postura política da Secretária é colocada em xeque, as diferenças entre o movimento feminista e o “movimento feminino” se explicitam. No bojo desse processo, consolida-se o rompimento oficial do movimento feminista com a Secretaria da Condição Feminina, formalizado em reunião das entidades signatárias do manifesto público contra a criação da Federação, com o Governador Henrique Santillo, em 20 de setembro de 1988. Esse rompimento é comunicado oficialmente em carta dirigida à Secretária Adjunta da SECOF: “o rompimento do movimento

¹⁰⁹ Cf. trecho de artigo intitulado *Papel do movimento popular na organização das mulheres*. In: Jornal O Popular, 18/09/1988.

¹¹⁰ Cf. trecho de “Carta” intitulada *Nasce a Federação das Mulheres Goianas - Movimento amplo, democrático e apartidário*. In: Jornal O Popular, 19/09/1988.

autônomo de mulheres com a Secretaria da Condição Feminina, deve-se aos desvirtuamentos de seus objetivos. Por iniciativa de sua titular, que demonstrou sempre descompromisso com a luta e as propostas que deram origem à SECOF”.¹¹¹

Contudo, a ex-Secretária da Condição Feminina, Mara Célia, prestou um depoimento avaliando positivamente a experiência que viveu à frente da SECOF e chega a reconhecer que a Secretaria é fruto da luta dos grupos de mulheres. As palavras são dela:

Foi uma época muito rica, muito boa, fui candidata a deputada estadual, não fui eleita, mas tive um número expressivo de votos e assumi a Secretaria da Condição Feminina. Participamos ativamente da Constituição de 88; mulheres de Goiás tiveram a honra de participar e falar junto ao Governo Federal, de nossas ansiedades. Quando eu entrei na Condição Feminina eu recebi grupos de pessoas para fundar a Confederação de mulheres aqui em Goiás (...). Fiquei dois anos na Secretaria, procurei trabalhar sem compromisso com partidos políticos, acho que os movimentos de mulheres não vão em frente é porque quase todos são amarrados em partidos políticos. Com as divergências havidas, ainda no Governo Santillo, fundador da Secretaria, a direção foi trocada (...). Os grupos de mulheres do Estado de Goiás lutaram muito para que esta Secretaria fosse implantada, houve resistências, mas também muita aceitação.¹¹²

Apesar do descontentamento das entidades feministas e populares com a SECOF, ao ponto de chegar a um rompimento, conforme expusemos aqui, procurou-se manter o diálogo com o Governador e o que fica claro em documento a ele encaminhado, em 30 de janeiro de 1989, reconstituindo as dificuldades enfrentadas pela SECOF, desde o início de sua implantação, é que as entidades estavam dispostas a continuar lutando pela manutenção da SECOF, e, para isso, solicitam ao Governador “uma intervenção imediata para a adequação da prática política da Secretaria aos seus enunciados básicos”.¹¹³ No mesmo documento, reivindica-se “a mudança de titularidade e a estruturação de um corpo técnico-profissional afinado com sua proposta original”. A análise da atuação da SECOF, feita pelas entidades no citado documento, é reveladora do profundo caos a que se chegara:

[...] na instância da titularidade da Secretaria, houve uma recusa literal à

¹¹¹ Cf. trecho de carta encaminhada à Secretária Adjunta da SECOF, Carmelita Brito de Freitas, datada de 21 de setembro de 1988 e assinada por Linda Monteiro e Lúcia Rincon. Há de se ressaltar que o citado rompimento não atingia a Equipe Técnica da SECOF, já que na própria carta pode-se ler: “na oportunidade, solidarizamos-nos com a companheira e toda a Equipe Técnica, pelo momento de crise que a instituição atravessa, prejudicando sensivelmente o andamento dos projetos em execução (...). Como sempre, continuamos abertas para contribuir com a Equipe Técnica dessa Secretaria (...), a partir do momento em que esteja regularizada a questão política que resultou no rompimento dos movimentos de mulheres e populares com a SECOF”.

¹¹² Depoimento dado a Elizabete Bicalho e Maria José Pereira Rocha que aparece no livro *Luta e resistência de mulheres em Goiás (1930-1993)*, 1999, p. 48.

¹¹³ Cf. ofício encaminhado ao Governador Henrique Santillo, pelas entidades feministas e populares, datado de 30/01/1989.

disposição demonstrada pelo movimento de se trabalhar em sintonia. A partir do momento em que a Secretaria começou a criar fatos, percebeu-se que muitos destes, não eram absolutamente coerentes com sua proposta original (...). Lembramos o episódio recente da criação de uma Federação, com a utilização ostensiva da estrutura da Secretaria, entidade esta criada com fins que contrariam os princípios da luta feminista e de todos os demais segmentos organizados da sociedade civil comprometidos com a transformação da nossa sociedade (...). O processo de implantação da SECOF está sendo profundamente difícil, para não dizer contraditório. É inconcebível que uma Secretaria, criada para atender objetivos claramente identificados com a luta feminista, sejam desvirtuados e, ao mesmo tempo, dissociados da luta dos movimentos autônomos (...). A inexistência de uma ação política aberta ao crivo do diálogo e da fiscalização por parte dos segmentos organizados, comprometeu e vem comprometendo seriamente o avanço da luta, na medida que a Secretária da Condição Feminina não reconhece a legitimidade do movimento e nem tampouco que este foi o autor da proposta que resultou na criação da instituição.

As reivindicações feministas não tiveram eco e o impasse permanece. O desfecho do que pode ser chamado de “primeiro capítulo” da história da SECOF é marcado pelo pedido de demissão da Secretária Adjunta, em março de 1989. Conforme noticia o Jornal O Popular

militantes do movimento feminista de Goiânia vão reivindicar do governo estadual a substituição da Secretária da Condição Feminina, Mara Célia Lemos Vaz. O relacionamento entre o movimento feminista autônomo e a Secretaria vem estremecido desde a criação da pasta, mas a incompatibilidade se aguçou agora com o pedido de demissão da secretária-adjunta, Carmelita Brito de Freitas.¹¹⁴

A mesma matéria traz um depoimento de Márcia Melo, integrante do Grupo Feminista Identidade Mulher. Para ela,

a substituição de Mara Célia por uma mulher ligada ao movimento feminista é uma exigência para o bom funcionamento da Secretaria. A intenção do Governador de ajudar na luta contra a discriminação da mulher foi boa (...), mas falhou quando escolheu para o cargo uma pessoa que nunca participou do movimento de mulheres (...). Pode parecer interferência de grupos independentes no governo. Mas a pasta foi criada com um objetivo específico, e como não está atendendo esse objetivo, tem que ser reformulada, do contrário pode deixar de existir.

A Secretária da Condição Feminina é substituída. Para assumir a pasta, Henrique Santillo empossa Maria Célia Leão. Mais uma vez, o movimento feminista sai perdendo, já que a nova Secretária, ainda que trouxesse em sua bagagem uma experiência política maior, ainda que estivesse mais aberta ao diálogo com o movimento feminista, não era uma feminista, era uma

¹¹⁴ Cf. matéria divulgada no Jornal *O Popular* intitulada *Adjunta sai e mulheres pedem troca*, 03/03/1989.

militante do PMDB. Assim, começa a ser editado o “segundo capítulo” da história da SECOF. Maria Célia Leão fica pouco tempo à frente da Secretaria. Era uma mulher “política”, por isso afastou-se três meses depois para candidatar-se a uma vaga na Assembleia Legislativa do Estado de Goiás. Com o afastamento de Maria Célia, assume a pasta, aquela que, até então, vinha ocupando o cargo de Secretária Adjunta, Marylene Sobral Braga Viggiano, permanecendo até o fim do governo Santillo, em março de 1991. Ao avaliar a sua passagem pela SECOF, Marylene assim se expressa:

a conscientização das mulheres foi uma coisa espetacular: a luta pela cidadania feminina e a reivindicação de direitos, com propostas para a Constituição de 88. Não sou e nunca fui feminista. Sou aquela mulher que reivindica e que tem uma luta passada e que pode trazer para lutar junto por outra mulher, sem me integrar a esse famoso grupo das feministas.¹¹⁵

Em março de 1991, Iris Rezende Machado toma posse e nomeia a advogada Heloísa Helena Teixeira Amaral para assumir a titularidade da SECOF. Uma articulação é feita com entidades do movimento feminista, na perspectiva de compor o quadro técnico da Secretaria. É nesse contexto que a feminista Maria Audízia Godinho Silva assume o comando da parte técnica, reeditando programas e projetos arquivados, por falta de recursos financeiros e humanos, ao mesmo tempo em que procurou fazer valer os objetivos para os quais o órgão havia sido criado. Mas, a SECOF, dentre outras pastas, corria o risco de ser extinta na Reforma Administrativa que o governador Iris Rezende, tão logo assume o governo, começa a anunciar.

Com efeito, a Reforma é consolidada antes de se completar um ano de governo com a justificativa de que a pasta não era prioritária e que se fazia necessário enxugar a máquina para reduzir custos. A SECOF é extinta.¹¹⁶ Há de se perguntar: não se lutou pela sua permanência? não existiam condições políticas favoráveis para garantir a manutenção da SECOF? O que acontece nesse momento? Evidentemente que os movimentos feminista e popular fizeram suas gestões junto ao governo e lutaram pela continuidade da Secretaria. Mas, o autoritarismo prevaleceu, não houve espaço, nem tampouco condições políticas de diálogo e de negociação, para que se chegasse a um consenso. Ainda que não fosse uma Secretaria de Estado, mas que fosse, ao menos, um Conselho, com uma estrutura menor, para que não houvesse um retrocesso. Mas, as mulheres goianas perderam essa batalha e o povo também perdeu, já que a Secretaria, criada no Governo Santillo, para estimular e apoiar o fervilhante movimento comunitário dos

¹¹⁵ Depoimento dado a Elizabete Bicalho e Maria José Pereira Rocha que aparece no livro *Luta e resistência de mulheres em Goiás (1930-1993)*, 1999, p. 48-49.

¹¹⁶Cf. Lei 11.655, de 26/12/1991, do Poder Executivo.

anos 1980, foi igualmente extinta.

Enquanto, em Goiás, esses fatos se desenrolavam, em nível nacional, a situação dos órgãos institucionais criados para tratar das questões específicas das mulheres, enfrentavam uma crise muito parecida com a que aqui se descreveu. Esse é o segundo registro que, necessariamente, precisa ser feito para se ter uma compreensão mais clara do processo de institucionalização da luta das mulheres no Brasil. Com efeito, a história de criação do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM), das Secretarias e Conselhos Estaduais e Municipais de Condição Feminina, como já se mencionou antes, tem início no Brasil, em 1982, no bojo do processo de redemocratização do país. Em nível institucional, essa foi a maior conquista das mulheres brasileiras, após a conquista do direito de voto, em 1934. Especificamente em se tratando do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher, desde a sua criação, esse órgão vinha desenvolvendo um trabalho cuja eficácia pode ser comprovada pelas visíveis conquistas da mulher no plano legal, tais como estão consubstanciadas na atual Constituição do Brasil, como também aquelas de caráter sociocultural, com as inúmeras publicações que produziu, com as diversas campanhas nacionais que promoveu, com os vários debates travados nos meios de comunicação, dentre quantas outras ações, todas com a perspectiva de trazer para o domínio do público, os problemas enfrentados pelas mulheres no Brasil e no mundo, quantos deles, por acontecerem em espaços privados, encontravam-se cobertos pelo manto da “sagrada família”.

Contudo, o CNDM, a partir de 1989, começa a ser desvirtuado de seu papel original, passa a distanciar-se dos movimentos populares e autônomos de mulheres e isso se deu no momento em que

o lamentável episódio encabeçado pelo então Ministro da Justiça, Oscar Dias Corrêa, que, desconsiderando todo o processo desde a criação do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher e os reiterados apelos de significativos setores da sociedade, nomeou e deu posse ao atual corpo de Conselheiras e técnicas do CNDM.¹¹⁷

Em Brasília, vai acontecer o que acontecera em Goiás. Para compor o CNDM, o Ministro da Justiça nomeia e empossa mulheres, desrespeitando os critérios que haviam norteado o processo de composição do Conselho, quando fora criado, e, com isso, comprometendo a continuidade da orientação política que até então vinha sendo adotada. Com a nomeação, pelo Ministro, de mulheres “estranhas” ao movimento, que não haviam tido participação, nem tampouco contribuído com a luta das mulheres no Brasil, instala-se uma profunda crise no CNDM. Em

¹¹⁷ Cf. “Carta aberta” de 16 de outubro de 1989 assinada pelos Conselhos Estaduais de São Paulo, Paraná, Rio de Janeiro, Ceará, Distrito Federal, pela Secretaria de Estado da Condição Feminina de Goiás e pelos Conselhos Municipais de Belém, Catanduva/SP e Campina Grande/PB.

razão disso, os Conselhos Estaduais e Municipais mobilizam-se, e, por ocasião da campanha eleitoral para a Presidência da República, encaminham um documento aos presidentiáveis em dezembro de 1989, avaliando a importância política da mulher no final de século e, ao mesmo tempo, propondo a criação de um “novo” órgão institucional, em nível federal, com uma nova configuração, por considerarem que as ingerências havidas no CNDM, desvirtuaram o seu caráter e o seu papel.

Essas gestões ficaram a cargo de um *Fórum Nacional de Presidentes de Conselhos e Secretárias Estaduais da Condição e Direitos da Mulher*, do qual a Secretária da Condição Feminina de Goiás, Marylene Viggiano, participou. A criação desse Fórum contou com uma ampla mobilização, envolvendo o movimento autônomo de mulheres de todo o Brasil, com vistas a enfrentar a indiferença e o descaso do novo Presidente da República, Fernando Collor de Mello, para com o problema que a ele havia sido levado, tratando da situação do CNDM, em dezembro de 1989, quando ainda era candidato às eleições. Em maio de 1990, em pleno exercício do mandato, Fernando Collor e o seu Ministro da Justiça, Bernardo Cabral esvaziavam o CNDM e,

sob o pretexto de moralidade administrativa e enxugamento da máquina estatal, demitem funcionárias, subtraem ao órgão sua autonomia financeira e administrativa e nomeia uma presidente desconhecida dos movimentos e conselhos de mulheres, num flagrante desrespeito às mulheres brasileiras.¹¹⁸

Fiquemos apenas com esses fatos que ocorrem na década de 1980, coincidindo com as condições de emergência da institucionalização da luta das mulheres no Brasil, já que o objetivo da pesquisa não recobre a atuação dos organismos governamentais nos anos 1990. O registro pretendeu apenas uma aproximação da crise também vivida pelo CNDM nos seus primeiros anos de vida, na perspectiva de mostrar os pontos de encontro e as confluências com os fatos ocorridos em Goiás no bojo dos acontecimentos que desencadearam a criação, a atuação e a extinção da SECOF.

Talvez, a institucionalização da luta das mulheres no Brasil em Goiás, por tratar-se de um fenômeno recente, precise, ainda, ser maturada pela história. Contudo, optamos por uma abordagem que buscou entrelaçar temporalidades (evocação do passado, mediação do presente e projeção do futuro), dando realce a acontecimentos que trazem a marca de uma historicidade própria, combinada com a perspectiva de estreitar a ligação das práticas sociais e políticas com o fazer acadêmico. Reconstruímos os caminhos trilhados por mulheres goianas que, pela

¹¹⁸ Cf. trecho de documento divulgado pelo Fórum Nacional de Presidentes de Conselhos e Secretárias Estaduais da Condição e Direitos da Mulher, de 21 de maio de 1990.

primeira vez, ingressaram na engrenagem da máquina governamental - comandada por homens - com a responsabilidade política de propor, discutir, implantar e implementar políticas públicas para as mulheres no âmbito do primeiro escalão do governo: uma Secretaria de Estado posicionada em condições de igualdade com todas as outras Secretarias. Essa posição, no entanto, não garantiu que ela fosse tratada de forma igualitária.

Nossas vozes não foram ouvidas...

Não obstante isso, se essa história foi escrita “sob o signo do fim”, no momento mesmo de sua enunciação, um outro signo foi indicado: “de volta ao começo”.

✓ *Para lembrar como pensávamos antes...*¹¹⁹

Acontece vez por outra, quando procuramos
Objetos perdidos, um livro uma foto ou
Uma moeda ou uma colher,
Alguma coisa atravessa nossa mente...
Não realmente uma sombra
mas o que uma sombra viria a ser
Num lugar em que faltava luz.
Como se as coisas perdidas desaparecessem
Dentro delas mesmas, os livros retornam
Ao papel ou à madeira ou ao pensamento,
Moedas e colheres ao simples mineral,
Sem brilho nem história,
Esperando fora de vista
E tornando-se parte de uma perda maior
Sem um nome
Nem definição ou forma,
Parecido com o que nos toca
Nos momentos de
humilhação.

Carol Shields
Swann: um mistério

Em *Elogio da diferença - O feminino emergente*, nos capítulos finais, Rosiska Darcy de Oliveira (1991, p. 13) toca na “cicatriz de Andrógino”

Um primeiro cuidado: evitar o lugar-comum, a facilidade do discurso militante, que simplifica e torna óbvio o que há milênios é complexo e obscuro. As relações entre o Masculino e o Feminino, as definições mútuas e as mútuas exclusões, a atração e a repulsão, foram em toda a história humana conhecida o lugar do êxtase, da criação e também o da tragédia. Encontro marcado, inevitável desencontro, a relação masculino/feminino traz a marca

¹¹⁹ Texto escrito para concluir a pesquisa sobre a “Memória da Secretaria...” e compor o Relatório Final para efeito de comprovação junto à Vice-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa – VPG, da Universidade Católica de Goiás, em julho de 1999. “Para lembrar como pensávamos antes...” retorno ao que chamei à época de “epílogo”.

da incompatibilidade necessária. A ferida do Andrógino jamais cicatrizou.

Com efeito, as palavras de Rosiska Oliveira nos fazia crer que as relações instituídas entre os sexos parecem conformadas a estruturas antiquíssimas, quase intangíveis. Ao longo da história humana, a ferida do Andrógino permaneceu aberta, desafiando uma determinação que vem atravessando os tempos. Mas, ao mesmo tempo, é essa mesma *ferida* que vem ativando gerações e gerações de mulheres que, inconformadas, vêm questionando, de forma cada vez mais sistemática, a oposição e a complementaridade dos sexos serem, simultaneamente, geradoras de ordem e de desordem social. Por que haveríamos de aceitar a permanência deste princípio fundante que imprimiu, no curso da civilização ocidental, o dualismo sexualizado? Ora, não sabemos muito bem que as bases do *pacto de exclusão* das mulheres da vida pública, assim como a definição e a construção de uma natureza feminina não política estão submetidas às estruturas de gênero e a uma concepção de democracia e cidadania que vêm de muito longe?. A perda da condição política das mulheres e, conseqüentemente, a sua expulsão da humanidade não remonta à Grécia antiga?. Não sabemos que, em Atenas, ser livre era ser homem? Ser ateniense e não estrangeiro? Ser livre e não escravo? As palavras de Platão expressam muito bem essa realidade: “se a natureza não tivesse criado as mulheres e os escravos, teria dado ao tear a propriedade de fiar sozinho” (*Apud* Alves; Pitanguy, 1985, p. 11).

A substância política da divisão entre os sexos conforme a pertinência à *polis* ou ao *oikos*, às vezes esquecida, é que as mulheres pertencem à esfera privada enquanto nesta não é possível a liberdade. Este aspecto é posto em evidência com particular clareza nas análises de Arendt sobre a democracia grega. A esfera pública, o reino da liberdade; na esfera privada reina a necessidade. A sobrevivência individual, tarefa do homem; a sobrevivência da espécie, tarefa da mulher. Com a mesma evidência, Arendt distingue liberdade e domínio, respectivamente na esfera pública e privada: “a polis distinguia-se da esfera doméstica enquanto se baseava na igualdade de todos os cidadãos, enquanto a vida familiar era o centro da mais rígida desigualdade” (Arendt, 1991, p. 41). As mulheres são *por natureza* destinadas à esfera familiar, para a qual possuem virtudes específicas. E, se as mulheres não podem participar da esfera pública, não é porque sejam abstratamente incapazes, mas porque possuem uma natureza feminina e privada, enquanto a natureza masculina é social e política. Evoquemos o mito de Antígona pois ele expressa com clareza as lógicas que viriam a assegurar a divisão dos dois mundos. O que ocorre em Tebas, no dia de véspera do noivado de Antígona com o filho do rei? Rosiska nos conta (p. 21). Antígona desafia seu tio Creonte, salta o muro do palácio e de pés descalços vai ao encontro de seu destino, pondo em ação a engrenagem da tragédia e

provocando o choque entre duas razões, duas verdades, duas lógicas.

Creonte é o senhor do espaço público. Nesse território proibido às mulheres, são os homens que fazem a Lei e ditam o Direito em nome da razão de Estado. Mas quando Creonte, invocando o interesse da cidade, proíbe que Polínice seja enterrado, Antígona se revolta. Ela não é uma mulher como as outras. É filha de Édipo(...). Nascida da transgressão, condenada a transgredir [*Insistir na transgressão é:*] deixar-se seduzir pelo impossível. Mas o impossível é o horizonte de Antígona e ei-la pronta a cometer um triplice crime político: ultrapassar os muros da casa, reduto protegido do feminino; entrar na política pela subversão da lei; e, finalmente, desafiar não só a lei do Estado, que condena seu irmão, mas a lei dos homens, que a condena, mulher, ao silêncio. (p. 22; a intervenção em itálico é nossa)

A *ferida de Andrógino* não cicatrizou, diz Rosiska, mas o legado de Antígona não foi esquecido, como também não esquecemos que as diferenças ocultas não desaparecem. Relembrar mitos e tragédias, recuperar experiências do passado, podem fornecer os indicadores básicos que produziram as circunstâncias do presente. A propósito, essa foi uma das lições deixadas pelo “velho” Marx.

Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos. E justamente quando parecem empenhados em revolucionar-se a si e às coisas, em criar algo que jamais existiu, precisamente nesses períodos de crise revolucionária, os homens conjuram ansiosamente em seu auxílio os espíritos do passado, tomando-lhes emprestado os nomes, os gritos de guerra e as roupagens. (1986, p. 17)

Nesse exercício de continuar buscando a seiva do passado, vale o registro de um dos momentos de tensão que marcaram a Revolução Francesa e algumas implicações e consequências, para as mulheres, advindas do modelo de cidadania que atravessou o Ocidente, especialmente nos últimos dois séculos. Esse momento é marcado pela ação de uma mulher, Olympe de Gouges, que, em 1791, redigiu a *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, propondo uma complementaridade, não mais entendida como justificação de uma relação desigual entre homens e mulheres, mas como possibilidade de uma relação igualitária, baseada no fato de que a diferença de sexo não deveria ser justificativa para a exclusão das mulheres do poder político e do exercício livre de sua cidadania. E o que aconteceu? Olympe de Gouges foi guilhotinada naquele mesmo ano, por estar em pleno exercício de seu direito de cidadania. Seu direito foi identificado com subversão, sua ação política foi considerada ambígua e essa ambiguidade hierárquica - que se expressou por meio de um “ato criminoso” (para usar as palavras de Rosiska) - combinada com o constrangimento da liberdade das mulheres, impediu

o florescimento da noção de cidadã. Foi preciso esperar mais um século para que as sufragistas do final do século XIX, levantassem a bandeira pelo direito ao voto!

O fato digno de nota, quando reportamo-nos ao momento fundador dos direitos do homem e do cidadão, é a noção mesma de uma cidadania que apela de forma sistemática para a *anulação das diferenças*, em nome de um universalismo abstrato, genérico e formal. Associada a essa noção de cidadania, uma outra remete à noção filosófica e política dos direitos naturais que, conforme observou Christine Fauré (*apud* Groppi, 1995, p. 15), “em contato com os eventos revolucionários da reivindicação da igualdade civil para todos, transformou-se no predomínio de uma norma viril”. Essa supremacia masculina, quisemos questioná-la aqui, procurando mostrar que o processo de institucionalização da luta das mulheres no Brasil é um fenômeno recente, mas já imprimiu marcas que lembram as tragédias. Talvez não fosse incorreto afirmar que as relações de gênero no mundo do poder e da política são perpassadas por uma questão que não se resolve só por direito. Os mecanismos de ordem simbólica operam com muito mais vigor do que a ordem estabelecida (política, econômica, administrativa, etc), quando se trata de aceitar o “outro”, o “diferente”.

Se, no plano formal, reconhece-se o direito à diferença, no plano simbólico, no nível das representações que se construiu sobre o “outro”, não se trata apenas de reconhecer ou simplesmente desconhecer; trata-se de aceitar, de acolher, e este movimento implica no estabelecimento de uma ética outra, uma *ética do acolhimento*. Disso,

dão testemunho os movimentos sociais cuja existência pública desenha uma trama visível que põe em cena, junto com os (ou através dos) interesses, razões e vontades que alimentam o conflito, uma luta simbólica em que se questionam representações e imagens instituídas referidas à condição de classe, de gênero, de idade, de cor, de trabalho etc. O acontecimento mobiliza em torno deles uma noção de legitimidade e justiça que não se fixa num critério único, na medida em que se abre a uma múltipla, tensa, mas sempre reaberta reinterpretação. (Telles, 1990, p. 47)

Em se tratando da SECOF, vale dizer, houve um reconhecimento oficial de que a desigualdade entre homens e mulheres era, de fato, um problema social e político. Mas, a questão é mais funda e complexa, remetendo-nos aos mecanismos de ordem simbólica que perpassam as estruturas de poder. O fato é que,

este poder que aí está, este poder institucionalizado, não nos acolhe, ele nos repele, ele não nos aceita. O que aconteceu, em se tratando da SECOF? Fez-se um decreto, criou-se um órgão oficial para “cuidar” dos problemas das mulheres, no entanto, basta um olhar mais atento para o plano das relações reais que se estabeleceram entre “nós” e “eles”, para verificar a precariedade

do equilíbrio dessas mesmas relações. O problema é: abrigou-se um “outro” (a SECOF) no interior das estruturas da máquina administrativa do Estado, sem nenhuma mediação de uma *ética do acolhimento*.¹²⁰

Esta questão é central e chegamos a ela com o desenrolar da nossa pesquisa sobre a história da Secretaria. Há uma violência estrutural que permeia as instituições públicas. Uma violência que se opõe à ética porque trata, nos termos de Marilena Chauí (1998), seres racionais e sensíveis, dotados de linguagem e de liberdade como se fossem coisas, isto é, irracionais, insensíveis, mudos, inertes ou passivos. O “outro” não é reconhecido como sujeito, nem tampouco como sujeito de direitos, como subjetividade e como alteridade. Se não há o reconhecimento do “outro”, se não há a percepção da importância do “nós”, do agir conjunto, que se dá entre homens e mulheres e do qual nascem as relações de poder, como pode haver liberdade pública de participação democrática? As relações de poder, aqui são entendidas, claro! nos termos de Arendt “como um recurso gerado pela capacidade dos membros de uma comunidade política de concordarem com um curso comum de ação (...). É o poder que mantém a existência da esfera pública, como espaço potencial da aparência entre homens que agem e falam” (1991, p. 212). No entanto, nas relações de poder institucionalizadas há um excesso, um abuso, uma concentração de poder nas mãos dos homens em detrimento das mulheres. Qual seria o fator indispensável para a geração do poder? Não seria a convivência, a coexistência solidária entre os homens e as mulheres? Para responder a essas questões, sem a pretensão de esgotá-las, seguimos o pensamento de Arendt (1991, p. p. 213-214) “é possível dividir o poder sem reduzi-lo; e a interação de poderes, com seus controles e equilíbrios, pode, inclusive, gerar mais poder.”

Assim, o signo do “fim”, sobre o qual rememoramos aqui, como vários outros signos do fim, ele é um *começo*. Para Arendt, somos incrivelmente dotadas/os, de uma maneira misteriosa, do dom de fazer milagres; podemos agir, tomar iniciativas, forjar o nosso próprio destino, impor um “novo começo”. O acesso das mulheres ao domínio público vem se ampliando, a ponto de podermos falar que pode até estar havendo uma “feminização do mundo”. Esse é o fato novo que se entrelaça com a trama dessa história, levando-nos a evocar a diversidade dos acontecimentos que dela fazem parte: tragédias, rupturas políticas, mediadas por tensões e incompreensões. O fenômeno da institucionalização da luta das mulheres no

¹²⁰ A precariedade das relações à qual nos referimos pode ser melhor compreendida se se lança um olhar mais atento para a base de apoio que a SECOF precisou buscar para levar a cabo as ações programáticas. Um grande número de atividades e projetos foi realizado às custas de muita articulação prévia, nem sempre com órgãos da máquina administrativa. Além do mais, há de se destacar que, muitos dos projetos, se chegaram a ser realizados a contento, é porque contaram com a sensibilidade de pessoas com as quais as “mulheres” da SECOF tinham laços de amizade, enquanto que, em outros casos, as pessoas colaboravam com um projeto e/ou atividade, por simpatia à causa das mulheres.

Brasil, e em Goiás, como quisemos mostrar, ainda que, com acertos e desacertos, instigam-nos a repensar a democracia de forma radical para sacudir o conformismo deste fim de século. Sim, esse texto foi escrito no século passado, quando as mulheres que tiveram a experiência de pisar, ainda que com passo incerto, os territórios masculinos, ainda assim, puderam aprender que a *política*, para usar uma feliz definição de Marilena Chauí, *é ação que se inventa*, mas aprenderam, sobretudo, que as condições para que haja uma incorporação igualitária das diferenças nos espaços de poder, estas devem ser criadas, constituindo-se na tarefa a ser realizada por uma *democracia por vir*.

Quisemos *pensar o acontecimento* no qual os passos dados pelas mulheres poderiam romper com a ordem política instituída. Assim pensávamos. Hoje, estamos mais apaziguadas, pois estamos aprendendo que o pensamento depende sobretudo da compreensão, esta capacidade especificamente humana de se reconciliar com o mundo, encontrando um sentido para aquilo que acontece, sem que isto queira dizer sua aceitação passiva, nem tampouco uma tentativa de domesticação do acontecimento, reduzindo-o ao já familiar e desde sempre conhecido.

A experiência histórica aqui relatada, inaugura o *começo* de uma prática política que é, a um só tempo, convite para a gestão da diversidade e reconhecimento do “outro”. O que “nós” (as mulheres) desejamos é o retorno do que foi excluído, estigmatizado ou reprimido. O que as mulheres querem, pode ser apresentado como uma “recomposição do mundo”, para utilizar uma feliz expressão de Marcel Mauss que guardamos na memória. O próximo, o pessoal, o afetivo, o erótico, o imaginário, o feminino, invocados por Alain Touraine (1998) em *Igualdade e Diversidade*, rejeitados para o mundo inferior das paixões e das tradições, reaparecem vivamente, não para se vingar da racionalidade e eliminá-la, mas para acrescentar a diversidade e a complexidade aos nossos modelos de cultura política. A *teia da aranha*, que invocamos aqui, é um convite para que não só suportemos, mas que desafieemos, conscientemente, a carga que a história colocou sobre nós, não negando a sua existência, nem submetendo-nos mansamente ao seu peso.

Renascidas como a aranha, as “Aracnês” do fim do século, tecelãs da realidade, são senhoras do destino, fiadoras da liberdade.

Em *Metamorfoses* (Livro VI), Ovídio conta a história da vingança de Atena contra a tecelã lídia Aracnê. Atena, deusa padroeira da Atena helênica, era ciumenta da lendária perícia de Aracnê. Até as Musas vinham observar Aracnê fiar a lã, amaciar o velo, mover a roca e bordar desenhos coloridos com seus ágeis dedos. Com voz de velha, instou a que Aracnê reconhecesse a superioridade de Atena. Aracnê, impaciente com essa intromissão,

desdenhosa replicou que a própria Atena poderia vir, se quisesse, e elas veriam quem era a melhor tecelã. Diante dessas palavras presunçosas, Atena jogou fora o disfarce e aceitou o desafio de Aracnê. Os teares foram colocados lado a lado e ambas começaram a tecer - mas teceram motivos diferentes. Atena bordava os símbolos monumentais da soberania ateniense: o rochedo de Marte, a cidadela de Cécrope, os doze deuses olímpicos com Zeus à frente. Em cada canto acrescentava uma lição prática a Aracnê: Ródopo e Hemos transformados em montanhas, a rainha pigméia transformada numa grua, Antígone numa cegonha e Cinreu chorando, imóvel, nos degraus de pedra que antes eram suas filhas. Todos haviam sido punidos por desafiar a autoridade dos deuses olímpicos. Aracnê escolheu outro tema. Sua tapeçaria mostrava ação movimentada, com violência e sofrimento. Ela descrevia, quadro após quadro, os crimes dos deuses olímpicos contra as mulheres. Mostrava Zeus como um touro arrastando Europa, como águia raptando Astérea, como cisne raptando Leda. Aracnê não apenas mostrava os crimes de Zeus, mas também as vítimas chorosas dos lascivos Apolo e Poseidon. Sua tapeçaria descrevia sem piedade a brutalidade e trapaças dos homens e as súplicas lamentosas das mulheres, arrastadas para longe dos filhos, da família, da pátria. Atena olhava com ódio o trabalho de Aracnê. Nem ela podia negar sua superioridade. Furiosa, arrancou a tapeçaria ofensiva, rasgou-a, reduziu-a a trapos, e pegando sua lançadeira bateu com ela repetidamente na cabeça de Aracnê. Esta, atormentada, horrorizada, com a vida em perigo, pôs um laço em volta do pescoço, em desespero. Atena o afrouxou e a transformou numa aranha, pendurada num frágil fio por segurança. “Viva”, disse Atena a Aracnê, “viva, menina maldita, mas fique pendurada. E para que nada espere de melhor para o futuro, que o mesmo castigo recaia sobre sua geração e descendentes.

Renascida como a aranha, Aracnê recomeçou sua tecelagem”.¹²¹

¹²¹ Transcrita, tal como Andrea Nye a recupera no prólogo de seu livro *Teoria feminista e as filosofias do homem*.

EPÍLOGO: Por um feminismo crítico e autocrítico

O real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia.

Guimarães Rosa

O que se segue não é imparcial. Escrevo de uma posição particular no espaço e no tempo que compartilho com outras mulheres. Nem é desinteressado. Meu projeto é pessoal, a saber, cogitar até resolver um problema concreto imediato. Que nos cabe a nós/eu fazer agora? Qual é a compreensão adequada da situação da mulher que nutrirá a prática? A questão não é fazer um catálogo de erros, mas aprender a possuir o passado, lembrar como pensávamos de determinado modo pela primeira vez, e continuamos pensando, e a dificuldade que tínhamos em agir pensando daquele modo. Essa é, parece-me, a única maneira de aprender a ser o passado e ao mesmo tempo não o ser, pois cada novo esforço em compreender o que foi pensado e feito cria um novo passado e um novo futuro.

Andrea Nye
Teoria feminista e as filosofias do homem
(1995, p. 16-17)

Na cena contemporânea, deslocamentos (forçados) põem em marcha cerca de 123,2 milhões de “pessoas deslocadas” (*displaced persons*) no mundo¹²²: imigrantes, refugiados e estrangeiros ilegais, trabalhadoras/es itinerantes, trabalhadoras/es do sexo que cruzam a fronteira, entre outras/os. São as/os “sem raiz” (Braidotti, 2002); são os/as “fora da lei”;¹²³ o “refúgio da terra” (Arendt, 1989, p. 300). À luz desse cenário, Rosi Braidotti (2002) enfatiza a necessidade de pensar de um outro modo nossa condição histórica e esclarece suas motivações.

O ponto é realmente muito simples, como o movimento feminista afirmou, muito antes de Deleuze filosofar a respeito: precisamos aprender a pensar de maneira diferente sobre nossa condição histórica; precisamos nos reinventar. Este projeto transformador começa com a renúncia aos hábitos de pensamento historicamente estabelecidos que, até agora, têm fornecido a visão “padrão” da subjetividade humana. A renúncia a isto tudo seria uma posição [...] em favor de uma visão descentralizada e multi-dimensionada do sujeito como entidade dinâmica e mutante, situada em um contexto, em transformação

¹²² De acordo com o ACNUR, “até o final de 2024, 123,2 milhões de pessoas em todo o mundo foram deslocadas à força como resultado de perseguição, conflitos, violência, violações de direitos humanos e eventos que perturbaram gravemente a ordem pública - um aumento de 7 milhões ou 6% em relação ao total registrados em 2023”. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/internacional/noticia/2025-06/acnur-mundo-tem-mais-de-123-milhoes-de-pessoas-deslocadas-forca#:~:text=Acnur:%20mundo%20tem%20mais%20de,deslocadas%20%C3%A0%20for%C3%A7a%20%7C%20Ag%C3%A0ncia%20Brasil>> Acesso em 13, jul. 2025.

¹²³ Estritamente falando, o vocábulo *outlaw* pode ser traduzido por “fora da lei” ou “criminoso”. No sentido utilizado por Arendt, quando referida aos párias, busca alcançar refugiados, apátridas, minorias nacionais que se estão “fora da lei” não é por terem cometido algum crime, mas porque o pertencimento a um grupo étnico diferente, não soberano, não é reconhecido. Nesse sentido, “o *outlaw* não é um criminoso, mas um inocente, desprotegido [...] expulso da lei e do direito” (AGUIAR, 2017, p. 88) de cidadania.

constante. O *nômade* expressa minhas próprias figurações de uma compreensão situada, culturalmente diferenciada do sujeito [...], dependendo de seu lugar. Esses lugares diferem e essas diferenças *têm* importância. (Braidotti, 2002, pp. 9-10; itálicos do original)

O termo “figurações” é proposto por Rosi Braidotti para discutir os paradoxos da pós-modernidade. Uma figuração, diz ela, não é mera metáfora, mas um mapa cognitivo politicamente informado que lê o presente em termos da situação fixa de alguém. A autora se baseia nas noções pós-estruturalistas do discurso e na ideia de Donna Haraway de “conhecimentos situados”, “como genealogias corporificadas ou responsabilidade encarnada” (Braidotti, 2002, p. 9). Não se trata de perseguir a parcialidade em si mesma. Por isso, Haraway aposta em um feminismo que parta de uma “compreensão situada” desde que estejamos em algum lugar particular, dispostas a ampliar nossa visão pelas possibilidades de conexões que o conhecimento situado oferece. Essa seria, para Haraway, a meta de uma epistemologia e de uma política de posições engajadas e responsáveis que as teóricas feministas precisariam assumir. Isso porque “a corporificação feminista resiste à fixação e é insaciavelmente curiosa a respeito das redes de posicionamentos diferenciais” (1995, p. 32). Essa perspectiva, para Haraway, “permanece notavelmente potente”.

Nas figurações de Braidotti, uma figura caracteriza o movimento transnacional do *presente histórico*.¹²⁴ Trata-se do nômade que surge, a exemplo do pária, como um *tipo humano*, de um *novo* tipo e, certamente, mais complexo. A consciência crítica do “sujeito nômade” de Rosi Braidotti é um elemento distintivo do *tipo* representado em sua figuração. Então poderíamos dizer que nômades e párias são *vizinhos*, pelo menos, no plano conceitual. Isso não significa “que é preciso concluir daí, por uma oposição radical entre as figuras e os conceitos” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 120).¹²⁵ Deleuze complementa, aliás, dizendo que, “todavia inquietantes afinidades aparecem, sob um plano de imanência que parece comum”.

Uma figuração é um mapa vivo, uma análise transformadora de si mesmo, e não uma metáfora. Ser nômade, viver na rua, ter exilado, ter estatuto de refugiado, ter sido vítima de violação durante a guerra da Bósnia, ser emigrante sem residência fixa ou ser imigrante ilegal não são metáforas. Como apontam algumas análises críticas da subjetividade nômade, não ter

¹²⁴ O “presente histórico” é a perspectiva adotada por Judith Butler em seu *Problemas de gênero* para nos mostrar que o “presente histórico” foi definido por Marx como sendo “o ponto de partida crítico”. Butler recorre à expressão para lembrar que a crítica às estruturas jurídicas da linguagem e da política, deve partir do interior dessa estrutura constituída. “Uma crítica às categorias de identidade que as estruturas jurídicas contemporâneas engendram, naturalizam e imobilizam” (BUTLER, 2017, p. 24).

¹²⁵ “A maior parte das tentativas de determinar suas diferenças [párias e nômades, no nosso caso] exprimem somente juízos de humor, que se contentam em desvalorizar um dos dois termos: ora se dá aos conceitos o prestígio da razão, enquanto as figuras são remetidas à noite do irracional e a seus símbolos; ora se dá às figuras os privilégios da vida espiritual, enquanto que os conceitos são remetidos aos movimentos artificiais de um entendimento morto”. (Deleuze & Guattari, 1992, p. 120; a intervenção é nossa)

passaporte ou ter muitos não é equivalente ou é meramente metafórico. São locais geopolíticos e históricos altamente específicos, ou seja, história tatuada no corpo (Braidotti, 2002, p.11).¹²⁶

Destaco a maneira pela qual Braidotti (2005, p. 16) justifica sua escolha pela figuração nômade que marca a nossa situação histórica, coincidindo, portanto, com as histórias que aqui contamos, reveladoras de ‘corpos marcados’ por essa mesma condição. Destaco, especialmente, o que ela diz quanto à forma de habitar a filosofia de uma perspectiva crítica.

A minha escolha pela figuração nômade é também uma forma de me situar perante a instituição da filosofia como disciplina, na medida em que é uma forma de habitá-la, ainda que como uma “estranha dentro”, ou seja, adotando uma postura crítica ... mas também profundamente comprometida. Por último, mas não menos importante, esta figuração tem uma força imaginativa que considero sintonizada com o movimento transnacional que marca a nossa situação histórica.

Todas essas elaborações nos permitem retornar a Hannah Arendt para pensar um “feminismo crítico” em sua companhia. E aqui vou me ater à posição de Linda Zerilli (2009) que, diferentemente de Braidotti e Haraway - sem no entanto apontar uma discordância de fundo - propõe pensar com Arendt uma “teoria feminista do julgamento” com a compreensão de que os projetos políticos feministas “envolvem um compromisso com uma investigação política, que exige o questionamento, a avaliação, a análise e a crítica de diversos pontos de vista” (p. 112). Uma política feminista não pode ter como meta obter apenas uma compreensão “refinada e sensível” dos vários pontos de vista dos indivíduos diretamente afetados por uma determinada questão. E aqui Hannah Arendt se sobressai nessa discussão e na sua defesa de um “pensamento político representativo”, tal como ela faz no ensaio sobre *Verdade e política* (1988, p. 299).

Permitam-me transcrever a página em que Arendt expõe o seu pensamento e imaginemos que ela esteja conversando com as/os antropólogas/os, em um diálogo no qual o tema é convergente: - a identidade -. Um objeto de pesquisa que constitui um problema da alçada dessas duas disciplinas que pouco conversam, é verdade, mas estamos falando de um tema comum a duas áreas do campo das humanidades que lidam com a “questão da identidade”, de formas distintas, e uma tem muito o que conversar com a outra. Imaginemos então que esse diálogo imaginário possa ser disparado com essa pergunta de Hannah Arendt: Quais as

¹²⁶ Aqui, parece que Braidotti se distancia de Deleuze quando diz: “Se a única constante no início do terceiro milênio é a mudança, então o desafio está em pensar em processos, e não em conceitos. Isto não é uma tarefa simples, ou particularmente bem recebida, em linguagem e convenções teóricas que se tornaram a norma na teoria social e política, bem como na crítica cultural. Apesar dos esforços por grande parte das críticas radicais, é o hábito mental de linearidade e objetividade que persiste em seu reduto hegemônico sobre o nosso pensamento” (Braidotti, 2002, p. 12).

condições de possibilidade “de ser e pensar em minha própria identidade onde efetivamente não me encontro”? (1988a, p. 299; a interrogação é nossa). Passemos então a um exercício de pensamento que fará com que as/os antropólogas/os se sintam em casa e fará também com que as/os filósofas/os alarguem suas mentes e levanten a suspeita (pouco provável que isso aconteceria) de que, talvez, a antropologia seja a filosofia “na prática”. A ver.¹²⁷

Formo uma opinião considerando um dado tema de diferentes pontos de vista, fazendo presentes em minha mente as posições dos que estão ausentes, isto é, eu os represento. Esse processo de representação não adota cegamente as concepções efetivas dos que se encontram em algum outro lugar e, por conseguinte, contempla o mundo de uma perspectiva diferente; não é uma questão de empatia, como se eu procurasse ser ou sentir como alguma outra pessoa, nem de contar narizes e aderir a uma maioria, mas de *ser e pensar em minha própria identidade onde efetivamente não me encontro*. Quanto mais posições de pessoas eu tiver presente em minha mente ao ponderar um dado problema, e quanto melhor puder imaginar como eu me sentiria e pensaria se estivesse em seu lugar, mais forte será minha capacidade de *pensamento representativo* e mais válidas minhas conclusões finais, minha opinião. (E essa capacidade de uma “mentalidade alargada” que habilita os homens a julgarem; como tal, ela foi descoberta por Kant na primeira parte de sua Crítica do Juízo, embora ele não reconhecesse as implicações políticas e morais de sua descoberta). O próprio processo de formação de opinião é determinado por aqueles em cujo lugar alguém pensa e utiliza a própria mente, e a única condição para esse exercício da imaginação é o desinteresse, a liberação dos interesses privados pessoais. Por conseguinte, mesmo se evito toda companhia ou me acho completamente isolado ao formar uma opinião, não estou simplesmente junto apenas a mim mesmo, na solidão da meditação filosófica; permaneço nesse mundo de interdependência universal, onde posso fazer-me representante de todos os demais. (Arendt, 1988a, p. 299).

Qual é o meu argumento, tomando por base este texto de Arendt? Em um mundo, o nosso mundo, no contexto do tão difundido “pluralismo de valores”, estamos ameaçadas/os de não exercer um “pensamento crítico” e de nos deixar levar pelo relativismo. Zerilli (2009) aponta esse problema que, não raro, nos embarça (em sala de aula, por exemplo). No entanto, Zerilli ilumina a discussão quando diz que “não é o relativismo, a incapacidade de julgar culturas e práticas diferentes das nossas; e sim o ato de deixar de levar genuinamente em conta a peculiaridade daquilo que estamos julgando”¹²⁸ e mais, “o ato de encontrar consolo em nossas

¹²⁷ Teríamos muito a dizer sobre esse trânsito entre a antropologia, a história, a filosofia, a literatura, a docência, os campos nos quais fiz minha formação. Pensamos até em fazer um “memorial” para falar dessa experiência, mas abandonei a ideia porque, afinal, um memorial é antecedido do relato de uma trajetória acadêmica de alguém que chegou ao topo da carreira e agora presta contas para se tornar titular. Não é o meu caso, ainda tenho um caminho a percorrer. Oxalá chegue o dia...

¹²⁸ Remeto à citação de Zerilli na qual ela deixa Arendt falar: “[...] Nós, armadas de regras e de sua aplicação correta, tendemos a nos refugiar em nossos próprios critérios, afirmando não termos enxergado nada de novo, (...) fingindo que algo de semelhante já nos era conhecido” (Arendt, 1994, p. 325). Recolhida da publicação original: *Essays in understanding, 1930–1954*. New York: Harcourt Brace.

próprias normas não pode, absolutamente, contar como julgamento crítico” (Zerilli, p. 115). A autora propõe então que julgar coisas políticas significa mais do que considerar as impressões que elas nos causam (como faria o subjetivismo, diz Zerilli) mas, como Arendt e Kant fazem, levamos em conta os pontos de vista dos outros.

Meu julgamento prevê, ou aspira a que você concorde com ele, mas não pode forçar essa concordância por meio de provas (como faria o objetivismo). Simplesmente não há nenhuma garantia extrapolítica (por exemplo, um privilégio epistemológico) de que meu julgamento seja válido ou de que será - ou deveria ser - aceito pelos outros. (Zerilli, 2009, p. 116)

Esse é o argumento que sustenta a posição de Zerilli mediante as posições dos novos universalistas que insistem em que os princípios de base constituem a condição para julgamentos interculturais, mas não só, diante da incapacidade de “abrir mão do conceito de universalidade como uma realização política” (p. 116). A autora está levando em consideração, acertadamente, a nosso ver, que não é a linguagem filosófica, é por meio da linguagem política que a universalidade se realiza, dependendo completamente do contexto prático e, por isso mesmo, frágil. As considerações de Zerilli (p. 115) são relevantes para o que vimos discutindo até aqui, na medida em que convergem com a nossa perspectiva de mostrar o que nos faz pensar: Por que um feminismo crítico?

Em vez de ver essa fragilidade [do contexto prático] como um tipo de fracasso, devemos vê-la como uma oportunidade, pois ela significa que as diferenças de valores, aparentemente absolutas e resolvidas, principalmente quando se trata das variadas situações das mulheres em um contexto global, podem ser trazidas de volta à baila e reconfiguradas de maneiras novas e produtivas (Zerilli, p. 116; a intervenção é nossa).

A questão que está sendo discutida aqui, frisemos, passa por perscrutar os termos do enunciado: Por um feminismo crítico e autocrítico. E estamos tentando responder às dificuldades que nós próprias criamos com esse enunciado: por que crítico? por que autocrítico? É possível que, pensando bem, o gatilho disparado com esse “*Por um...*” não seria um sinal de que ele não é crítico? Não que o feminismo não seja um projeto crítico, claro que é, sempre foi, mas está sempre em movimento e se reinventando. A questão então é qualificar o que estamos chamando de feminismo crítico e que pode ser de interesse das teorias feministas que rastreiam seus próprios projetos, reveem posicionamentos, perspectivem outros caminhos, enfim, outros modos de nos posicionamos enquanto agentes políticos nas lutas feministas.

É nesse contexto que não podemos deixar de trazer a questão deslocando-a para o exercício da prática da docência, relacionando-a com o “pensamento crítico”. Por quê? Por se

tratar de uma questão imbricada com o ensino de filosofia que não só está na letra da lei: “um dos objetivos da filosofia é desenvolver o pensamento crítico”, mas por ter sido encarnada/incorporada no discurso das/os estudantes, de tal maneira, que já se tornou um clichê. A partir, portanto, das reflexões que vimos fazendo aqui e com o apoio de um texto de Celso Favaretto, pretendemos então apontar um caminho para perspectivar também um ensino de filosofia que problematize essa junção (ensino de filosofia-pensamento crítico), não para produzir uma disjunção - se for necessário, que seja -, mas para compreender e ressignificar a *configuração* a partir da qual essa associação vem sendo feita de forma equivocada e irrefletida. Celso Favaretto (1993) aponta a necessidade de demarcar melhor o objetivo tão difundido e mal compreendido do ensino de filosofia no ensino médio: “desenvolvimento do pensamento crítico através da vinculação entre problemas vivenciais e problemas filosóficos” (p. 100). Para tanto, encontra no texto de Gérard Lebrun (1976), *Por que filósofo?* uma chave interpretativa a partir de suas ideias que, segundo Favaretto, seriam estratégicas para se conceber o ensino de filosofia no Ensino Médio. Essas ideias estão voltadas “para a determinação do mínimo e do específico filosóficos, levando em conta o estágio de desenvolvimento psicológico e a inserção cultural dos adolescentes” (p. 97). O texto de Lebrun começa justamente colocando em dúvida o fato de um/a estudante escolher estudar filosofia em busca da verdade. Ele não acredita que seja essa orientação que leva alguém a estudar filosofia. Diz ele:

É de outra coisa que o jovem tem necessidade: falar uma língua da segurança instalar-se num vocabulário que se ajuste ao máximo às “dificuldades” [de] munir-se de um repertório de “*topoi*”, em suma, possuir uma retórica que lhe permitirá a todo instante denunciar a “ingenuidade” do “cientista” ou a “ideologia” de quem não pensa como ele. Qual melhor recurso se lhe apresenta senão tomar emprestado um discurso filosófico? (Lebrun, 1976 *apud* Favaretto, 1993, p. 99)

A recomendação de Lebrun para a importância da constituição dessa “língua da segurança” e de um repertório de *topoi* vem da sua observação de alunas/os e do prazer vivo que sentem quando a atividade é ler um texto que lhes possibilita identificar o sentido das palavras, descobrir essências e estruturas, enfim, quando aprendem a ter gosto pela leitura. É nesse sentido que a língua da segurança é o que a/o estudante precisa para educar-se para a inteligibilidade, “pois onde os ingênuos só veem fatos diversos, acontecimentos amontoados, a filosofia permite discernir uma significação, uma estrutura” (p. 97). Assim, “educar para a inteligibilidade”, contribuir para a constituição de uma língua e de uma linguagem, implica submeter os interesses dos alunos a um tratamento que lhes permita descobrir os

encadeamentos, a lei, a estrutura que está (ou não está) nos discursos por eles elaborados. “Especificamente filosófico é o problema de *compreender* o funcionamento de uma *configuração*, “pois educar para a inteligibilidade significa reafirmar que *a crítica não vem antes das condições que a tornam possível*” (p.100; os itálicos são nossos).

Este é o ponto. Quais seriam essas condições? Tal como pensamos, a primeira delas é a *reflexão crítica da experiência* de nossas práticas nos campos pedagógico e político, que nos permita ter responsabilidade com o *que estamos fazendo* na condição de professoras/es de filosofia e como fazer para potencializar uma *crítica refletida* do seu ensino, com o qual estamos todas/os implicadas/os. Nas condições atuais, consideremos o que Ana Míriam Wuensch (2015, p. 123) observou com pertinência: “as mulheres ainda são *as párias* por excelência [...] nos cânones acadêmicos, nos currículos escolares, nos livros didáticos, nas obras de referência mais localizadas, ou mais abrangentes”.

Fiquemos, ainda, com a apresentação que Carla Damião (2024, p. 8) escreve no recente livro “Vozes - mulheres na história da filosofia” e com sua convocação à tarefa de evocarmos as vozes silenciadas na história da filosofia no Brasil para, assim, instituímos uma nova relação entre voz e escuta em nossas práticas de ensino. Enquanto sua reflexão se volta às práticas de ensino da filosofia no Brasil, a nossa se centrou em uma história que foi contada para mostrar precisamente que as práticas de ensino da filosofia não estão dissociadas das nossas práticas no campo da esfera política.

O movimento das *vozes de mulheres na história da filosofia*, cujo teor histórico-filosófico revela um modo distinto de historiografar, tem sido vital para a cena filosófica contemporânea no Brasil por impulsionar um conhecimento para além das políticas acadêmicas que visam sobretudo ocupar um espaço em currículos, programas de cursos e cargos de gestão acadêmica e/ou institucional. De que nos serve impor nomes de filósofas aos programas de cursos de filosofia se essas permanecem desconhecidas de professores que não foram formados para lê-las e ensiná-las? Parece mais acertado pensar que a decantada ampliação do cânone filosófico é uma política mais eficaz, ao dar a conhecer a filosofia efetivada no passado e no presente por mulheres e ensinar a ouvi-la.

Refazer a história, como nos ensina Gayatri Spivak (1994, p. 194), é uma grande tarefa, no entanto, o entusiasmo e a convicção não são garantias suficientes. Para enfatizar esse ponto e seguindo o caminho que ela escolhe para responder “quem reivindica alteridade?”, utilizei em grande parte do texto um modo semelhante, isto é, “o modo confessional”, para dar a vocês um pouco da sensação de experimentar a liberdade de propor novas maneiras de leitura e escritura, sem glamour nenhum, tendo em vista a independência intelectual, que é o requisito mínimo para a “descolonização” do pensamento.

REFERÊNCIAS

Hannah Arendt

ARENDT, H. **A condição humana**. Tradução Roberto Raposo. Revisão Técnica e Apresentação Adriano Correia, 13ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.

ARENDT, H. “Sobre Hannah Arendt - Hannah Arendt”. **Inquietude** - Revista de Estudantes de Graduação e Pós-Graduação em Filosofia da UFG. Tradução de Adriano Correia, v. 1, nº 2, ago/dez, 2010.

ARENDT, H. **Escritos judaicos**. KOHN, J.; FELDMAN, R. H. (orgs.). Tradução Laura D. M. Mascaro; Luciana G. de Oliveira; Thiago D. Silva. Barueri, São Paulo: Amarelis, 2016.

ARENDT, H. “O salão de Berlim”. **Compreender - formação, exílio e totalitarismo**. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, pp. 85-92.

ARENDT, H. “Sobre a emancipação das mulheres”. **Compreender - formação, exílio e totalitarismo**. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, pp. 93-95).

ARENDT, H. “Palestra na Rand School”. **Compreender - formação, exílio e totalitarismo**. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, pp. 245-255).

ARENDT, H. “Uma réplica a Eric Voegelin”. **Compreender - formação, exílio e totalitarismo**. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, pp. 417-424.

ARENDT, H. **Diário filosófico** (1950-1973). Tradução Raúl Gabás. Barcelona: Herder Editorial, 2006.

ARENDT, H. **Crises da república**. Tradução José Volkmann. 2ª ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1999.

ARENDT, H. **O que é política?** - Fragmentos das obras póstumas compilados por Ursula Ludz. Tradução Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

ARENDT, H.; McCARTHY, M. **Entre amigas** - A correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy (1949-1975). BRIGHTMAN, C. (org.) Tradução Sieni Campos. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

ARENDT, H. **Rahel Varnhagen - a vida de uma judia alemã na época do romantismo**. Tradução Antônio Trânsito e Gernot Kludasch. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

ARENDT, H. **A vida do espírito - o pensar, o querer, o julgar**. Tradução Antônio Abranches e Helena Martins. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993a.

ARENDT, H. **A dignidade da política - ensaios e conferências**. Tradução Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993b.

ARENDT, H. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 5ª ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

ARENDT, H. **Origens do totalitarismo - antissemitismo, imperialismo, totalitarismo**. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. Tradução Mauro W. Barbosa. 2ª ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1988a.

ARENDT, H. **Da revolução**. Tradução Fernando Dídimo Vieira. São Paulo: Ed. Ática; Ed. UnB, 1988b.

ARENDT, H. **Homens em tempos sombrios**. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987 (Coleção Debates, n. 64).

Comentadoras/es

ADVERSE, H. “Arendt e a crítica ao romantismo na biografia de Rahel Varnhagen”. **Argumentos**, ano 5, n. 9. Fortaleza, CE, jan./jun. 2013, p. 79-96. (Recurso eletrônico)

AGUIAR, O. A. “A resistência em Hannah Arendt: da política à ética, da ética à política”. In: DUARTE, André et al. **A banalização da violência – a atualidade do pensamento de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004, pp. 247- 261.

ALMEIDA, V. S. **Amor mundi e educação – reflexões sobre o pensamento de Hannah Arendt**. Faculdade de Educação/USP, 2009 (Tese de Doutorado).

ASSY, B. “A promessa não cumprida dos direitos humanos, sua ficção real e o sujeito da injustiça”. ASSY, B.; BERNARDES, M. N.; PELE, A. (orgs.). **Direitos humanos: entre captura e emancipação**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2021, pp. 21-38.

BENHABIB, S. “La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres em la filosofía política de Hannah Arendt”. BIRULÉS, Fina (compiladora). **Hannah Arendt - El orgullo de pensar**. Barcelona: Editorial Gedisa, 2000, pp. 97-115.

BENHABIB, S. **The Reluctant Modernism of Hannah Arendt**. Rowman & Littlefield Publishers, 1996.

BERNSTEIN, R. **Por que ler Hannah Arendt hoje?** Tradução e apresentação CORREIA, A.; RIBEIRO, N. J. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2021.

BERNSTEIN, R. **Hannah Arendt and The Jewish Question**. The MIT Press: Cambridge, 1996.

BIRULÉS, F. “El feminismo y Hannah Arendt: una navegación de cabotaje”. **Pescadora de Perlas**. *Revista de estudios arendtianos*, vol. 3, nº 3, agosto 2024, pp. 21-36. Disponível em: <<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradeperlas/index>> Acesso em 10, dez., 2024.

BIRULÉS, F. **Entreactos - Em torno a la política, el feminismo y el pensamiento**. Katz

Editores: Buenos Aires, 2015.

BIRULÉS, F. **Contingency, History and Narration in Hannah Arendt**. Ausgabe 1, Band 5 November 2009. Disponível em: <<http://www.hannaharendt.net>> Acesso em 17, mai, 2025.

BUTLER, J. “A quem pertence Kafka?”. **Terceira margem** (online), v. 17, n. 28, 2013, pp. 222-260. Disponível em <<https://revistas.ufrj.br/index.php/tm/article/view/10767/7937>> Acesso em 15, mai, 2022.

CANOVAN, M. “Introdução”. **A condição humana**. Tradução Roberto Raposo; Revisão técnica e apresentação Adriano Correia, 13ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.

CAVARERO, A. “Narrative Against Destruction”. **New Literary History**, Volume 46, Number 1, Johns Hopkins University Press, 2015.

CAVARERO, A. **Vozes plurais. Filosofia da expressão vocal**. Tradução: Flávio T. Barbeitas. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2011. Coleção Humanitas.

COLLIN, F. “La actualidad de Hannah Arendt”. **Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos**, vol. 3, nº 3, agosto 2024, pp. 143-146. Disponível em: <<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradepelras/index>> Acesso em 10, dez., 2024.

COURTINE-DENAMY, S. **O cuidado com o mundo – diálogo entre Hannah Arendt e seus contemporâneos**. Tradução Maria Juliana Gambogi Teixeira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

COSTA, N. R.; RIBEIRO, N. J. “Repensando a questão das mulheres a partir do pensamento político de Hannah Arendt”. **Cadernos de filosofia alemã**, v. 27, n. 1, jan.jun, 2022, pp. 33-48.

DAMIÃO, C. M.; FELÍCIO, C.B.F. “Vozes singulares e relacionalidade no pensamento de Adriana Cavarero”. **As pensadoras**, vol. 1. MACHADO, R. C. F. et al. São Leopoldo, RS, Ed. As pensadoras, 2021, pp. 45-61.

DISH, L. “Más verdadero que los hechos: Storytelling como comprensión crítica en los escritos de Hannah Arendt”. **Taula, quaderns de pensament**, n. 43, 2011, pp. 77-104.

DUARTE, A. “Judith Butler e Hannah Arendt em diálogo: repensar a ética e a política”. **Vida e liberdade: entre a ética e a política**. CANDIOTTO, C.; OLIVEIRA, J. (orgs.). 1ª ed. Curitiba: PUCPRESS, 2016, v. 1, pp. 311-336.

DUARTE, A. **O pensamento à sombra da ruptura - política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

FELDMAN, R. H. “O judeu como pária: o caso de Hannah Arendt (1906-1975)”. **Escritos judaicos**. KOHN, J.; FELDMAN, R. H. (orgs.). Tradução Laura D. M. Mascaro; Luciana G. de Oliveira; Thiago D. da Silva. Barueri, São Paulo: Amariyls, 2016, pp. 57-107.

FELÍCIO, C. B. F. **Párias, assimiladas e excluídas: reconsiderar a condição das mulheres a partir das margens da filosofia política de Hannah Arendt**. Goiânia: UFG, 2018. (Projeto de

Pesquisa Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Filosofia-UFG)

FELÍCIO, C. F. F. “Hannah Arendt: da tradição esquecida do pária rebelde à resistência na política”. **Filosofia ou política? - Diálogos com Hannah Arendt**. BREA, G.; NASCIMENTO, P.; MILOVIC, M. (orgs.). São Paulo: Annablume, 2010.

HONIG, B. “Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics Identity”. HONIG, B. (org.) **Feminist Interpretations of Hannah Arendt**. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995, pp. 135-166.

KOHN, J.; FELDMAN, R. (orgs.). **Escritos judaicos**. Tradução Laura D. M. Mascaro; Luciana G. de Oliveira; Thiago D. Silva. Barueri, São Paulo: Amariyls, 2016.

KRISTEVA, J. **O gênio feminino - a vida, a loucura, as palavras** (Tomo I – Hannah Arendt). Tradução Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

LAFER, C. “Experiência, ação e narrativa: reflexões sobre um curso de Hannah Arendt”. **Estudos Avançados** 21 (60), 2007, p. 289-304. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ea/a/WNYNFTHYL9FnwYkKdsXSQQn/?lang=pt>> Acesso em: 13 jun. 2018.

LAFER, C. **Hannah Arendt - pensamento, persuasão e poder**. 2ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

LAFER, C. **A reconstrução dos direitos humanos - um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

LAFER, C. “Hannah Arendt: vida e obra”. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Cia. das Letras, 1987 (Posfácio).

MUÑOZ, C. S. “Hannah Arendt y la teoria feminista: acuerdos y desacuerdos”. CORREIA, A. (org.) **Hannah Arendt e a condição humana**. Salvador, BA: Quarteto, 2006, ppp. 237-268.

PÉREZ, T. P. **Reflexiones para una relectura en clave feminista de Hannah Arendt: problemáticas de su influencia en el contexto del pensamiento español contemporáneo**. Universidade de Vigo, 2019 (Tese de doutorado). Disponível em: <<https://www.investigacion.biblioteca.uvigo.es/xmlui/handle/11093/1429?show=full>> Acesso em 14, out, 2021.

RAPCHAN, E. S. “Hannah Arendt - Rahel Levin: duas biografias, sujeito e espelho”. **Cadernos Pagu**, n. 22, 2004, pp.291-327.

RELLO, E. C. “Hannah Arendt sobre Isak Dinesen: narración, contingencia y destino”. **Hannah Arendt y la literatura**. MADRID, N. S. (ed.). Barcelona, Espanha: Edicions Bellaterra, S. L., 2016.

RIBEIRO, N. J. **A distinção entre o social e o político em Hannah Arendt à luz da questão judaica**. Universidade Estadual de Campinas - Unicamp, 2022 (Tese de Doutorado).

RICH, Adrienne Rich. "Conditions for Workl The Common World of Women". **On Lies**,

Secrets, and Silence. New York: Norton, 1979.

SCHITTINO, R. T. “A escrita da história e os ensaios biográficos em Hannah Arendt”. **História da Historiografia**. Ouro Preto, n. 9, agosto, 2012, pp. 38-56.

SILVA, R. G. A. “Questão judaica”. CORREIA. Adriano et al. **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, 2021, pp. 217-221.

SILVA, R. G. A. **A questão judaica: o pária como paradigma do agir e do pensar em Hannah Arendt**. Universidade Federal do Ceará – UFG, 2018 (Tese de Doutorado)

TELLES, V. S. “Espaço público e espaço privado na constituição do social: Notas sobre o pensamento de Hannah Arendt”. **Tempo Social** – Revista de Sociologia da USP, vol. 2, nº 1, pp. 23-48, 1º semestre, 1990.

TOSOLD, L. **Epistemologias situadas: leituras feministas sobre Rahel Varnhagen, de Hannah Arendt**. Trabalho apresentado no VI Seminário Discente Do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da USP, 2017. Disponível em: <<https://sdpscp.fflch.usp.br/vi>> Acesso em: 22, ago, 2020.

WILKINSON, L. “Hannah Arendt on Isak Dinesen: Between Storytelling and Theory”. **Literatura Comparada**, v. 56, n. 1, Duke University Press, 2004, pp. 77-98.

WUENSCH, A. M. A. “Acerca da existência de pensadoras no Brasil e na América Latina”. **Problemata** - Rev. Intern. Fil., n. especial, 2015, pp. 113-150.

YOUNG-BRUEHL E. **Hannah Arendt - por amor ao mundo**. Tradução Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

ZERILLI, L. “Rumo a uma teoria feminista do julgamento”. **Revista de Ciência Política**, n. 2, Brasília, julho-dezembro 2009, pp. 89-118.

Outras referências

ALVES, B. M.; PITANGUY, J. **O que é feminismo**. São Paulo: Abril Cultural; Brasiliense, 1985

BENJAMIN, W. **O contador de histórias e outros textos**. Tradução Georg Otte, Marcelo Backes, Patrícia Lavelle. 2ª ed. São Paulo: Hedra, 2020.

BENJAMIN, W. “Sobre o conceito da história”. **Magia e técnica, arte e política** - obras escolhidas, v. 1. Tradução Sergio Paulo Rouanet, 4ª ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994, pp. 222-232.

BONACCHI, G. “O contexto e os delineamentos”. In: BONACCHI, G. e GROPPi, A. (org.). **O dilema da cidadania** - direitos e deveres das mulheres. São Paulo: Editora da UNESP, 1995.

BOSI, E. **Memória e sociedade - lembranças de velhos**. 2ª ed., São Paulo: EduUSP, 1987.

BUARQUE DE HOLLANDA, H. **Explosão feminista**. São Paulo: Companhia das Letras,

2018.

BUARQUE DE HOLLANDA, H. “Introdução: Feminismo em tempos pós-modernos”. BUARQUE DE HOLLANDA, H. (org.). **Tendências e impasses – o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

BUTLER, J. **Problemas de gênero - feminismo e subversão da identidade**. Tradução Renato Aguiar. 15ª ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

BRAIDOTTI, R. **Metamorfosis** - Hacia una teoría materialista dei devenir. Traducción y edición: Ana Varela Mateos. Madrid: España, Ediciones Akal, S. A., 2005.

BRAIDOTTI, R. “Diferença, diversidade e subjetividade nômade”. Tradução Roberta Barbosa. **Labrys, estudos feministas** número 1-2, julho/ dezembro 2002 Disponível em: <https://www.historiacultural.mpbnet.com.br/feminismo/Diferenca_Diversidade_e_Subjetividade_Nomade.pdf> Acesso em 20, agosto, 2017.

BRITO, M. N. C. “Mulher e Política: público x privado?” **Brasil & França - Ensaios de antropologia social**. TEIXEIRA, Sérgio Alves e ORO, Ari Pedro (org.). Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1992.

CANETTI, E. **Uma luz em meu ouvido**. Tradução Kurt Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CHAUÍ, M. “Ensaio Ética Violência”. **Revista td** 39, out/nov/dez., 1998.

DAMIÃO, C. M. “Apresentação”. **Vozes: mulheres na história da filosofia**. PUGLIESI, N.; SECCO, G.; OLIVEIRA, B. (orgs.). Rio de Janeiro: Ed. UFRH, 2024 [recurso eletrônico].

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?**. Tradução Bento Prado Jr. E Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992 (Coleção TRANS).

DELEUZE, G. **Conversações** (1972-1990). Tradução Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992.

FAVARETTO, C.. “Sobre o ensino de filosofia”. **Revista da Faculdade de Educação**. São Paulo. v. 19, n. 1, jan.jun. 1993, pp. 97-102.

GIANFORMAGGIO, L. Igualdade e diferença: São realmente incompatíveis? BONACCHI, G.; GROPPi, A. (org.). **O dilema da cidadania - direitos e deveres das mulheres**. São Paulo: Editora da UNESP, 1995.

GONÇALVES, E. “Pensando o gênero como categoria de análise”. **Estudos de gênero**. Cadernos de Área, 7. Goiânia: Ed. UCG, 1998.

GROPPi, A. “As raízes de um problema”. BONACCHI, G.; GROPPi, A (org.). **O dilema da cidadania - direitos e deveres das mulheres**. São Paulo: Editora da UNESP, 1995.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. Tradução Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Vértice, 1990.

HARAWAY, D. “Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial”. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 5, 2009, pp. 7-41. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>>. Acesso em: 4 out. 2024.

JULLIEN, F. “Os direitos humanos são mesmo universais?”. **Le Monde Diplomatique - Brasil**. Disponível em: <<https://diplomatie.org.br/os-direitos-do-homem-sao-mesmo-universais-2/>>. Acesso em 22, jul., 2021.

LUXEMBURGO, R. **A revolução russa**. Introdução, tradução e notas de rodapé: LOUREIRO, I. M. Petrópolis, RJ : Vozes, 1991.

FEMENÍAS, M. L; RUÍZ, M. A. “Rosi Braidotti: De la diferencia sexual a la condición nómade”. **Revista Escuela de Historia**, año 3, v. 1, n. 3, 2004.

MARX, K. **O 18 Brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo : Paz e Terra, 1986

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA/Conselho Nacional dos Direitos da Mulher. **Estratégias da igualdade**. Brasília: 1997.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA/Secretaria Nacional dos Direitos Humanos. **PNDH em movimento**. Ano I, n. 3, Brasília: jan/fev, 1998.

NYE, A. **Teoria feminista e as filosofias do homem**. Tradução de Nathanael da Costa Caixeiro. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1995.

OLIVEIRA, R. D. de. **Elogio da diferença**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **PEQUIM / IV Conferência Mundial Sobre a Mulher**. Beijing, China, 1995. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1996.

ROCHA, M. J. P; BICALHO, E. “Luta e resistência de Mulheres em Goiás” (1930-1993). **Cadernos de Pesquisa**, 18. Goiânia: Ed. UCG, 1999.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SCOTT, J. “Gênero: Uma categoria útil de análise histórica”. In: **Educação & Realidade**, v. 20, n. 2, jul./dez. 1995, pp. 71-99.

SEGATO, R. L. “Os percursos do gênero na Antropologia e para além dela”. **Série Antropologia**, n. 236. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 1998.

SHIELDS, C. **Swann: um mistério**. São Paulo: Ed. Record, 1998.

TOURAINÉ, A. **Igualdade e diversidade**. Tradução de Modesto Florenzano. São Paulo: EDUSC, 1998.

SPIVAK, G. “Quem reivindica alteridade?”. **Tendências e impasses - O feminismo como crítica da cultura**. BUARQUE DE HOLLANDA, H. (org.). Tradução Patricia Silveira de Farias. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, pp. 187-205.

TRISTÁN, F. **União operária**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2015.

VARIKAS, E. **A escória do mundo – figuras do pária**. Tradução Nair Fonseca e João Alexandre Peschanski. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

VARIKAS, E. “Pária: uma metáfora da exclusão das mulheres”. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 9, nº 18, pp.19-28, ago./set.89.

WEBER, M. **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Jorge Zahar, 1974.

WOOLF, V. **Um teto todo seu**. São Paulo: Círculo do Livro, s.d.