

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**RAÍSSA TEIXEIRA ALMEIDA DE SOUZA**

**O FEMININO NO PRINCÍPIO DA RACIONALIDADE OCIDENTAL: MITO,  
PATRIARCADO, PSICANÁLISE E CAPITALISMO**

**UFF  
2023**

**RAÍSSA TEIXEIRA ALMEIDA DE SOUZA**

**O FEMININO NO PRINCÍPIO DA RACIONALIDADE OCIDENTAL: MITO,  
PATRIARCADO, PSICANÁLISE E CAPITALISMO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador Prof. Dr. Pedro Sússekind Viveiros de Castro

**UFF  
2023**

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG  
Gerada com informações fornecidas pelo autor

S719f Souza, Raíssa Teixeira Almeida de  
O FEMININO NO PRINCÍPIO DA RACIONALIDADE OCIDENTAL: MITO,  
PATRIARCADO, PSICANÁLISE E CAPITALISMO / Raíssa Teixeira  
Almeida de Souza. - 2023.  
159 f.

Orientador: Pedro Sússekkind Viveiros de Castro.  
Dissertação (mestrado)-Universidade Federal Fluminense,  
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Niterói, 2023.

1. História da Filosofia. 2. Dialética do Esclarecimento.  
3. Relações de gênero. 4. Odisseia. 5. Produção  
intelectual. I. Castro, Pedro Sússekkind Viveiros de,  
orientador. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de  
Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD - XXX

**RAÍSSA TEIXEIRA ALMEIDA DE SOUZA**


**O FEMININO NO PRINCÍPIO DA RACIONALIDADE OCIDENTAL: MITO,  
PATRIARCADO, PSICANÁLISE E CAPITALISMO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador Prof. Dr. Pedro Sússekind Viveiros de Castro


Aprovada em outubro de 2023

**Banca Examinadora**


Documento assinado digitalmente  
 PEDRO SUSSEKIND VIVEIROS DE CASTRO  
Data: 27/10/2023 18:51:59-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Pedro Sússekind Viveiros de Castro  
Universidade Federal Fluminense - UFF (Orientador)

Prof. Dra. Virginia Helena Ferreira da Costa  
Universidade Federal do Espírito Santo - UFES (Arguidora)

Documento assinado digitalmente  
 VIRGINIA HELENA FERREIRA DA COSTA  
Data: 31/10/2023 15:16:49-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dra. Inara Luisa Marin  
Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP (Arguidora)

Documento assinado digitalmente  
 INARA LUISA MARIN VOIROL  
Data: 03/11/2023 15:16:33-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Niterói,  
2023

Dedico este trabalho às mulheres que vieram antes de mim, às que estão comigo e às que ainda virão.

O mundo é nosso.

## AGRADECIMENTOS

Começo agradecendo à Beatriz e Saulo, mãe e pai, que desde sempre me incentivaram e me apoiaram neste caminho da intelectualidade, dos estudos, da vontade de aprender e de manter a curiosidade em sempre querer mais, agradeço até pelos momentos em que não queria estudar e que eles pediram que eu insistisse. Por isso sou grata. Mas aqui fica um agradecimento especial à minha mãe, que mesmo com todas as nossas diferenças, cuidou e ainda cuida de mim, mulher forte e proativa que me dá forças para continuar e que tem um zelo de cuidar de quem ama.

Agradeço às avós, Guiomar e Débora (*in memoriam*), e aos avôs, Cláudio e Israel, pela grande sabedoria, pelo cuidado, pela ancestralidade, sem as histórias e sem a presença de vocês nada disso seria possível. Mas, de novo, um agradecimento especial às avós pelo carinho e cuidado, que me veio agora na lembrança do arroz doce que ambas faziam e que me preenchia o coração de sabor de vida e de amor, sempre saudades.

Às tias, tios, primas e primos também agradeço, pois na companhia da casa cheia, das bagunças, das idas às praias e cachoeiras, desse preenchimento dos espaços e no acúmulo de corpos presentes fui capaz de aprender a coletividade, mesmo sendo filha única. Agradeço especialmente à Carmeni e Rubens, tios que estavam presentes no processo de escrita do pré-projeto do PGFI. À Ana, tia querida que me acompanha pela vida, dando risadas e broncas. À Adelaide e José Carlos, que me receberam no Rio de Janeiro e contribuíram para que eu pudesse continuar na minha jornada acadêmica.

Um agradecimento especial também às crianças Felipe, Pedro, Giovana, Arthur, Sofia, Débora, Maya, Sara, Ana Júlia, Gabriel e Helena, que foram nascendo e me inspirando a olhar o mundo de outras formas, com mais criatividade. A sabedoria infantil foi fundamental para meu aprendizado filosófico. Agradeço a todas as demais crianças que me deram a chance de trocar experiências, brincadeiras, carinhos, conversas sérias, aprendendo e ensinando.

Aqui também fica meu carinho, admiração, amor e alegria pelas amizades que fiz durante a faculdade de Relações Internacionais na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), principalmente Gabriel, Danielly, Maura, Raphael e Lucas, vocês fizeram parte fundamental na formação da minha vida adulta, das curtições, dos estudos, das noites viradas, dos papos profundos e das risadas bobas, sou grata por terem sido minhas companhias em anos difíceis e ao mesmo tempo sensacionais. Carrego vocês no coração.

Às amizades que fiz pelas minhas andanças pelo mundo também agradeço, cada pessoa que passou pela minha vida tem seu pedaço de responsabilidade nisso que tenho me tornado, cada conversa, cada caminhada sempre fizeram toda a diferença e fico feliz por ter percebido o quanto.

Tenho que dedicar este trabalho especialmente às amizades que fiz durante minha vida no Rio de Janeiro, cada companhia, cada abraço (que no início eu não queria, mas que fui me abrindo à essa calorosa recepção carioca), cada ajuda que me foi dada estão gravadas no fundo do meu coração, um dos períodos mais difíceis dessa vida e que foram transpostos com graça e vontade porque não estive só, pois sozinha eu ando bem, mas com vocês ando melhor. Não há palavras para descrever o tamanho da minha gratidão, vocês são flores no campo vasto da imensidão. Agradeço especialmente à Pollyana e Mariana, pelo acolhimento quando cheguei em Niterói; ao André, companhia leve e amizade tranquila; à Ana Beatriz, ao Bruno e ao Vicente, que sabem que sem eles esse projeto não seria possível, aproveito para agradecer às suas mães, Mônica, Vânia e Joyce, que me receberam em suas casas com carinho; à Thaís, minha querida amiga que me incentiva e me acompanha pelos caminhos da multidisciplinaridade; à Érica, em você encontrei companhia para o carnaval, para a pandemia e para a Amazônia, eu chamo de encontro cósmico, porque mesmo com todo caos a nossa volta, com você eu sinto tranquilidade; à Olívia, Fábio e Bernardo, três queridos que me acompanham nas horas boas e nem tão boas assim, bons vinhos, boas músicas e muita risada. À Ane Caroline, minha companheira de História e de Filosofia, você me inspira. Ao Rafael, nossas conversas filosóficas e cotidianas me inspiraram a fazer essa dissertação.

Agradeço à Ingrid, minha amiga de longa data que me acompanha de longe e de perto, companhia tão agradável, pessoa querida, inteligente e divertida, de uma sensibilidade diferenciada e que me apoia nas minhas aventuras artísticas e acadêmicas, apreciadora das coisas boas da vida junto comigo, e que já aprendeu que precisa usar tênis quando me encontrar porque com certeza a gente vai andar bastante.

A todas e todos educadores que passaram pela minha vida e me inspiraram a ser uma pessoa melhor, o amor por aprender e ensinar veio de todas essas pessoas, o caminho do diálogo e a dialética foram elas que me mostraram. Em especial à Tchella Maso e Renata Schittino, duas mulheres maravilhosas e excelentes orientadoras que tive o privilégio de ter em minhas graduações e que me mostraram a *Dialética do Esclarecimento*.

Eu poderia escrever horas agradecendo a todas as pessoas que foram importantes para mim, então mesmo sem citar os nomes, sou sempre muito grata pelo companheirismo, pela

generosidade e pela camaradagem de cada pessoa querida que passou por esse trajeto tortuoso e profundamente satisfatório.

Por último, mas não menos importante, agradeço à Universidade Federal Fluminense por ser esse lugar que chamo de país, o Gragoatá fez e faz parte da minha vida de uma forma tão acolhedora e bonita, todo o tempo que passei andando e apreciando todo o campus, além de todas as conversas e devaneios, foram fundamentais para que essa pesquisa fosse possível. Também agradeço ao meu orientador, Pedro, que me auxiliou de forma precisa e tranquila, contribuindo para que este trabalho fosse feito com afinco, mas sem estresse e desgaste desnecessários. E às professoras da banca, Virginia e Inara, que aceitaram com prontidão participar da avaliação desta dissertação que foi escrita com muita dedicação, vontade e prazer, vocês foram imprescindíveis para que isso fosse possível.



## RESUMO

A partir do conceito de Esclarecimento apresentado por Adorno e Horkheimer na obra *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos* e de sua leitura da *Odisseia* de Homero como obra fundamental da civilização europeia, busco compreender a trajetória de Ulisses e seus encontros com as personagens femininas como uma construção da racionalidade ocidental que já possui características patriarcais. Para tal, analiso os fragmentos “O Conceito de Esclarecimento” e “Excurso I: Ulisses ou Mito e Esclarecimento” compreendendo o trajeto que os autores traçam para entender o Esclarecimento como um conceito dialético e observando a questão patriarcal envolvida no desenvolvimento da razão do ocidente; em seguida analiso os conceitos de Marx e Freud utilizados por Adorno e Horkheimer na construção de suas ideias para pensar a construção civilizacional; por último, utilizo a *Dialética do Esclarecimento* e das obras de Marx e Freud, juntamente de autoras dos feminismos, para refletir sobre mitologia, filosofia, história, psicanálise e capitalismo no processo de construção e manutenção do patriarcado, através das personagens femininas da *Odisseia*.

Palavras-chave: Dialética do Esclarecimento; Odisseia; Ulisses; relações de gênero; feminismo.

## ABSTRACT

Based on the concept of Enlightenment presented by Adorno and Horkheimer in their work *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments* and their reading of Homer's *Odyssey* as a fundamental work of European civilization, I seek to understand Odysseus' journey and his encounters with female characters as a construction of Western rationality, which already has patriarchal characteristics. To this end, I analyze the fragments "The Concept of Enlightenment" and "Excursus I: Odysseus or Myth and Enlightenment", understanding the path that the authors take to understand Enlightenment as a dialectical concept and observing the patriarchal issue involved in the development of Western reason; then I analyze the concepts of Marx and Freud used by Adorno and Horkheimer in the construction of their ideas to think about the construction of civilization; finally, I use the Dialectic of Enlightenment and the works of Marx and Freud, together with feminist authors, to reflect on mythology, philosophy, history, psychoanalysis and capitalism in the process of constructing and maintaining patriarchy, through the female characters in the *Odyssey*.

Keywords: Dialectic of Enlightenment; Odyssey; Odysseus; gender relations; feminism.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. ESCLARECIMENTO E RAZÃO NA DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO	26
1.1 Contexto da <i>Dialética do Esclarecimento</i>	26
1.1.1 O livro	38
1.2.1 A questão patriarcal	51
2. MARX E FREUD NA DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO	60
2.1 Explicando conceitos nos <i>Manuscritos</i> de Marx	60
2.1.1 Marx na <i>DE</i>	64
2.2 Explicando conceitos na obra de Freud	70
2.2.1 Freud na <i>DE</i>	82
2.3 Relação entre Marx e Freud	94
2.3.1 Sociedade e indivíduo	94
2.3.2 Alienação, Estranhamento e o Infamiliar	95
2.3.3 Corpo: entre o coletivo e o indivíduo	98
3. A REPRESENTAÇÃO FEMININA NA ODISSEIA: A DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO E DEBATE FEMINISTA	100
3.1 Explicando e articulando conceitos	103
3.1.2 Dominação masculina	105
3.1.3 Opressão	106
3.1.4 Sociedade de classes	107
3.1.5 Contrato sexual	108
3.1.6 Tráfico de mulheres	112
3.2 Mitologia, esclarecimento e patriarcado: as personagens femininas da <i>Odisseia</i> e a construção do imaginário coletivo de opressão	117
3.2.1 Penélope	117
3.2.2 Circe	121
3.2.3 Sereias	126
3.3 Psicanálise como elo	132
3.5 A caça às bruxas e a nova divisão sexual do trabalho: rupturas e continuidades	135
3.6 Relação entre patriarcado e capitalismo	138
3.6.1 Os séculos XX e XXI	140
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	144



## INTRODUÇÃO

O conhecimento só tem função quando há uma preocupação com o social, diante disso a Teoria Crítica da Sociedade, em conjunto com um olhar voltado para as perspectivas feministas, é discutida neste trabalho como contribuição para pensar as relações de gênero no passado e no presente. A história da filosofia vem para auxiliar a investigação do passado, os acontecimentos históricos e filosóficos, para contribuir com a transformação da realidade, assim como Marx afirma na tese onze: “Os filósofos têm apenas interpretado o mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é transformá-lo”.<sup>1</sup> E, pensando no que Adorno diz sobre a necessidade da volta à filosofia<sup>2</sup>, proponho o presente trabalho.

Nos últimos anos, o Brasil viveu (e ainda vive) um período de angústia e autoritarismo – que levará muito tempo para ser superado, mas a democracia ainda suspira –, e por isso, é preciso considerar o momento histórico em que vivemos, e os estudos das relações de gênero fazem-se extremamente necessário, a partir do entendimento da construção da civilização em seus primórdios e a sua contínua influência sobre a forma como as mulheres são vistas pela sociedade.

Comprometida, portanto, com a emancipação das mulheres – e da humanidade de modo geral –, debruço-me sobre a dialética do esclarecimento, buscando relacionar passado e presente, para contribuir com a construção de uma nova sociedade. Com essa finalidade, apoiada no diagnóstico do tempo presente, recorro à *Dialética do Esclarecimento* (1947), de Adorno e Horkheimer, e mais especificamente ao Excurso I: “Ulisses ou Mito e Esclarecimento”, por observar uma relação entre o momento histórico vivido pelos autores, o papel fundamental desta obra para o século XX e sua contribuição para pensar o momento histórico atual. Segundo Jeanne Marie Gagnebin, em seu livro *Lembrar, escrever, esquecer*,

[...] Adorno e Horkheimer encontraram na *Odisséia* a descrição da construção exemplar do sujeito racional que, para se construir a si mesmo como "eu" soberano, deve escapar das tentações e das seduções do mito, assegurando seu domínio sobre a natureza externa e, também, sobre a natureza interna, sobre si mesmo.<sup>3</sup>

Este trabalho visa contribuir para que a História das Mulheres seja reconhecida, para que metade da população pare de ser invisibilizada, pois é um dever humano parar de apagar as mulheres da História. Trazer essa discussão para a pauta é buscar desnaturalizar um

---

<sup>1</sup> MARX, Karl. **Teses sobre Feuerbach**. Moscou: Progresso Lisboa, 1982.

<sup>2</sup> ADORNO, Theodor. **Dialética Negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 11.

<sup>3</sup> GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar, escrever, esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 13.

processo de dominação que é histórico e, portanto, passível de mudança. Essa dissertação é uma gota de resistência num oceano de dominação, aquela plantinha que nasce em meio ao asfalto.

Esse processo de apagamento histórico faz parte do processo de dominação, e por isso, como afirma Gerda Lerner: “A História das Mulheres é indispensável e essencial para a emancipação das mulheres.”<sup>4</sup>. Estudar a História das Mulheres muda a vida das pessoas e auxilia na construção da emancipação humana, pois não há como se emancipar sem conhecer a história.

É preciso esclarecer que as mulheres sempre estiveram presentes no processo de construção da humanidade, de forma que suas/nossas experiências devem ser valorizadas. Dar visibilidade à História das Mulheres muda a forma como enxergamos a realidade e dá forças para que possamos mudar a lógica de dominação existente. Lerner aponta que: “[...] As mulheres são e foram peças centrais, e não marginais, para a criação da sociedade e a construção da civilização. [...]”<sup>5</sup>, mas a História era feita até recentemente por homens e “[...] o que registravam era o que homens haviam feito, vivenciado e considerado significativo. Chamaram isso de História e afirmaram ser ela universal. [...]”<sup>6</sup>. Ou seja, a primeira questão a ser posta é que o conhecimento é sempre localizado, partindo do interesse e do lugar de onde fala a autoria. A universalidade e a neutralidade do conhecimento são falácias que devem ser apontadas, desmistificadas e deixadas de lado.

A Dialética da História das Mulheres, ou seja, “a tensão entre a experiência histórica real das mulheres e sua exclusão da interpretação dessa experiência”<sup>7</sup>, de Lerner, vem neste trabalho dialogar com a Dialética do Esclarecimento, de Adorno e Horkheimer. Essa omissão da História das Mulheres pelo patriarcado afetou a psicologia tanto das mulheres quanto dos homens.

O esclarecimento de Ulisses, apresentado por A. e H., e sua relação com as divindades olímpicas, já apresenta uma nova cosmogonia, uma cosmogonia patriarcal que organiza as divindades ctônicas em espaços marginalizados e de menor importância na nova lógica civilizacional. Essas representações têm personagens femininas como Circe, Calipso, as Sereias, Cila e Caribdes e são símbolos que, como diria Alexandre Costa<sup>8</sup>, marcam a pedagogia homérica e colocam o feminino em um lugar demarcado, que neste caso é a

---

<sup>4</sup> LERNER, Gerda. **A criação do patriarcado: a história da opressão das mulheres pelos homens**. São Paulo: Cultrix, 2019, p. 27.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>8</sup> COSTA, Alexandre. **Educação, ensino e os estudos clássicos**. São Paulo: Odysseus, 2021.

periferia do pensamento e da construção da civilização. Esses símbolos, assim como a produção da filosofia, da história, das ciências, das leis, e de outros diversos conhecimentos, foram restritos aos homens que excluíram as mulheres dessa produção e as privaram de receber educação.

Estou recuperando a *Odisseia* e a história do patriarcado a fim de demonstrar que milênios após a construção do patriarcado e da elaboração e posterior escrita dos textos homéricos, ainda podemos enxergar diversas características desse passado remoto em nosso presente. Assim, vejo como fundamental pensar o lugar e o papel das mulheres na antiguidade, nos escritos e no processo de construção histórica, para assim compreender a que passo nos encontramos no presente momento. Essa tomada de consciência nos esclarece e auxilia a perceber que o processo é histórico e, portanto, passível de transformação.

Assim como fizeram Adorno e Horkheimer, este trabalho tem o objetivo de fazer uma análise do momento presente, do capitalismo tardio, mas que se utiliza da história da filosofia para poder compreender mais profundamente o processo histórico-filosófico de construção social em que todo esse arcabouço histórico se construiu.

Este estudo é uma contribuição para se pensar a desigualdade entre homens e mulheres, compreendendo que a História da Filosofia é de grande importância para esclarecer, não necessariamente a origem, mas alguns pontos de partida da construção dessa desigualdade, que remonta à antiguidade, e que neste trabalho tem como foco a *Odisseia*, por entender a importância fundamental dos textos homéricos para a formação do Ocidente como o compreendemos nos dias de hoje.

Pensar a subordinação feminina no passado contribui para que, assim como muitas mulheres o fizeram anteriormente, seja possível que outras mulheres continuem pensando essa História das Mulheres, de forma a construir novas perspectivas que as auxiliem a se libertarem das amarras que foram criadas há tantos milênios.

Concordo com Sylvia Walby (1990, pp. 1-2, tradução nossa) quando esta afirma que:

[...] o conceito de patriarcado é indispensável para uma análise da desigualdade de gênero [...], o conceito e a teoria do patriarcado é essencial para capturar a profundidade, a presença e a interconectividade dos diferentes aspectos da subordinação feminina, e pode ser desenvolvido de forma a considerar as diferentes formas de desigualdade de gênero no decorrer do tempo, classe e grupo étnico”.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> **Do original:** “[...] the concept of ‘patriarchy’ is indispensable for an analysis of gender inequality [...] the concept and theory of patriarchy is essential to capture the depth, pervasiveness and interconnectedness of different aspects of women’s subordination, and can be developed in such a way as to take account of the different forms of gender inequality over time, class and ethnic group.”. WALBY, Sylvia. **Theorizing patriarchy**. Oxford: Basil Blackwell, 1990, pp. 1-2.

Nesse sentido, as características ditas femininas, como a emotividade, a maternidade, são inferiorizadas. Como diria Dulcinea Monteiro em seu livro *Mulher: feminino plural*: “[...] a tradição heróica com o domínio da vontade, da razão, da honra e da responsabilidade foi reprimindo cada vez mais essa conexão emocional profunda.”<sup>10</sup>

Essa exaltação das características heróicas, portanto, masculinas, e a repressão das características femininas são percebidas já no mundo grego antigo e chegam aos dias de hoje. Romper com as tramas e nós atados pelos valores patriarcais – e capitalistas – é um trabalho que requer muitas mãos e duas delas são as minhas.

A polissemia encontrada na cultura grega e nos vários deuses e deusas existentes contribui para pensar de forma pontual as características dos seres humanos. Assim, cada deus e cada deusa carrega características específicas que nos auxiliam na compreensão sobre a cultura grega e, conseqüentemente, a posterior cultura ocidental que se desenvolveu através dela e na qual seguimos inseridos.

Como afirma Heráclito: “a realidade é um puro vir a ser, um devir”<sup>11</sup>, por isso, me proponho a pensar sobre o passado e o presente de forma a poder contribuir com uma nova realidade em que as mulheres sejam livres das amarras do patriarcado.

O patriarcado e seus símbolos estão como que impressos no inconsciente coletivo, este trabalho é uma proposta de análise e demonstração dessa questão, pois pensar a realidade faz parte do processo para transformá-la. Monteiro afirma que “[...] Nem o homem, nem a mulher, são sempre uma realidade, eles são múltiplos e nunca se reduzem a seus papéis estereotipados. Ambos, homem e mulher, são muito mais interessantes em suas complexas identidades arquetípicas que em suas simples reduções estereotipadas.”<sup>12</sup>

A cultura determinou há milênios algumas características masculinas e outras femininas. As primeiras são, por exemplo, a exploração, a conquista, a razão, a produtividade, a organização, a regulação, a linearidade; as segundas são a intuição, o inconsciente, a percepção, a circularidade.

Há muita discussão em torno da dicotomia natureza *versus* cultura, biológico *versus* psicológico. Aqui a proposição não é me aprofundar nesta discussão, mas levar em conta que na realidade em que vivemos ser mulher e ser homem carregam certas características que já existiam há milênios. Desta forma, questões como características biológicas – ou ditas

---

<sup>10</sup> MONTEIRO, Dulcinéa da M. R. **Mulher: feminino plural: mitologia, história e psicanálise**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1998, p. 18.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 24.



naturais – do feminino não são absolutas, mas também não entro no âmbito da transgeneridade de forma específica, por ter limitação no entendimento do assunto e também por compreender que há certa reprodução de papéis e características também designadas às pessoas cisgênero.

Para deixar claro, entendo e respeito a existência de pessoas transgênero, de forma que, por questão de entendimento, refiro-me neste trabalho a características e definições dentro do âmbito da heteronormatividade, pois foi a narrativa vencedora que estabeleceu os papéis femininos e masculinos vigentes e que é o objeto do presente estudo. Assim, características como a maternidade e a questão do ciclo lunar, temas importantes para compreender esse lugar da mulher e do feminino no desenvolvimento da civilização ocidental, remetem a esses corpos designados femininos.

Pode-se problematizar a dualidade masculino e feminino de diversas perspectivas, mas não podemos deixar de pensá-la, pois para problematizá-la é necessário afirmar que ela existe há milênios e que sua existência nos influencia inconscientemente. Então, neste trabalho, a proposta é acolher a ideia do feminino como determinação de características que nos ajudam de forma coletiva a construir uma nova realidade, a partir de conhecimentos já existentes, mas que são silenciados há milênios.

Monteiro afirma que no segundo milênio antes da era comum já havia um deslocamento da devoção do culto à deusa para a devoção a deuses masculinos. Essa lógica da devoção à divindade feminina levava em conta a questão do corpo e da sexualidade de forma diferente da que se desenvolve após a queda da deusa e a ascensão da autoridade masculina transforma essa relação com o corpo em algo a ser temido. A autora sustenta que “A sexualidade, que outrora era reverenciada, tornou-se degradada e desvinculada da espiritualidade e da totalidade humana. Os aspectos físicos e até os espirituais do feminino foram declarados demoníacos.”<sup>13</sup>

Segundo Monteiro, quando há essa mudança de relação com o feminino, “[...] A mulher passou a ser um valor de troca, facilitando as alianças políticas. Ela perdeu seu direito à propriedade e a seu corpo, passando a ser designada a pertencer a alguém.”<sup>14</sup>. Essa afirmação da autora vai ao encontro dos argumentos apresentados por Gayle Rubin e Gerda Lerner que discorrem sobre esse valor de troca das mulheres e de dominação masculina sobre elas, transformando as relações de poder e propriedade.

É importante compreender que, por ser um fato histórico, o patriarcado se modifica

---

<sup>13</sup> MONTEIRO, 1998, p. 50.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 51.

através do tempo. Ele é caracterizado por sua estrutura ideológica, que se alicerça no controle dos homens sobre as mulheres a partir das restrições impostas a essas, como por exemplo as restrições econômicas, e também do uso da força para controlá-las. No sistema capitalista, o novo é o entrelaçamento entre patriarcado, racismo e capitalismo, em outros termos, opressão, dominação e exploração de gênero, raça e classe. Como aponta Heleieth Saffioti em *O poder do macho*:

Com a emergência do capitalismo, houve a simbiose, a fusão entre os três sistemas de dominação-exploração. Só mesmo para tentar tornar mais fácil a compreensão deste fenômeno, podem-se separar estes três sistemas. Na realidade concreta, eles são inseparáveis, pois se transformaram, através desse processo simbiótico, em um único sistema de dominação, aqui denominado patriarcado-racismo-capitalismo.<sup>15</sup>

Portanto, a partir do advento do capitalismo essas três esferas não são autônomas e/ou independentes, mas se articulam entre si na realidade concreta, questão que será abordada no terceiro capítulo do presente trabalho. Com o objetivo de elucidar essas questões, partindo da *DE*, o foco são as descrições feitas na epopeia homérica, a saber, a *Odisseia*, tratando das figuras homéricas femininas, demonstrando o caráter patriarcal e de dominação masculina na relação das mulheres com os homens e com os espaços que estão inseridas, compreendendo a relação entre o processo civilizatório ocidental e o patriarcado.

No capítulo 1 o foco é especificamente nos textos escritos pelos autores da *DE* para pensar o conceito de razão e esclarecimento, discutindo a questão da instrumentalização e da dominação, intrínsecas à razão ocidental, e como esta já é patriarcal em sua formação.

O capítulo 2 trata dos conceitos de Marx e Freud que auxiliam Adorno e Horkheimer a pensar a questão do esclarecimento a partir da perspectiva da filosofia/economia política e também da psicanálise, abordando a alienação e o estranhamento, assim como a *Angst*, o infamiliar, o Eu, e o além do princípio do prazer, para pensar o processo de construção do sujeito racional.

No capítulo 3, trato mais especificamente da questão do feminino e da História das Mulheres, articulando conceitos feministas para pensar a lógica da razão através de uma ótica das relações de gênero, que Adorno e Horkheimer indicam mas não se aprofundam em seus textos. O foco principal aqui será o Excurso I da *Dialética do Esclarecimento*, no qual os autores abordam a *Odisseia* para ilustrar a construção da razão ocidental.

\*\*\*

---

<sup>15</sup> SAFFIOTI, Heleieth I. B. **O poder do macho**. São Paulo: Moderna, 2001, p. 60.

No Excurso I: “Ulisses ou Mito e Esclarecimento”, Adorno e Horkheimer insistem que a epopeia homérica já é uma demonstração da chamada dialética do esclarecimento, ou seja, que o mito e o esclarecimento estariam enredados, e que “a epopéia e o mito têm de fato em comum: dominação e exploração” .<sup>16</sup> A astúcia de Ulisses já é dominadora e sua fuga é em direção ao esclarecimento, contra as potências míticas. Os autores sustentam que:

A oposição do ego sobrevivente às múltiplas peripécias do destino exprime a oposição do esclarecimento ao mito. A viagem errante de Tróia a Ítaca é o caminho percorrido através dos mitos por um eu fisicamente muito fraco em face das forças da natureza e que só vem a se formar na consciência de si.<sup>17</sup>

Essas "peripécias do destino" em boa parte são as figuras femininas com as quais Ulisses se defronta e das quais precisa se desvencilhar para voltar para casa. Já não são mais as criaturas aterrorizantes que eram nos tempos primitivos, ainda assim estão à espreita para arrebatá-lo o homem civilizado para suas ilhas e cavernas, porém Ulisses, com a ajuda das divindades olímpicas, os deuses já esclarecidos, destitui essas potências ctônicas de seus poderes mágicos. “As aventuras de que Ulisses sai vitorioso são todas elas perigosas seduções que desviam o eu da trajetória de sua lógica.”<sup>18</sup>

A forma como se estabelece esse esclarecimento, a dominação e a exploração, faz parte do processo de formação do Eu, do sujeito racional, e a *Odisseia* demonstra muito bem essa formação, pois segundo os autores: “[...] o eu não constitui o oposto rígido da aventura, mas só vem a se formar em sua rigidez através dessa oposição, unidade que é tão-somente na multiplicidade de tudo aquilo que é negado por essa unidade.”<sup>19</sup> Nesta passagem do Excurso I, Adorno e Horkheimer comentam em nota sobre o vigésimo canto<sup>20</sup> e como Ulisses tem de controlar seu coração para não matar as escravas que se deitavam com os pretendentes que estavam ocupando seu palácio. Essa demonstração seria a pulsão de “seguir o coração” tentando superar a razão da qual controla esse ímpeto pulsional, mas para além desse autocontrole e conseqüente autoconservação de Ulisses perante seu coração, a forma como é

---

<sup>16</sup> ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p. 49.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> “Mas o coração de Ulisses revoltou-se no seu peito./ E muito refletiu no espírito e no coração, se haveria/ de ir atrás delas e dar logo a morte a cada uma,/ ou se as deixaria dormir com os arrogantes pretendentes/ uma última e derradeira vez. Rosnou no seu íntimo,/ como a cadela que rosna ao pé dos seus cachorros/ e vê um homem que não conhece e a ele se quer atirar —/ assim rosnou Ulisses no seu íntimo por causa das más ações. [...]”. *Canto XX*. HOMERO, **Odisseia**. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2019, p. 463.

tratada a vida das escravas demonstra a lógica de dominação e exploração que os autores descrevem no Excurso e que também é abordada nos diversos textos das autoras citadas no decorrer deste trabalho.

Essa unidade através da negação da multiplicidade pode ser entendida como a negação desse feminino sobre a qual discorro neste texto, há a necessidade de negar a alteridade para construir a identidade. Nesse sentido, as mulheres e o feminino seriam parte dessa natureza que Ulisses precisa se alienar para escapar e triunfar, para isso, o errante se utiliza da astúcia.

Adorno e Horkheimer comparam o logro das divindades da natureza por Ulisses com a situação dos selvagens que são enganados pelo viajante civilizado e que recebem contas de vidro em troca de marfim. Esse ato de enganar as divindades da natureza em seus encontros durante sua viagem são demonstrados a partir dos presentes de hospitalidade e dos atos sacrificiais pelos quais Ulisses passa para sobreviver. Os autores demonstram que tanto os presentes como os sacrifícios são trocas racionais, o primeiro é a manutenção das relações sociais e o segundo é a dominação dos deuses. A troca, então, seria a secularização do sacrifício.

Ulisses tem o auxílio dos deuses solares, olímpicos – que já fazem parte do processo de esclarecimento –, para lograr as divindades da natureza. As criaturas pelas quais ele passa em seu retorno já representam um passado mágico que foi destituído pela mitologia olímpica. Essas criaturas sempre cobram um preço, um sacrifício, mas o herói, através dos deuses esclarecidos, calcula sua entrega para escapar, sem descumprir o ritual, engana a criatura. A. e H. comentam:

A astúcia tem origem no culto. O próprio Ulisses atua ao mesmo tempo como vítima e sacerdote. Ao calcular seu próprio sacrifício, ele efetua a negação da potência a que se destina esse sacrifício. [...] Algo desse embuste – que erige justamente a pessoa inerme ao portador da substância divina – sempre se pôde perceber no ego, que deve sua própria existência ao sacrifício do momento presente ao futuro. [...].<sup>21</sup>

Ou seja, para o Eu se firmar na consciência de si, ele precisa sacrificar o presente para construir essa existência do futuro. Essa é a diferença entre um ser que sente a necessidade, a satisfaz e sente o conseqüente prazer; e o ser que sacrifica sua vontade presente para conquistar o futuro. Assim, os autores afirmam que o sacrifício implica na oposição da coletividade e do indivíduo,

---

<sup>21</sup> ADORNO; HORKHEIMER, 2006, pp. 51-52.

A constituição do eu corta exatamente aquela conexão flutuante com a natureza que o sacrifício do eu pretende estabelecer [...] a instituição do sacrifício é ela própria a marca de uma catástrofe histórica, um ato de violência que atinge os homens e a natureza igualmente. A astúcia nada mais é que o desdobramento subjetivo dessa inverdade objetiva do sacrifício que ela vem substituir.<sup>22</sup>

O paralelo que faço, pensando a questão das mulheres, é o seguinte: elas, como as ditas representantes da natureza e da inevitabilidade do destino, são negadas como sujeitos, como indivíduos, elas são a representação da coletividade, da maternidade, e por isso o tão conhecido sacrifício materno segue sendo divinizado, quando uma mulher se torna mãe ela não é mais apenas uma pessoa, ela é a extensão de algo que existe no mundo e deve ser sacrificada para que esse novo ser siga vivendo, desta forma o “Eu feminino” – que nesta lógica esclarecida não existe – seria negado para que a coletividade siga existindo e para que o masculino se torne o Eu, o indivíduo. A. e H. afirmam: “as ideologias mais recentes são apenas reprises das mais antigas”<sup>23</sup>, e de fato, a ideologia de gênero, a qual dispõe o masculino sobre o feminino, fez parte da construção da civilização ocidental e segue sendo a ideologia dominante. Os autores ainda apontam para o desenvolvimento da sociedade de classes paralelamente a essas ideologias.

O Eu, então, persiste idêntico, alheio à natureza, seu sacrifício agora é para si mesmo, pois precisa negar a natureza em si próprio e essa negação é a dominação da natureza e de outros homens. Adorno e Horkheimer consideram que “Exatamente essa negação, núcleo de toda racionalidade civilizatória, é a célula da proliferação da irracionalidade mítica. [...]”<sup>24</sup>. A autoconservação se torna fim em si mesma, culminando em um sujeito que domina a si mesmo e que no fim se torna apenas um ser vivo, dominado, oprimido e dissolvido. E os autores seguem: “A história da civilização é a história da introversão do sacrifício. Ou por outra, a história da renúncia. Quem pratica a renúncia dá mais de sua vida do que lhe é restituído, mais do que a vida que ele defende.”<sup>25</sup> Portanto, a construção do Eu resulta na dominação do próprio Eu, na dominação das mulheres e na dominação de classe de modo geral, e no caso das mulheres essa renúncia é de si mesma para com a coletividade, para com os homens e para com os filhos.

Essa autoconservação é violenta para o Eu que se conserva e para o outro. Ulisses é o comandante e compreende que, por ser fisicamente mais fraco que as criaturas que encontra

---

<sup>22</sup> ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 52.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 54.

em seu caminho, precisa separar a força física da autoconservação, a irracionalidade do sacrifício se torna parte do processo de sacrifício de si para com as potências míticas e ferramenta para se esquivar delas. Adorno e Horkheimer dizem:

Todo esclarecimento burguês está de acordo na exigência de sobriedade, realismo, avaliação correta de relações de força. **O desejo não deve ser o pai do pensamento.** Mas isso deriva do fato de que, na sociedade de classes, todo poderio está ligado à consciência incômoda da própria impotência diante da natureza física e de seus herdeiros sociais, a maioria. Só a adaptação conscientemente controlada à natureza coloca-a sob o poder dos fisicamente mais fracos. A *ratio*, que recalca a mimese, não é simplesmente seu contrário. Ela própria é mimese: a mimese do que está morto.<sup>26</sup>

Esse autocontrole que o Eu constrói se torna o poder com o qual ele consegue controlar as potências da natureza e os demais seres humanos. O desejo não faz parte do Eu, do consciente de si, do que sabe controlar seu corpo em prol de sua mente, o poder do pensamento ultrapassa o poder físico dos seres que não têm consciência de si. A irracionalidade do sacrifício faz com que a entrega que Ulisses faz de si para as potências seja uma entrega malograda, essa mimese, essa imitação, esse sacrifício para a criatura, já a considera controlada, e por isso morta, por isso “a mimese do que está morto”, a natureza já está rígida, desprovida de poder, assim como os demais seres humanos. Mas a sobrevivência do astucioso custa sua própria felicidade, o desencantamento do mundo se torna parte do ser sobrevivente.

A relação, então, do sujeito com o resto do mundo se torna instrumental e jurídica, é um contrato petrificado, de repetição – que é sua maldição –, as figuras míticas são compulsivas e querem satisfazer o que a elas foi prometido. Os autores da *DE* explicam que:

A inevitabilidade mítica é definida pela equivalência entre essa maldição, o crime que a expia e a culpa que dele resulta e reproduz a maldição. A justiça traz até hoje a marca desse esquema. No mito, cada ponto do ciclo faz reparação ao precedente e ajuda assim a instalar como lei as relações de culpa. É a isso que se opõe Ulisses. O eu representa a universalidade racional contra a inevitabilidade do destino.<sup>27</sup>

A astúcia então não é simplesmente o desafio em relação à potência mítica, mas é a compreensão da necessidade da entrega sem se entregar; sua entrega já inclui uma distância consciente, racional, instrumental. Assim, Adorno e Horkheimer apontam que, no episódio das Sereias, a amarração de Ulisses no mastro do navio remete à uma fase histórica na qual os prisioneiros já não eram mais sumariamente executados. Em paralelo, Lerner faz uma análise

<sup>26</sup> ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 55. (grifo meu; grifo dos autores).

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 56.

da construção do patriarcado compreendendo que a dominação de classe começa a partir da dominação dos homens sobre as mulheres do próprio grupo; posteriormente ocorre a dominação das mulheres e a execução dos homens de outros grupos, pois as mulheres tinham uma relação íntima com a cria e portanto eram mais fáceis de controlar; o controle dos homens dos outros grupos e sua escravização foi o passo seguinte e último da dominação de classe. Em vista disso, a imagem de Ulisses amarrado no mastro representa esse esclarecimento técnico, constituindo a dominação de si próprio e, ilustrada pelos companheiros que navegam com os ouvidos cheios de cera, sem ouvir o belo canto, a dominação do outro.

Conforme passa pelas criaturas primitivas, Ulisses dissolve os contratos estabelecidos por elas e, com sua astúcia, explora a linguagem de forma diferenciada. Esta já não é mais o mesmo que o objeto, há distinção, uma distância entre objeto e palavra, modificando a coisa. Ele rompe o encanto da palavra, antes representante da imutabilidade da natureza. Agora há o distanciamento, a adaptação para alcançar seu objetivo, a linguagem se torna instrumento da dominação.

A dominação exercida por Ulisses, que tem a astúcia como ferramenta, remete, segundo Adorno e Horkheimer, ao modelo econômico da troca ocasional, como se o errante representasse o comerciante que saiu do âmbito doméstico, embarcou e voltou com riquezas. Há uma mudança na forma econômica. Os autores comparam Ulisses a Robinson Crusoe, e compreendem que a fraqueza do indivíduo solitário se transforma em sua força social, o isolamento de ambos – que representa a economia capitalista, para os filósofos – e suas aventuras e desafios já justificam sua supremacia social, legitimando essa dominação sobre o outro. E comentam:

[...] a socialização universal, esboçada na história de Ulisses, o navegante do mundo, e na de Robinson, o fabricante solitário, já implica desde a origem a solidão absoluta, que se torna manifesta ao fim da era burguesa. Socialização radical significa alienação radical. Ulisses e Robinson têm ambos a ver com a totalidade: aquele a percorre, este a produz. Ambos só a realizam em total separação de todos os demais homens. Estes só vêm ao encontro dos dois em uma feição alienada, como inimigos ou como pontos de apoio, sempre como instrumentos, como coisas.<sup>28</sup>

Então, esse afastamento de Ulisses dos demais seres humanos descreve o processo de formação do Eu e necessariamente o processo de coisificação do outro. O outro se transforma em instrumento, em coisa. Ulisses é o comandante, o dominador, o chefe, o outro é seu servo,

---

<sup>28</sup> ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 59.

seu subordinado. As mulheres, então, tornam-se instrumentos de trabalho, no caso das escravas; de reprodução, no caso de Penélope, e de satisfação das vontades do mestre, no caso de Circe e Calipso, mas também obstáculos para que ele alcance o esclarecimento.

Outro obstáculo para o esclarecimento, que sempre retorna na epopeia, é o esquecimento. Na narrativa dos lotófagos essa marca do esquecimento se faz muito presente, quando a utilização da flor de lótus destrói a vontade e restitui o ser ao estado primitivo sem trabalho. Ao mesmo tempo que para se tornar consciente de si, sujeito racional, o Eu precisa se autocontrolar e não se entregar ao prazer, à felicidade, a entrega à falsa felicidade também é condenável, ou seja, a felicidade é onde vive a verdade e essa felicidade é a superação do sofrimento. Ulisses então usa da força para resgatar os companheiros, que voltam às naus aos prantos e seguem amargurados.<sup>29</sup>

Na nota 20 do Excurso I os autores enfatizam que,

Na mitologia indiana, Lótus é a deusa da terra [...] Se há uma conexão com a tradição mítica em que se baseia o velho *nostos* homérico, convém caracterizar também o encontro com os lotófagos como uma etapa no confronto com as potências ctônicas.<sup>30</sup>

A deusa da terra, por consequência, deve ser abandonada e esquecida para que os marujos prossigam viagem e para que Ulisses se torne consciente de si.

Depois dos lotófagos, Ulisses e seus companheiros se deparam com o ciclope Polifemo, que representa uma era posterior ao povo do lótus, mas que ainda assim segue não civilizado. Adorno e Horkheimer consideram que a sociedade dos ciclopes “Já é uma sociedade patriarcal, baseada na opressão dos fisicamente mais fracos, mas ainda não organizada segundo o critério da propriedade fixa e de sua hierarquia [...]”.<sup>31</sup> Ulisses então, como o representante da cultura, brinca astuciosamente com seu nome (Odysseus) e a palavra “ninguém”, que em grego se assemelha a seu nome, de forma a enganar o ciclope e conseguir escapar da morte. Há uma racionalização, uma negação da identidade, uma mimese do amorfo para fugir, mas

[...] sua auto-afirmação é, como na epopéia inteira, como em toda civilização, uma autodenegação. Desse modo o eu cai precisamente no círculo compulsivo da necessidade natural ao qual tentava escapar pela assimilação. [...] mas revela seu verdadeiro nome e sua origem, como se o mundo primitivo, ao qual sempre acaba por escapar ainda tivesse sobre ele um tal poder que, por ser chamado de Ninguém,

<sup>29</sup> *Canto IX*, HOMERO, 2019, p. 260.

<sup>30</sup> ADORNO; HORKHEIMER, 2006, pp. 217-218.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 61.



devesse temer voltar a ser Ninguém, se não restaurasse sua própria identidade graças à palavra mágica, que a identidade racional acabara de substituir. [...].<sup>32</sup>

A passagem de Ulisses e dos companheiros pela ilha de Polifemo é interessante neste sentido do deslize do errante quando sente a necessidade de se autoafirmar, ao mesmo tempo que teme perder sua identidade, a entrega de seu nome e origem arriscam essa mesma identidade. A. e H. comentam:

[...] o pensamento só tem poder sobre a realidade pela distância. Essa distância, porém, é ao mesmo tempo sofrimento. Por isso, o inteligente – contrariamente ao provérbio – está sempre tentado a falar demais. Ele está objetivamente condicionado pelo medo de que a frágil vantagem da palavra sobre a força poderá lhe ser de novo tomada pela força se não se agarrar o tempo todo a ela. [...] A mítica compulsão da palavra nos tempos pré-históricos perpetua-se na desgraça que a palavra esclarecida atrai para si própria. [...].<sup>33</sup>

Polifemo representa a pré-história, a era bárbara, mas quando Ulisses se depara com a ilha de Eéia e a feiticeira Circe, o representado por esse episódio é a fase mágica. Adorno e Horkheimer dizem que:

A magia desintegra o eu que volta a cair em seu poder e assim se vê rebaixado a uma espécie biológica mais antiga. Mas a força dessa dissolução é, mais uma vez, a do esquecimento. Ela se apodera ao mesmo tempo da ordem fixa do tempo e da vontade fixa do sujeito que se orienta por essa ordem. Circe induz sedutoramente os homens a se abandonarem à pulsão instintiva [...] Circe transformou-se no protótipo da hetaira<sup>34</sup> [...].<sup>35</sup>

Filha de Hélio e neta de Oceano, Circe carrega uma ambiguidade de corrupção e benfeitoria, uma mescla dos elementos fogo e água, brincando com a autonomia e a felicidade de quem enfeitiça. A deusa, assim como os comedores de lótus, não mata seus hóspedes, mas os obriga a retornar a uma forma mais antiga. Adorno e Horkheimer relacionam essa transformação dos homens em animais que Circe opera como um retorno a uma fase anterior à formação do Eu e afirmam: “A repressão do instinto, a qual os transformou num eu e os distinguiu do animal, era a introversão da repressão no ciclo desesperadamente fechado da natureza, a que alude, segundo uma concepção mais antiga, o nome Circe [...]”<sup>36</sup>.

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>33</sup> ADORNO; HORKHEIMER, 2006, pp. 63-64.

<sup>34</sup> Hetaira: Cortesã elegante e instruída na antiga Grécia. *In*: O Dicionário Priberam Online de Português.

<sup>35</sup> ADORNO; HORKHEIMER, *op. cit.*, p. 64.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 65.

Há sempre essa relação da feiticeira com a natureza e sua capacidade de sucumbir os homens a um estado primitivo de instinto e animalidade. E os autores continuam:

[...] É como se a hetaira encantadora repetisse no ritual a que submete os homens o ritual ao qual ela própria é o tempo todo submetida pela sociedade patriarcal. Igual a ela, as mulheres se inclinam, sob pressão da civilização, a adotar o juízo civilizatório sobre a mulher e a difamar o sexo. No debate do esclarecimento e do mito, cujos vestígios a epopéia ainda conserva, a poderosa sedutora já se mostra fraca, obsoleta, vulnerável, e precisa dos animais submissos por escolta. Como representante da natureza, a mulher tornou-se na sociedade burguesa a imagem enigmática da sedução irresistível e da impotência. Ela espelha assim para a dominação a vã mentira que substitui a reconciliação pela subjugação da natureza.<sup>37</sup>

Gayle Rubin aponta para o ressentimento que se desenvolve nas mulheres por consequência da dominação masculina exercida sobre elas e pela falta de direitos. Como A. e H. afirmam, Circe submete os homens que chegam a ela à mesma submissão imposta a ela pela sociedade patriarcal. Sua vulnerabilidade e obsolescência são demonstradas por sua necessidade de escolta dos animais e do uso de narcóticos para controlar os hóspedes.

Assim como Rubin, Adorno e Horkheimer afirmam que o casamento é a forma com que o poder passa pelas mãos das mulheres, porém sempre mediada por um homem. “[...] Isso já está, até certo ponto, delineado na *Odisséia* com a derrota da deusa hetaira, enquanto o casamento plenamente configurado com Penélope, literariamente mais recente, representa um estágio posterior da objetividade da instituição patriarcal.”<sup>38</sup>

Ulisses, aconselhado por Hermes, impõe que Circe faça o juramento olímpico e, conseqüentemente, ele renuncia à possibilidade do prazer concedido pela hetaira. A relação entre eles assume, para os autores, a forma de um contrato que estabelece essa dominação masculina. Ulisses é definido como o senhor e submete a feiticeira às suas vontades. Essa afirmação de A. e H. vai ao encontro do demonstrado por Carole Pateman sobre o estabelecimento de um contrato sexual, de subjugação das mulheres e de controle sobre seus corpos para a fundação do contrato social, das formas de relação social civilizadas, ou seja, o controle sobre a feiticeira, a hetaira, a representante da natureza, é fundamental no processo de construção do Eu pelo qual Ulisses está passando. Adorno e Horkheimer apontam que “a última hetaira se afirma como o primeiro caráter feminino [...]”<sup>39</sup>, em outras palavras, eles estão demonstrando que o chamado “caráter feminino” é definido a partir do estabelecimento de um contrato de controle do homem sobre a mulher.

<sup>37</sup> ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 65.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 65-66.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 66.

Outra característica de Circe, que os autores exprimem, é a prudência feminina, pois quando Ulisses estabelece o controle sobre a feiticeira, seus poderes são destituídos e se tornam apenas previsões dos desafios que o errante enfrentará em seu caminho de volta para casa. O episódio na ilha de Eéia instaura, assim, o contrato sexual e as relações ordenadas das relações sexuais. Circe, por ordem de Ulisses, reconverte seus companheiros, que se transformam em homens mais jovens, mais belos e com a masculinidade fortalecida, porém infelizes. Esse retorno mágico a um tempo primitivo e depois seu retorno ao homem em processo de racionalização e a consequente melancolia do processo representam muito bem o que Freud constata em *O mal-estar na Cultura*, que será abordado posteriormente.

As relações matrimoniais e monogâmicas são ordenadas de forma a ter a prostituta e a esposa como elementos complementares das relações sexuais e sociais estabelecidas pelo contrato original. Assim, Circe e Calipso exercem esse papel de cortesãs, mas ao mesmo tempo resvalam no papel de donas-de-casa, enquanto Penélope, quando Ulisses chega a Ítaca e se revela, se põe “desconfiada como uma prostituta”.<sup>40</sup> Deste modo, Adorno e Horkheimer convergem ao que Pateman afirma sobre o contrato sexual quando observa que “O casamento pertence certamente à rocha primeira do mito na base da civilização”.<sup>41</sup>

A descida de Ulisses ao Hades configura outro momento que caracteriza seu poder patriarcal. Os autores reiteram que:

As figuras que o aventureiro enxerga na primeira *nekyia* são antes de mais nada as imagens matriarcais banidas pela religião da luz: depois da própria mãe, diante de quem Ulisses se força a assumir a atitude patriarcal de uma conveniente dureza, vêm as heroínas antiqüíssimas. Contudo, a imagem da mãe é impotente, cega e muda, a imagem de uma alucinação como a própria narrativa épica nos momentos em que abandona a linguagem à imagem.<sup>42</sup>

A forma com que Homero descreve as figuras femininas que Ulisses encontra no submundo ilustram muito bem o lugar designado a elas, essa mudez e impotência da mãe de Ulisses demonstra que não há mais um poder materno, assim como a magia, o poder da maternidade é derrotado pelo mito, pelo poder paterno e pela civilização.

Essa proto-história da subjetividade, da qual Ulisses é o protagonista, busca escapar do mundo primitivo para alcançar a saudosa pátria. Essa sedimentação da terra fixa, da mudança do nomadismo para o sedentarismo funda novas regras nas relações sociais, uma

---

<sup>40</sup> ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 67.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>42</sup> *Ibid.*

delas é a família monogâmica<sup>43</sup>, para que houvesse controle sobre a prole e a passagem da propriedade privada para as próximas gerações. Adorno e Horkheimer dizem:

Se é na ordem fixa da propriedade dada com a vida sedentária, que se origina a alienação dos homens, de onde nasce a nostalgia e a saudade do estado originário perdido, é também na vida sedentária, em compensação, e na propriedade fixa apenas que se forma o conceito da pátria, objeto de toda nostalgia e saudade.<sup>44</sup>

A terra fixa, então, aliena as mulheres, quando do estabelecimento do contrato sexual e da propriedade privada, e aliena os outros homens, pois o poder do chefe, que pode ser visto como o pai da horda primeva, o rei, ou o capitalista, firma essa relação de controle, dominação, exploração e opressão. Assim, a partir de agora, apresento os capítulos que expõem essa discussão com maior profundidade.

---

<sup>43</sup> Cf. ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. Rio de Janeiro: BestBolso, 2020.

<sup>44</sup> ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 69.

## 1. ESCLARECIMENTO E RAZÃO NA DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO

Neste segundo capítulo a proposta é investigar os conceitos de Esclarecimento e Razão trabalhados por Theodor Adorno e Max Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento* (1947) (doravante *DE*), e mais especificamente no “Excurso I: Ulisses ou Mito e Esclarecimento”<sup>45</sup>. Analiso o processo de desenvolvimento da racionalidade na civilização ocidental, a partir da trajetória de Ulisses de volta à Ítaca, — racionalidade entendida como racionalidade instrumental pelos autores — compreendo que esse processo já é patriarcal em sua origem, portanto, masculino, dominador do não-idêntico. A fundação da razão instrumental e ordenadora, a partir do processo de esclarecimento descrito pelos autores a partir da *Odisseia* (Homero, 2019), manifesta-se na manutenção do pensamento civilizado do ocidente até a contemporaneidade.

Para alcançar tal objetivo, o capítulo se inicia com uma breve contextualização histórica e geográfica dos autores da *DE*, Adorno e Horkheimer, a fim de compreender como eles traçaram o caminho da construção da obra, de forma a nos auxiliar na investigação dos temas e conceitos trabalhados por eles de modo abrangente, a partir dos fragmentos do livro, e mais profundamente da análise feita da trajetória de Ulisses.

Em seguida, analisarei a *DE* a fim de compreender os conceitos de Esclarecimento e Razão para os filósofos, articulando a argumentação proposta por eles no livro como um todo, percorrendo os fragmentos e trazendo à luz algumas discussões, para desenvolver os conceitos de modo a apresentar de maneira concisa o debate.

A terceira parte do capítulo propõe analisar o Excurso I da *DE*, “Ulisses ou mito e esclarecimento” e a *Odisseia*, observando a trajetória de Ulisses como alegoria da construção da racionalidade instrumental e examinando os conceitos de Esclarecimento e Razão apresentados pelos autores, a partir dos episódios da *Odisseia*, compreendendo essa construção da racionalidade inserida na lógica patriarcal de dominação e poder.

### 1.1 Contexto da *Dialética do Esclarecimento*

Adorno e Horkheimer, membros do Instituto para Pesquisa Social, um dos mais importantes centros de pesquisa no âmbito das ciências sociais e econômicas. Ambos tinham rigor filosófico e sensibilidade estética que influenciavam seus escritos. Enquanto o primeiro

---

<sup>45</sup> ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 47-70.

tinha inclinações artísticas voltadas para a literatura, o último era atraído pela música.

Em 1930, Horkheimer assumiu a direção do Instituto, que entrou na fase de maior produtividade desde sua criação, mudando sua ênfase da economia para a filosofia, tornou-se um centro de elaboração e propagação da teoria crítica da sociedade, com ênfase nos problemas do capitalismo moderno e da superestrutura. A filosofia proposta por Horkheimer seria uma filosofia social, baseada na teoria materialista, com trabalho empírico, social-psicológico e de análise dos processos históricos societários. Como aponta Freitag:

[...] a partir de uma teorização freudo-marxista flexível, cuja dinâmica se basearia em uma metodologia dialética, de inspiração hegeliana e marxista. Desta forma, Horkheimer imaginava reorientar a reflexão filosófica da época, partindo de um patamar abstrato para um nível mais concreto que não se confundisse, no entanto, com o puro ativismo da luta partidária.<sup>46</sup>

A entrada de Horkheimer na direção do Instituto influenciou na modificação da forma de escrita dos textos, voltando-se para o formato de ensaio e enfatizando a importância da psicologia social na relação entre indivíduo e sociedade. Propunha-se uma ligação entre hegelianismo, marxismo e freudismo.

Horkheimer, Adorno e os demais membros do Instituto trabalhavam dentro da tradição filosófica europeia, com a aplicação de técnicas contemporâneas e preocupados com as questões sociais vigentes, buscavam investigar a crise do capitalismo, fundamentando-se na filosofia social e, assim, reelaboram o marxismo tradicional, para pensar o colapso do liberalismo e a ascensão do nazismo.

Em 1937, Horkheimer, já exilado nos Estados Unidos, publicou na Revista para a Pesquisa Social o ensaio “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, em homenagem aos sessenta anos da publicação de *O Capital* de Marx. Foi nesse ensaio que surgiu pela primeira vez o conceito de Teoria Crítica, com a proposta de uma teoria social crítica e transformadora da realidade. Essa teoria foi elaborada em oposição à filosofia construída desde Descartes, denominada Teoria Tradicional, ou seja, a Teoria Crítica foi elaborada contra o pensamento da identidade, compreendendo a contradição como parte do processo filosófico.

Jay afirma que:

[...] a teoria crítica, como diz o nome, expressava-se por uma série de críticas a outros pensadores e tradições filosóficas. Seu desenvolvimento deu-se pelo diálogo. Sua gênese foi tão dialética quanto o método que ela propunha aplicar aos fenômenos sociais. Só podemos compreendê-la plenamente se confrontamos em

---

<sup>46</sup> FREITAG, Barbara. **A teoria crítica: ontem e hoje**. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 15.

seus próprios termos, como uma crítica instigante de outros sistemas.<sup>47</sup>

A Teoria Crítica toma a obra de Marx como referência para investigação e não como doutrina acabada, preza pela renovação e o exercício da crítica, atualizando os problemas e as perguntas, considerando a especificidade histórica na qual pensa e produz, tomando como primeiro princípio a orientação para a emancipação. O segundo princípio da Teoria Crítica é o comportamento crítico, que considera as condições sociais do capitalismo e a realidade social para a produção de conhecimento, identificando e analisando os obstáculos e as potencialidades existentes para a emancipação em conjunturas históricas específicas.

De acordo com Nobre, em seu livro:

[...] é a perspectiva da emancipação, da instauração de uma sociedade reconciliada, que ilumina a presente situação de não emancipação e permite à Teoria Crítica compreender o real sentido das cisões não justificadas da Teoria Tradicional. É a unidade futura, na sociedade emancipada, dos elementos que se encontram cindidos sob a dominação capitalista, a fonte de luz que instaura a perspectiva crítica sobre o existente. O comportamento crítico torna-se possível porque fundado em uma orientação para a emancipação da sociedade, para a realização da liberdade e da igualdade que o capitalismo ao mesmo tempo possibilita e bloqueia.<sup>48</sup>

A produção intelectual europeia na fase da emigração para os EUA foi influenciada pelo impacto da cultura estadunidense, marcada pelo capitalismo moderno e pela democracia de massa, por isso Horkheimer buscou manter a reflexão filosófica dialética em um momento que o positivismo e o empirismo estavam em voga nas ciências sociais. Compreendia que pensar teoria e filosofia deveria ser uma atividade norteada pelo comprometimento com a liberdade e a autonomia humanas, com o intuito de captar a dimensão histórica, a partir da abrangência dos indivíduos, das sociedades e dos fenômenos que ocorrem a partir destes, preservava o ideal iluminista da utilização da razão como instrumento para a libertação e autodeterminação, contra a repressão e a ignorância.

Nos anos de 1930, a concepção hegeliana e marxista de dialética é marcante na Teoria Crítica. O movimento da contradição de Hegel e Marx é fundamental para a teoria que anda junto com o conceito de consciência de Hegel. O conceito de reificação de Marx foi fundamental para os autores do Instituto, mas diferente de Marx e Kant que acreditavam na razão como luz para as trevas do obscurantismo, concordavam com o pessimismo de Nietzsche, pois entendiam a dificuldade deste em aderir à razão de forma acrítica e o

---

<sup>47</sup> JAY, Martin. **A imaginação dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais (1923-1950)**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 83.

<sup>48</sup> NOBRE, Marcos. **A teoria crítica**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004, p. 42.

destaque do filósofo para os aspectos obscuros do Iluminismo. Schopenhauer, Heidegger e Freud são outras importantes referências para os membros do Instituto, mostrando os aspectos sombrios que pairam sobre a razão iluminista.

A filosofia de vida (*Lebensphilosophie*) de Nietzsche, Dilthey e Bergson, segundo Horkheimer, protestava contra a rigidez que havia se criado no racionalismo abstrato e contra a padronização da existência individual causada pelo capitalismo. O impulso anti-sistemático desses autores era visto de modo positivo por Horkheimer e, com ressalvas, valorizando a ênfase no indivíduo que era característica das obras de Nietzsche e Dilthey, confiando na psicologia individual para compreender a história. Na obra de Nietzsche, Horkheimer valorizava a crítica intransigente, e aplaudia sua afirmação: “uma grande verdade precisa ser criticada, não idolatrada”<sup>49</sup>.

O processo de análise da sociedade deveria ser apreendido por mediações dialéticas, que abarcassem a diversificação de campos de investigação, característica fundamental do Instituto para Pesquisa Social. Por isso, os membros do Instituto enfatizavam a razão como conceito fundamental para se pensar as questões sociais, demonstrando a influência de Hegel em seus trabalhos. Desta forma, havia uma objeção em relação aos filósofos da vida que criticavam a racionalidade de forma a rejeitá-la, visto que “Como Horkheimer repetiria insistentemente, a racionalidade estava na raiz de qualquer teoria social progressista.”<sup>50</sup>

Assim como Horkheimer, Adorno criticava a Teoria Tradicional, pois diferente de Descartes, Bacon e Husserl, que enxergavam a razão com olhos matemáticos e lógicos, Adorno enxergava um componente mítico no pensamento matemático do Ocidente e a reificação da lógica, que se conecta ao sistema capitalista, à forma-mercadoria e ao valor de troca.

A pesquisa social deveria se embasar no componente histórico, compreendendo que os acontecimentos ocorrem a partir das possibilidades históricas. Assim, o âmbito econômico e histórico, como também o psicológico e cultural, eram observados para a análise das relações sociais, tornando a visão do pesquisador mais global e produzindo uma crítica mais acurada da sociedade contemporânea. A Teoria Crítica busca formular um diagnóstico do tempo presente a partir da análise das tendências estruturais da organização social vigente, enxergando as oportunidades e as potencialidades, assim como os obstáculos para a emancipação, o que permite a produção de prognósticos sobre como a história transcorrerá, de forma a apontar para obstáculos a serem superados e ações que auxiliem nesse processo de

---

<sup>49</sup> NOBRE, Marcos; MARIN, Inara L. **Cadernos de filosofia alemã: crítica e modernidade**, 2012, p. 93.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 104.



superação. Renata Barbosa, em seu artigo, afirma: “A teoria crítica pressupõe a possibilidade de reflexão sobre o próprio esclarecimento que recai em barbárie, sobre a dialética do esclarecimento, ou seja, a possibilidades de conscientização sobre os mecanismos subjetivos que levam à barbárie”.<sup>51</sup>

A ênfase na razão era uma das características dos frankfurtianos, e a reflexão dialética e crítica, questionando radicalmente a realidade. Eles eram intelectuais marxistas não-ortodoxos, que iniciaram suas pesquisas nos anos de 1920, fora da lógica do marxismo-leninismo na pesquisa teórica e que a partir dos anos 1930 e do exílio nos Estados Unidos têm uma nova perspectiva que auxilia na construção do conhecimento.

Francisco Rüdiger, afirma que:

Partindo das teses de Marx, Freud e Nietzsche, pensadores que provocaram uma profunda mudança em nossa maneira de ver o homem, a cultura e a sociedade, a principal tarefa a que se dedicaram os frankfurtianos consistiu, essencialmente, em recriar suas ideias de um modo que fosse capaz de esclarecer as novas realidades surgidas com o desenvolvimento do capitalismo no século XX.<sup>52</sup>

Toda essa trajetória culminou no livro *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos (Dialektik der Aufklärung (Philosophische Fragmente))*, escrito a quatro mãos durante a Segunda Guerra Mundial no exílio estadunidense. Foi publicado pela primeira vez em alemão em 1947, pela editora Querido Verlag de Amsterdã. Considerada uma das obras fundamentais da filosofia contemporânea não é um livro organizado segundo capítulos, porém também não é um trabalho com temas dispersos e o subtítulo “fragmentos filosóficos” demonstra não haver a pretensão de definir uma organização fechada de seus escritos teóricos.

Rodrigo Duarte em *Adorno/Horkheimer: E a dialética do esclarecimento, a DE*:

[...] trata — pela primeira vez em um compêndio filosófico — de temas de enorme atualidade, como a devastação da natureza pelo homem, a opressão das mulheres, o racismo e a estultificação das pessoas pelos meios de comunicação massiva. Sua idéia nucleadora, como se verá adiante, é a de que o processo civilizatório, no qual o homem aprendeu progressivamente a controlar a natureza em seu próprio benefício, acaba revertendo-se no seu contrário — na mais crassa barbárie —, em virtude da unilateralidade com que foi conduzido desde a idade da pedra até nossos dias.<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> BARBOSA, Renata P. Ensaio sobre a dialética do esclarecimento: reflexões e provocações educativas. **CONJECTURA: filosofia e educação**, v. 24, Caxias do Sul, 2019.

<sup>52</sup> RÜDIGER, Francisco. A Escola de Frankfurt. **Teorias da comunicação: conceitos, escolas e tendências**. Petrópolis, Vozes, 2001, p. 132.

<sup>53</sup> DUARTE, Rodrigo. **Adorno/Horkheimer: E a dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002, p. 6.

Os escritos da *DE* são fundamentados em trabalhos literários e filosóficos, de autores e obras díspares para analisar o curso da civilização ocidental a partir da história intelectual, utilizando as obras interpretadas como testemunhas indiretas da construção do pensamento esclarecido. Adorno e Horkheimer colocam a razão sob suspeita, pois esta apresenta tendências regressivas no processo civilizatório. O conceito de racionalidade instrumental proposto pelos autores tem como objetivo entender a regressão civilizacional que culmina na barbárie, observando, a partir da generalização da crítica do capitalismo de Marx, uma crescente reificação durante todo o curso da civilização. Os autores procuram compreender como o Esclarecimento culminou na barbárie do século XX, e veem na *Odisseia* elementos que representam a origem do pensamento esclarecido.

Aqui abro um parêntese para ressaltar a escolha de tradução do termo *Aufklärung* por Esclarecimento pelo tradutor Guido Antonio de Almeida na nota do tradutor da edição brasileira da *DE*:

A tradução de *Aufklärung* por esclarecimento requer uma explicação: [...] a expressão esclarecimento traduz com perfeição não apenas o significado histórico-filosófico, mas também o sentido mais amplo que o termo encontra em Adorno e Horkheimer, bem como o significado corrente de *Aufklärung* na linguagem ordinária. É bom que se note, antes de mais nada, que *Aufklärung* não é apenas um conceito histórico-filosófico, mas uma expressão familiar da língua alemã, que encontra um correspondente exato na palavra portuguesa esclarecimento, por exemplo em contextos como: sexuelle *Aufklärung* (esclarecimento sexual) ou politische *Aufklärung* (esclarecimento político). Neste sentido, as duas palavras designam, em alemão e em português, o processo pelo qual uma pessoa vence as trevas da ignorância e do preconceito em questões de ordem prática (religiosas, políticas, sexuais etc.).<sup>54</sup>

A tradução de *Aufklärung* por Esclarecimento remete à racionalização e dominação da natureza, processo que vai além dos acontecimentos históricos e filosóficos do Iluminismo ocorrido no século XVIII, de forma a descrever melhor o que os autores expressam com o conceito de *Aufklärung* no original alemão.

Os principais autores trabalhados por Adorno e Horkheimer na *DE* são Kant, Hegel, Marx, Nietzsche e Freud. A partir deles, os autores constroem um novo modelo crítico para analisar o presente e utilizam da psicanálise como leitura fundamental em seu arranjo interdisciplinar para compreender a realidade, tencionando “um materialismo psicanalítico”. Os autores propõem uma antropologia dialética que se aproxima de Freud, do jovem Marx e de Rousseau, a escrita é norteadada a partir do conceito de terror (*Schrecken*), e os conceitos de

---

<sup>54</sup> ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 7.

medo (*Furcht*), angústia (*Angst*), mimese (*Mimesis*) e perigo (*Gefahr*)<sup>55</sup> são fundamentais para a análise do processo do Esclarecimento.

De acordo com Virgínia Costa, em sua tese de doutorado “*A personalidade autoritária*”: *antropologia crítica e psicanálise*,

Em DdA está exposta uma antropologia baseada em algumas concepções da teoria freudiana, de forma que encontramos uma constelação conceitual centrada no tema do desamparo composta por noções como *Furcht* (medo), *Schreck* (terror), *Angst* (angústia), *Grauen* (horror), *Gefahr* (perigo), procura por *Sicherheit* (segurança), dominação do *Unbekanntes* (desconhecido), entre outros. Dentre estas, destacamos o conceito de angústia. Concepção importante delineada por frequentes redefinições ao longo da trajetória intelectual freudiana, a angústia designa “um certo estado de expectativa em face ao perigo e preparação para ele, mesmo que seja um perigo desconhecido.” Como uma espécie de alerta para o retorno de experiências traumáticas semelhantes já vivenciadas, ao recriar a expectativa do perigo, o sentimento de angústia leva o sujeito a reviver, mesmo que minimamente, a situação traumática [...].<sup>56</sup>

Virgínia Costa explica que Adorno e Horkheimer não seguem a teoria de Freud apenas pelo viés psicanalítico, pois enxergam a teoria freudiana como uma antropologia que sofre modificações históricas e culturais. Freud influencia os autores frankfurtianos a produzir uma antropologia para pensar os seres humanos ocidentais no Esclarecimento. Para tal, compreender o terror é fundamental para que seja possível entender a lógica do conceito de Esclarecimento em Adorno e Horkheimer. O terror da regressão ao eu natural impele o sujeito a uma era da razão da qual está separado do objeto de domínio, a natureza.

Nobre e Marin afirmam o seguinte em seu artigo “Uma nova antropologia. Unidade crítica e arranjo interdisciplinar na *Dialética do Esclarecimento*”:

[...] a dialética que está em jogo aqui – e que resulta na dupla dominação, da natureza interna e externa – começa pela angústia (“*Angst*”) de uma natureza ameaçadora e essencialmente incompreendida. Segundo a dialética do terror, essa angústia exige uma interiorização da ameaça, uma determinação do objeto perigoso, de modo a buscar sempre a sua neutralização. Essa relativa estabilização alcançada nos sucessivos estágios ou eras (“mimético, mítico e metafísico”) surge como medo (“*Furcht*”).<sup>57</sup>

O medo é um rastro doloroso, um resquício da tentativa de interiorização e neutralização da natureza, mas que é impossível de ser dominada inteiramente. A angústia

<sup>55</sup> A discussão sobre os conceitos citados não será aprofundada por se tratar de assunto complexo e fora do propósito do presente trabalho. Alguns desses conceitos foram trabalhados no Capítulo 1. Para mais detalhes Cf. NOBRE; MARIN, 2012, p. 101-122.

<sup>56</sup> COSTA, Virgínia H. F. “**A personalidade autoritária**”: **antropologia crítica e psicanálise**. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2019, pp. 82-83.

<sup>57</sup> NOBRE; MARIN, 2012, p. 112.

primordial, a expectativa do perigo desconhecido, leva ao recalque, a partir da organização social, da consciência sobre essa mesma angústia radicalizada, mítica, que para Adorno e Horkheimer é Esclarecimento. Para os autores a razão não é o contrário ou a negação da mimese, mas “a mimese do que está morto”<sup>58</sup>.

Segundo Pedro Motta,

A promessa original do esclarecimento era libertar a humanidade do medo frente às forças da natureza: através do uso da razão, o homem poderia dominar a natureza em nome de sua própria autopreservação. Nesse processo, a natureza se reduz a um mero objeto da dominação de um sujeito desprovido de qualidades.<sup>59</sup>

O comportamento mimético surge como práxis organizada a partir da manipulação da natureza com o uso da magia através da imitação, da semelhança com ela para se apropriar de seu poder com o intuito de se auto-conservar, de forma que ainda havia uma aproximação entre sujeito e objeto que com o passar do tempo se distanciou e autonomizou, fase esta que representa o período dos mitos e da separação entre sujeito e objeto, a autonomia do pensamento em relação às coisas.

Costa afirma:

[...] na fase mítica da civilização, a relação dos seres humanos com a natureza teria sido marcada pela característica mimética, isto é, pela “adaptação orgânica ao outro”. O esclarecimento, momento da dominação oposta à mimese originária, tratou não só de substituí-la pela racionalidade instrumental, como trabalha continuamente para evitar que o ser humano tenha “recaídas em modos de vida miméticos”, quer dizer, que ele se volte ao prazer ligado ao abandono de si no ambiente como modo de satisfação pulsional, antes desta ser controlada pela fixidez do eu [...].<sup>60</sup>

O mito já faz parte do processo de Esclarecimento, demonstrando um distanciamento da razão entre homem e natureza, enquanto a mimese supõe um entrelaçamento entre sujeito e objeto, o Esclarecimento necessita da distância para se constituir, esse afastamento do objeto já faz parte do processo de alienação. Para a constituição do sujeito frente às forças da natureza há a internalização do sacrifício, há a necessidade de alienação das próprias pulsões e emoções, que são reprimidas, havendo um enrijecimento do sujeito contra as naturezas externa e interna. De acordo com Motta:

<sup>58</sup> ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 55.

<sup>59</sup> MOTTA, Pedro V. A Mimesis no Pensamento de Theodor W. Adorno. **Análogos** (PUCRJ), 2019, p. 233.

<sup>60</sup> COSTA, 2019, p. 98.

A história da civilização não deixa de ser, ao mesmo tempo, a história do recalque da mimese humana: o comportamento mimético original, incontrolado, foi substituído pela sua manipulação organizada mediante a magia. Esta, por sua vez, foi substituída pela práxis racional, pelo trabalho, como a mediação que permite ao homem dominar a natureza.<sup>61</sup>

A *DE* retoma a mimese em Platão<sup>62</sup>, e aprofunda o conceito a partir da psicanálise e da etnologia, considerando a mimese um comportamento de regressão. Na psicanálise, Freud relaciona a mimese à pulsão de morte, como um desejo de dissolução do sujeito; na etnologia, representada principalmente por Caillois e Mauss, esse comportamento seria uma assimilação ao perigo para conseguir evitá-lo. Segundo Gagnebin, em seu artigo “Do conceito de mimesis no pensamento de Adorno e Benjamin”,

Esses rituais mágicos, analisados pelos etnólogos, apontam para um aspecto essencial do comportamento mimético: na tentativa de se libertar do medo, o sujeito renuncia a se diferenciar do outro que teme para, ao imitá-lo, aniquilar a distância que os separa, a distância que permite ao monstro reconhecê-lo como vítima e devorá-lo. Para se salvar do perigo, o sujeito desiste de si mesmo e, portanto, perde-se. Nessa dialética perversa jaz a insuficiência das práticas mágico-miméticas e a necessidade de encontrar outras formas de resistência e de luta contra o medo: toda reflexão de Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento* consiste em mostrar como a razão ocidental nasce da recusa desse pensamento mítico-mágico, numa tentativa sempre renovada de livrar o homem do medo (que o esclarecimento não o consiga mas, pelo contrário, aprisione ainda mais o homem, essa é a outra vertente dessa reflexão).<sup>63</sup>

De acordo com Gagnebin<sup>64</sup>, o alinhamento das ideias de Marx, Freud e Nietzsche acontece com o medo, a angústia e a mimese para a autoconservação, o processo de distanciamento do objeto que necessita e acarreta na alienação, no estranhamento e o desenvolvimento do Esclarecimento como dominação, como exercício do poder. Wellmer e Habermas ressaltam que Adorno e Horkheimer retomam Nietzsche em sua argumentação. Gagnebin, em seu artigo “Do conceito de razão em Adorno”, afirma que “[...] Nietzsche está presente na hipótese epistemológica maior da *Dialética do Esclarecimento*, a saber, na redução genealógica da racionalidade iluminista a uma dinâmica do poder”<sup>65</sup>. O caráter instrumental e o apego à identidade são dois traços da razão iluminista, o primeiro remete ao uso da razão como dominação e instrumento de cálculo, e o segundo tem caráter arbitrário e coercitivo, não havendo a possibilidade de pluralidade e multiplicidade.

---

<sup>61</sup> MOTTA, 2019, p. 236.

<sup>62</sup> Para uma avaliação mais elaborada desse tópico Cf. GAGNEBIN, Jeanne M. Do conceito de *mimesis* no pensamento de Adorno e Benjamin. **Revista Perspectivas**, São Paulo, v. 16, 1993, p. 72.

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> Id. **Sete aulas sobre linguagem, memória e história**. Rio de Janeiro: Imago, 1997, pp. 107-122.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 112

Adorno e Horkheimer expõem uma antropologia na *DE* que tem em Ulisses o representante primeiro do desenvolvimento da racionalidade, portanto, do sofrimento humano no processo da formação do Eu, e tem por fim o sujeito formado sob o capitalismo que reage defensivamente a partir de seu sofrimento, reação esta que tem caráter dominador em relação à natureza interna e externa. Costa afirma que,

Fazendo do sacrifício de sua própria racionalidade e satisfação pulsional uma astúcia, a antropologia exposta no livro formula uma análise do preconceito autoritário que só consegue reconhecer si mesmo no mundo, sem conseguir lidar de modo receptivo com diferenças. Estas diferenças são interpretadas como potencialmente perigosas, como ameaças de dissolução de si promovidas por um ambiente desconhecido. A alteridade, concebida como mero objeto construído pulsionalmente e substituível, não seria somente utilizada como meio para a obtenção da satisfação, mas também como um anteparo possível para se descarregar os impulsos agressivos.<sup>66</sup>

Os autores tomam de Freud a explicação sobre a dominação das pulsões internas para a sobrevivência humana, e a conseqüente dominação sobre a natureza externa que seria gerada pela identificação com o Eu. Esta identificação dialoga com o apego à identidade apontado por Nietzsche, que tem caráter agressivo e coercitivo e que busca o controle sobre si e sobre o mundo externo. De acordo com Hammer, “[...] o pensar, com o seu uso da linguagem conceitual, é orientado [*gearing*] para identificar, controlar e organizar um ambiente hostil e potencialmente perigoso. Pensar, e, portanto, libertar-se da natureza, é identificar e reduzir a complexidade”.<sup>67</sup>

E Costa complementa,

Nesse âmbito, o conhecimento não seria considerado neutro em termos pulsionais, de forma que o desejo de segurança aparece como o motivo de desenvolvimento racional. Contudo, isso não quer dizer que a racionalidade humana seja inválida enquanto pensamento e reflexão, mas que é importante conceber que uma razão “desinteressada”, ou seja, livre de influências pulsionais ligadas à satisfação e ao prazer, não é possível na teoria freudiana mobilizada em *DdA*.<sup>68</sup>

Ou seja, os autores da *DE* não caem no irracionalismo do qual Nietzsche se aproxima, pois entendem que a racionalidade humana tem a capacidade de ser emancipatória, porém observam o importante papel das pulsões na construção do pensamento e da reflexão. Para A. e H. a realidade externa, isto é, o contexto histórico e cultural, influencia na construção da racionalidade, e portanto ela deve ser observada tanto quanto a realidade interna. Marcos

<sup>66</sup> COSTA, 2019, p. 8.

<sup>67</sup> HAMMER, 2006, pp. 45-46 *apud* COSTA, 2019, pp. 84-85.

<sup>68</sup> COSTA, *op. cit.*, pp. 84-85.

Nobre, resume de forma clara o objetivo dos autores, “Esse problema mais geral se traduz na tarefa de compreender como a razão humana acabou por restringir-se historicamente à sua função instrumental, cuja forma social concreta é a do mundo administrado”.<sup>69</sup>

Adorno e Horkheimer não pretendem se desfazer do Esclarecimento, querem demonstrar sua ambiguidade, a partir de uma crítica radical, colocando a razão em conflito consigo mesma, pois se desenvolveu a partir do espírito da dominação, de forma que o Esclarecimento como conhecemos tem a barbárie como parte inerente do processo civilizatório. Quando os autores escrevem que o Esclarecimento recai no mito, significa que o pensamento esclarecido não destruiu o mito desde o exterior, mas que o primeiro passo do Esclarecimento foi através do mito. Nas palavras de Wiggershaus, em seu livro: “[...] toda a civilização até o dia de hoje era feita de Luzes aprisionadas na imanência mítica, que, por si mesmas, sufocavam no nascimento qualquer possibilidade de fugir da imanência mítica”<sup>70</sup>. Desta forma, a tradição iluminista era o alvo dos autores, que viam no suposto processo libertário de desmistificação o que Max Weber chamou de desencantamento do mundo (*die Entzauberung der Welt*)<sup>71</sup>, buscando uma autocrítica da razão, para que desenvolva consciência de si mesma.

De acordo com Wiggershaus:

Seus representantes mais evidentes nunca eram mencionados: Max Weber, por um lado, o sociólogo da racionalidade moderna, Ludwig Klages, por outro lado, o crítico filosófico da dominação moderna da natureza. Esses temas eram, de um lado, a concepção da evolução da civilização ocidental como processo de racionalização, cuja noção de ambivalência era descrita perfeitamente pela noção weberiana de desencantamento — desencantamento que destrói tanto um bom encantamento quanto um mau —, de outra, a redução do estado atual do mundo às relações amistosas ou hostis que o homem mantinha com a natureza.<sup>72</sup>

O domínio da natureza aproxima o progresso da racionalidade instrumental, sucumbindo as relações humanas a um processo de reificação, como mera relação de troca, comprometendo as experiências com a natureza, com outros seres humanos e consigo mesmo, danificando as relações sociais, transformando-as em meros meios para atingir o fim do domínio sobre si e sobre os outros.

Um dos temas principais da *DE* é a tentativa do Esclarecimento de superar a

<sup>69</sup> NOBRE, 2004, pp. 51-52.

<sup>70</sup> WIGGERSHAUS, Rolf. **Escola de Frankfurt: História, desenvolvimento teórico, significação política**. Rio de Janeiro: Difel, 2002, p. 358.

<sup>71</sup> Cf. MATOS, Olgária C. F. **A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do Iluminismo**. São Paulo: Moderna, 1993, p. 17.

<sup>72</sup> WIGGERSHAUS, *loc. cit.*

mitopoética através da introdução da análise racional, mas que recai novamente no mito. A laicização do controle do mundo torna o homem alheio ao objeto natural, este agora é o outro, inferior. A manipulação instrumental da natureza culmina na manipulação instrumental entre os seres humanos, a relação entre sujeito e objeto e sua distância intransponível correspondia à relação de dominação entre seres humanos, onde um é dominador e o outro é dominado, característica dos Estados autoritários modernos. A objetificação da natureza produziu a objetificação das relações humanas.

Segundo Freitag:

[...] *A Dialética do Esclarecimento* descreve uma *dialética da razão* que em sua trajetória, originalmente concebida como processo emancipatório que conduziria à autonomia e à autodeterminação, se transforma em seu contrário: em um crescente processo de instrumentalização para a dominação e repressão do homem. Em seu célebre artigo “*Was ist Aufklaerung?*” (O que é o esclarecimento?), Kant tinha visto na razão o instrumento de liberação do homem para que alcançasse através dela sua autonomia e *Muendigkeit* (maioridade). Defendia a necessidade de os homens assumirem com coragem e competência o seu próprio destino: reconhecendo que este não era ditado por forças externas (deuses, mitos, leis da natureza) nem por um *karma* interior. Ao contrário, os homens deveriam fazer uso da razão para tomarem em mãos sua própria história. Mas essa convicção partilhada por todos os iluministas revelava-se ilusória.<sup>73</sup>

O saber praticado durante a Era do Esclarecimento não conduziu à emancipação, mas à técnica e à ciência, as quais desenvolveram uma relação de dominação com o objeto. A razão que Kant propôs era emancipatória, porém a razão se tornou instrumental e repressiva, nas palavras de Gagnebin<sup>74</sup>, arbitrária e coercitiva, a natureza se tornou objetiva. Horkheimer entende que a ciência e a técnica positivista representam o pensamento vigente no século XX e que este pensamento é alienado, a razão instrumental é seu substrato comum, pois inicialmente esta fez parte do processo do Esclarecimento, porém se autonomizou e tornou-se contra a proposta emancipatória desta.

Freitag afirma que:

[...] a razão, sujeito abstrato da história individual e coletiva do homem em Kant e Hegel, converte-se, na leitura de Horkheimer e Adorno, em uma razão alienada que se desviou do seu objetivo emancipatório original, transformando-se em seu contrário: a razão instrumental, o controle totalitário da natureza e a dominação incondicional dos homens. A essência da dialética do esclarecimento consiste em mostrar como a razão abrangente e humanística, posta a serviço da liberdade e emancipação dos homens, se atrofiou, resultando na razão instrumental.<sup>75</sup>

<sup>73</sup> FREITAG, 1988, p. 34.

<sup>74</sup> GAGNEBIN, 1997, pp. 107-122.

<sup>75</sup> FREITAG, *op. cit.*, p. 35.



Adorno e Horkheimer constataram um caráter alienado no Esclarecimento, que afeta as relações humanas, entre as pessoas e a natureza externa e a relação do indivíduo consigo mesmo, de modo a incidir nas relações objetivas e interferir nas relações subjetivas, na psique humana. A instrumentalização da razão tem efeito negativo sobre o desenvolvimento humano e tem por consequência a hierarquização dos conhecimentos e produções humanas, a ciência se tornou preponderante por seu caráter útil para a autoconservação humana de forma que a arte perdeu importância por sua suposta inutilidade. Há uma separação entre ciência e arte, conhecimento e prazer.

Segundo Duarte,

A incerta e problemática situação da arte é exemplificada pelos autores através do canto XII da *Odisséia* de Homero, no qual é narrada a aproximação de Ulisses do local onde se encontravam as sereias, cujo canto era irresistivelmente belo, mas, por isso mesmo, levava à morte aqueles que o ouviam. Isso demonstra, para Horkheimer e Adorno, a ambigüidade com que a civilização européia sempre tratou a beleza: algo, por um lado, desnecessário, pois não se relaciona imediatamente à autoconservação. Por outro lado — talvez exatamente por isso —, o belo é altamente perigoso, pois subverte o predomínio que a sobrevivência material deve ter, sob o ponto de vista da civilização, sobre o prazer e a fruição.<sup>76</sup>

O debate sobre a razão instrumental, que tem como fim a autoconservação, permeia todo a obra de Adorno e Horkheimer, que investigam o porquê de o Esclarecimento culminar numa calamidade triunfal, por essa razão é pertinente uma pequena apresentação sobre o conteúdo do livro de modo geral, para compreender como os autores trabalham o conceito de Esclarecimento, auxiliando na discussão sobre a análise do Excurso I.

### 1.1.1 O livro

No primeiro ensaio, “O Conceito de Esclarecimento”, os autores expõem suas teses, para aprofundar a argumentação nos textos seguintes. Utilizam-se de obras literárias que consideram determinantes para o progresso da civilização, aplicando o método de interpretação histórico-filosófico que Gyorg Lukács utilizou em *Teoria do romance*<sup>77</sup>, a fim de analisar a relação da humanidade com a natureza exterior e interior, bem como a relação entre os seres humanos e entre estes e seu próprio corpo.

Segundo Barbosa,

<sup>76</sup> DUARTE, 2002, p. 23.

<sup>77</sup> Cf. LUKÁCS, György. *Teoria do romance*. São Paulo: Editora 34, 2009.

[...] os autores irão delinear o processo de constituição da razão e apresentam o entrelaçamento entre o mito e a ciência na história da civilização ocidental, buscando elucidar os aspectos emancipatórios e regressivos desse percurso. A obra analisa o processo de esclarecimento: diz respeito às relações dos indivíduos ao enfrentar os medos diante da natureza e da ignorância, da explicação mítica do Iluminismo, expondo a relação com a natureza interna, a externa e a pretensão de dominação.<sup>78</sup>

A primeira parte do livro tem por objetivo explicar a racionalidade restritiva desenvolvida na civilização ocidental, que ocorreu a partir do medo do ser humano em relação à ameaça das forças da natureza e do progresso do saber para a autoconservação humana, no conceito moderno conhecido como “técnica”, objetivando não a felicidade humana, mas o domínio sobre a natureza. No cenário mítico a angústia é superada a partir dos rituais sagrados, da criação das divindades míticas; na modernidade, a impotência em relação a natureza é vencida a partir da razão, desencanta a natureza e destrói os mitos, de forma a controlá-la, seculariza o conhecimento e dissolve os mitos. Substituem-se os mitos pelo saber racional-científico, culmina, assim, na dominação externa e interna, disciplina os sentidos e torna o mundo um lugar administrado.

Segundo Duarte,

Adorno e Horkheimer apontam que nisso reside um aspecto essencialmente repressivo do esclarecimento, pois “só é suficientemente duro para romper os mitos o pensamento que pratica violência contra si mesmo”, e o caminho para a consolidação do poder sobre a natureza se caracteriza por uma desistência, por parte do gênero humano, de buscar um sentido para sua vida. O mundo se torna um campo de exploração sistemática a partir de um entendimento que se restringe cada vez mais, buscando sempre a redução da multiplicidade das coisas à unidade do pensamento.<sup>79</sup>

A ciência tornou-se o símbolo da modernidade e do progresso. Dois pensadores caracterizam a razão e a ciência da Era Moderna: Francis Bacon, representante da experimentação científica, com o intuito de ter um domínio patriarcal sobre a natureza, afirmava que saber é poder; e René Descartes, filósofo que desenvolveu o método analítico e a matemática moderna, buscando um método racional com a finalidade de criar uma base de certezas para a construção da razão. O saber proposto por estes dois pensadores influenciou toda a construção da ciência moderna, e que mais tarde se tornou o pensamento positivista, entendendo a ciência como algo objetivo e universalizante, propondo a unidade e a exatidão do conhecimento, prezando a neutralidade e a ordem, extinguindo a possibilidade da incerteza e da contradição e tornando suspeito tudo aquilo que não pode ser calculado. O

---

<sup>78</sup> BARBOSA, 2019, p. 4.

<sup>79</sup> DUARTE, 2002, p. 20.

pensamento ordenador tem como característica a coerção e o autoritarismo.

Barbosa afirma que,

O esclarecimento se volta à dominação que separa o homem da natureza, e, na medida em que a razão transforma a natureza em instrumento, ela também se instrumentaliza: a razão se automatiza, e o Iluminismo se limita à autoconservação. O desenvolvimento da razão evidencia sua estreita relação com o poder e com a dominação que, da herança mágica para a unidade conceitual, se reverte em ideologia.<sup>80</sup>

O desencantamento do mundo busca se fundamentar a partir de conhecimentos universais e uniformizados, sufocando o que escapa à sua lógica de dominação, resultando no controle, na coerção e no autoritarismo. A razão instrumental nega a experiência da contradição, busca sempre a neutralidade, gerando a reificação das consciências. Barbosa reitera: “Nos pressupostos empregados na obra de Adorno e Horkheimer, identificamos um potencial de compreensão do tempo presente que, sob a primazia da razão instrumental, o indivíduo torna-se produto da sociedade administrada, fragmentado e alienado [...]”.<sup>81</sup>

A racionalidade instrumental, como razão utilitária e funcional, implicou ética, política e socialmente o pensamento moderno, vetando a liberdade e a emancipação, suprimindo a autorreflexão, de forma a fetichizar a relação entre os indivíduos e a técnica, está se transforma e se torna fim em si mesma, agindo dialeticamente, permitindo a construção de conhecimento e aumentando as riquezas, porém produzindo exploração e alienação. Barbosa afirma que “O fetichismo da técnica, essa relação exagerada e libidinal com aparatos técnicos, com máquinas e objetos, desperta uma frieza com relação ao *outro*, nas relações humanas, e reforça a incapacidade de estabelecer vínculos libidinais com pessoas.”<sup>82</sup>

Esse saber, que podemos chamar de conhecimento científico, culminou na alienação dos seres humanos em relação às coisas e um estranhamento com o objeto que domina, além da alienação que ocorreu entre os próprios seres humanos e dos indivíduos consigo mesmos. Para exemplificar o argumento sobre esse desenvolvimento do saber, Adorno e Horkheimer utilizam Ulisses como sujeito do processo de construção da consciência de si, do Eu e do distanciamento ocorrido como consequência dessa construção. Adorno e Horkheimer, no prefácio da *DE*, afirmam que “Em linhas gerais, o primeiro estudo pode ser reduzido em sua parte crítica a duas teses: o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à

---

<sup>80</sup> BARBOSA, 2019, p. 8.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 11.

mitologia.”<sup>83</sup> Tudo que foge da lógica da autoconservação faz parte do horror mítico do Esclarecimento.

Segundo A. e H.:

O eu que, após o extermínio metódico de todos os vestígios naturais como algo de mitológico, não queria mais ser nem corpo, nem sangue, nem alma e nem mesmo um eu natural, constituiu, sublimado num sujeito transcendental ou lógico, o ponto de referência da razão, a instância legisladora da ação. Segundo o juízo do esclarecimento, bem como o do protestantismo, quem se abandona imediatamente à vida sem relação racional com a autoconservação regride à pré-história.”<sup>84</sup>

O entrelaçamento que ocorre entre mito, dominação e trabalho é descrito no “Canto XII” da *Odisseia*.<sup>85</sup> Este canto narra o encontro de Ulisses com as Sereias, que seduzem quem as atravessa e que se entregam para o passado. A emancipação de Ulisses contra as Sereias ocorre através do sofrimento e da técnica.

Adorno e Horkheimer,

Ao conjurar imediatamente o passado recente, elas ameaçam com a promessa irresistível do prazer — que é a maneira como seu canto é percebido — a ordem patriarcal, que só restitui a vida de cada um em troca de sua plena medida de tempo. Quem se deixa atrair por suas ilusões está condenado à perdição, quando só uma contínua presença de espírito consegue arrancar um meio de vida à natureza. Se as Sereias nada ignoram do que aconteceu, o preço que cobram por esse conhecimento é o futuro, e a promessa do alegre retorno é o embuste com que o passado captura o saudoso.<sup>86</sup>

Ulisses, com a ajuda de Hermes, resiste ao feitiço de Circe e com ela aprende como escapar da canção das Sereias. O herói então demanda que seus companheiros o amarrem ao mastro e coloquem cera nos ouvidos para permanecerem remando. A amarração ao mastro demonstra o desenvolvimento da técnica e do controle das pulsões para a formação do Eu, da luta do Eu para não se perder, enquanto os remadores já representam a obediência ao senhor e o trabalho alienado.

Os autores escrevem:

A humanidade teve de se submeter a terríveis provações até que se formasse o eu, o caráter idêntico, determinado e viril do homem, e toda infância ainda é de certa forma a repetição disso. O esforço para manter a coesão do ego marca-o em todas as suas fases, e a tentação de perdê-lo jamais deixou de acompanhar a determinação cega de conservá-lo. [...] O medo de perder o eu e o de suprimir com o eu o limite

<sup>83</sup> ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 15.

<sup>84</sup> ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 36.

<sup>85</sup> HOMERO, 2019.

<sup>86</sup> ADORNO; HORKHEIMER, *op. cit.*, p. 39.

entre si mesmo e a outra vida, o temor da morte e da destruição, está irmanado a uma promessa de felicidade, que ameaçava a cada instante a civilização. O caminho da civilização era o da obediência e do trabalho, sobre o qual a satisfação não brilha senão como mera aparência, como beleza destituída de poder.<sup>87</sup>

O processo de formação do Eu necessita da dominação para ocorrer, e a razão se torna instrumento para que essa dominação aconteça, para manter a identidade do Eu há a necessidade da coerção e do controle. Os autores então demonstram que para escapar da morte há duas possibilidades: a primeira é tapar os ouvidos com cera para não ouvir e se entregar ao canto irresistível das Sereias. Adorno e Horkheimer comentam: “Quem quiser vencer a provação não deve dar ouvidos ao chamado sedutor do irrecuperável e só o alcançará se conseguir não ouvi-lo. Disso a civilização sempre cuidou. Alertas e concentrados, os trabalhadores têm de olhar para a frente e esquecer o que foi posto de lado”.<sup>88</sup>

A segunda possibilidade é a utilizada por Ulisses, ser amarrado no mastro. Impotente, ele ouve a canção, mas já não se entrega a ela. Enquanto isso, os companheiros trabalham para ele e, sem saberem da beleza do canto, remam para salvar a vida deles e de seu senhor. Os autores enxergam no episódio das Sereias a divisão social do trabalho, a reprodução do papel social de dominação, que muito depois, seria a relação do burguês com os proletários, e, além disso, veem neste episódio a separação do trabalho e da arte.

[...] sua sedução transforma-se, neutralizada num mero objeto da contemplação, em arte. Amarrado, Ulisses assiste a um concerto, a escutar imóvel como os futuros freqüentadores de concertos, e seu brado de libertação cheio de entusiasmo já ecoa como um aplauso. Assim a fruição artística e o trabalho manual já se separam na despedida do mundo pré-histórico. A epopéia já contém a teoria correta. O patrimônio cultural está em exata correlação com o trabalho comandado, e ambos se baseiam na inescapável compulsão à dominação social da natureza.<sup>89</sup>

Adorno e Horkheimer comparam a técnica utilizada por Ulisses para escapar das Sereias com a realidade moderna, o papel do burguês e dos trabalhadores e como no desenvolvimento da razão a arte é afastada da práxis, já não faz parte da lógica do trabalho, é apenas fruição. O episódio das Sereias é um presságio alegórico da dialética do Esclarecimento.

Pedro Sússekind, em seu artigo “O narrador Ulisses”, afirma:

<sup>87</sup> *Ibid.*

<sup>88</sup> ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 39.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 40.

Adorno e Horkheimer recorrem ao episódio do encontro de Ulisses com as sereias para elaborar a questão do entrelaçamento entre “mito, dominação e trabalho”. Essa retomada de Homero está ligada a uma das principais teses do livro: “A própria mitologia pôs em movimento o infindável processo do esclarecimento”. E a interpretação de um episódio específico de acordo com essa tese, no capítulo inicial, abre caminho para o “Excurso” seguinte, inteiramente dedicado à releitura da *Odisseia*.<sup>90</sup>

O Excurso I, intitulado “Ulisses ou Mito e Esclarecimento”, tem por objetivo desenvolver os aspectos relacionados à *Odisseia* citados no primeiro ensaio, levando em conta a trajetória de Ulisses e alguns episódios dos quais demonstram a hipótese dos autores que consideram o viajante de Ítaca um indivíduo “proto-burguês”, o primeiro a viver situações que caracterizariam as atitudes dos homens do início da Idade Moderna. Adorno e Horkheimer enxergam na *Odisseia* o testemunho da dialética do Esclarecimento.

Segundo Motta,

Adorno e Horkheimer elaboram o processo de alienação do sujeito autônomo em relação à natureza a partir de uma leitura da *Odisseia*. As viagens de Ulisses narram a afirmação do ego racional contra a potência dos monstros míticos, que representam o abandono de si, a dissolução, a “assimilação simbiótica mimética com a natureza” às custas do próprio sujeito. A astúcia de Ulisses está em derrotar os mitos se entregando a eles: ele rejeita o sacrifício de si, mas em troca, internaliza o sacrifício sob a forma de renúncia.<sup>91</sup>

A trajetória de Ulisses narra a organização dos mitos de forma a descrever a razão ordenadora, de modo a ilustrar o processo civilizatório através da errância de Ulisses e o enfrentamento das potências míticas, que será discutido com profundidade no próximo tópico deste capítulo.

Jay aponta que,

[...] apesar das importantes prefigurações do Iluminismo na epopéia de Homero, ela também continha um forte elemento de nostalgia do lar, de desejo de reconciliação. O lar a que Ulisses tentava retornar, entretanto, ainda estava alienado da natureza, ao passo que a verdadeira nostalgia só se justificava, como sabia Novalis, quando “lar” significava natureza. No excurso seguinte da *Dialética*, “Juliette, ou esclarecimento e moral”, Horkheimer e Adorno examinaram os “retornos” distorcidos à natureza, que fluíam como uma corrente subjacente por todo o Iluminismo. Nesse ponto, retorno significava, muitas vezes, a vingança da natureza embrutecida, fenômeno que culminara na barbárie do século XX.<sup>92</sup>

O Excurso II, “Juliette ou Esclarecimento e Moral”, aborda três autores: Kant, Sade e Nietzsche, para demonstrar as consequências desastrosas da formalização da moral na

<sup>90</sup> SÜSSEKIND, 2013, p. 180.

<sup>91</sup> MOTTA, 2019, p. 235.

<sup>92</sup> JAY, 2008, p. 330.

modernidade, assim como havia ocorrido com a física matemática no século XVII. Juliette, personagem escrita por Marquês de Sade, representa a efetivação da moral esclarecida, e o autocontrole da razão e das emoções, ela representa o sujeito burguês.

Adorno e Horkheimer afirmam nas primeiras páginas do Excurso:

O sistema visado pelo esclarecimento é a forma de conhecimento que lida melhor com os fatos e mais eficazmente apóia o sujeito na dominação da natureza. Seus princípios são o da autoconservação. A menoridade revela-se como a incapacidade de se conservar a si mesmo. O burguês nas figuras sucessivas do senhor de escravos, do empresário livre e do administrador é o sujeito lógico do esclarecimento.<sup>93</sup>

O primeiro ensaio traz a visão dos autores sobre o que eles entendem sobre Esclarecimento, os dois excursos ilustram, com personagens da literatura ocidental, a trajetória da construção e das consequências desse Esclarecimento, entendido por eles como racionalidade instrumental e ordenadora. Duarte afirma que,

A primeira parte da *Dialética do Esclarecimento* se encerra com a afirmação de que a característica principal do Esclarecimento é tomar os fins práticos mais próximos pelo fim longínquo a ser atingido, i.e., acreditar que a realização plena da razão instrumental é o ápice do desenvolvimento humano, nada mais havendo a ser atingido. “Mas diante dessa possibilidade”, dizem os autores, “o Esclarecimento transmuta-se, a serviço do presente, em enganação total das massas.” Essa é a conexão do texto de abertura da obra com seu segundo texto principal [...] “A indústria cultural. O Esclarecimento como mistificação das massas”.<sup>94</sup>

Neste capítulo sobre a Indústria Cultural, Adorno e Horkheimer descrevem o desenvolvimento da cultura contemporânea dentro dos moldes do capitalismo tardio. Seus componentes, como por exemplo o cinema, o rádio e as revistas, são sistemas que refletem o ritmo da indústria, respeitando a lógica das corporações internacionais, portanto, a cultura se tornou instrumento de dominação.

Segundo Duarte,

Nessa parte, Adorno e Horkheimer começam por constatar que o declínio da religião não levou ao caos cultural, como se temia, pois o cinema, o rádio e as revistas se constituíram num sucedâneo para ela. O conjunto desses meios, inexistentes antes da virada do século XIX para o XX, forma o que nossos autores batizaram de “indústria cultural” e definiram como “falsa identidade do universal e do particular”, ou seja, a aparência de que o indivíduo e o todo se encontram reconciliados quando, na verdade, tal sistema é um poderoso instrumento para — simultaneamente — gerar lucros e exercer um tipo de controle social.<sup>95</sup>

<sup>93</sup> ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 72.

<sup>94</sup> DUARTE, 2002, p. 27.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 27.

A análise intitulada “Elementos do Anti-Semitismo: Limites do Esclarecimento”, que contou com a colaboração de Leo Löwenthal, relaciona-se com o texto anterior sobre a indústria cultural, de acordo com Duarte, “[...] pois, segundo os autores, o mesmo caráter sadomasoquista pressuposto no grande público é condição indispensável para o surgimento do anti-semitismo em sua feição nazista.”<sup>96</sup>. Neste texto, os autores dividem em sete tópicos e trazem algumas discussões sobre as características do anti-semitismo, demonstrando que este tem relação direta com o desenvolvimento do Esclarecimento. Abordam questões relacionadas ao desenvolvimento humano e como este culmina na personificação da necessidade de dominação nas relações humanas, e muitas vezes na morte.

A parte final do livro, intitulada “Notas e Esboços”, traz discussões variadas que seguem o tema do livro. A nota “Interesse pelo corpo” dialoga de forma direta com o presente trabalho. Adorno e Horkheimer afirmam:

O amor-ódio pelo corpo impregna toda a cultura moderna. O corpo se vê de novo escarnecido e repellido como algo inferior e escravizado, e, ao mesmo tempo, desejado como o proibido, reificado, alienado. É só a cultura que conhece o corpo como coisa que se pode possuir; foi só nela que ele se distinguiu do espírito, quintessência do poder e do comando, como objeto, coisa morta, “*corpus*”. Com o auto-rebaixamento do homem ao *corpus*, a natureza se vingou do fato de que o homem a rebaixou a um objeto de dominação, de matéria bruta. A compulsão à crueldade e à destruição tem origem no recalçamento orgânico da proximidade ao corpo, de maneira análoga ao surgimento do nojo, que teve origem, de acordo com a intuição genial de Freud, quando, com a postura ereta e o afastamento da terra, o sentido do olfato, que atraía o animal humano para a fêmea menstruada, tornou-se objeto de recalçamento orgânico.<sup>97</sup>

Com base no que foi apresentado até aqui farei uma análise mais detalhada do Excurso I da *DE* no próximo tópico, com o intuito de entender a construção conceitual dos autores a partir da *Odisseia* e apresentar Ulisses como representante do processo da construção da racionalidade ocidental, compreendendo esta como uma construção patriarcal, dominadora do não-idêntico.

## 1.2 Ulisses ou Mito e Esclarecimento e a *Odisseia*

O Excurso I da *DE* tem como tema Ulisses, herói da *Odisseia* de Homero, e sua astúcia em relação às potências míticas, astúcia esta que utiliza da força das criaturas para se impor e quebrar seu encanto. Segundo Duarte, para Adorno e Horkheimer a epopeia, que

<sup>96</sup> DUARTE, *op. cit.*, p. 32.

<sup>97</sup> ADORNO; HORKHEIMER, 2006, pp. 191-192.



narra a trajetória de Ulisses de volta à Ítaca, tem “[...] o valor de uma alegoria da história da civilização ocidental, na qual a transformação de meios em fins sempre foi uma tendência inexorável”<sup>98</sup>. Os autores retomam algumas passagens da epopeia para demonstrar que a trajetória do herói pode ser entendida como o princípio da dialética do Esclarecimento. Iniciam o Excurso I com a seguinte afirmação:

Assim como o episódio das Sereias mostra o entrelaçamento do mito e do trabalho racional, assim também a *Odisséia* em seu todo dá testemunho da dialética do esclarecimento. [...] O discurso homérico produz a universalidade da linguagem, se já não a pressupõe. Ele dissolve a ordem hierárquica da sociedade pela forma exotérica de sua exposição, mesmo e justamente onde ele a glorifica. [...] Na epopéia, que é o oposto histórico-filosófico do romance, acabam por surgir traços que a assemelham ao romance, e o cosmo venerável do mundo homérico pleno de sentido revela-se como obra da razão ordenadora, que destrói o mito graças precisamente à ordem racional na qual ela o reflete.<sup>99</sup>

A análise histórico-filosófica da *DE* se concentra, inicialmente, na trajetória de Ulisses como ato pré-histórico de autoconservação humana. Adorno e Horkheimer veem a presença do pensamento esclarecido no remoto passado da epopeia homérica. A epopeia tem caráter anti-mitológico e esclarecido, mas tem em comum com o mito a dominação e a exploração, mostrando-se uma obra da razão instrumental e ordenadora.

Süssekind faz um interessante apontamento sobre a escolha da *Odisseia* como leitura para a interpretação sobre a civilização ocidental:

[...] essa leitura peculiar da epopeia grega se inscreve em uma “reconstrução da história da razão”, de modo que as aventuras de Ulisses se mostram “uma alegoria primeira da constituição do sujeito” no mundo ocidental. E a alegoria diz respeito tanto à “história social e coletiva”, quanto “à história psíquica de cada indivíduo singular”, uma vez que a interpretação segue não só o prisma do processo racional civilizatório, mas também a concepção freudiana de uma “evolução da criança polimorfa, encantadora e perversa, sem identidade assegurada, que se torna um ego adulto, determinado, simultaneamente racional e rígido”.<sup>100</sup>

O estilo de escrita dos autores flui como um jogo de ir para o passado remoto e voltar para a contemporaneidade, relacionando a dominação homérica com a dominação fascista, a partir da história social e da história psíquica. Eles enxergam Ulisses como um indivíduo “proto-burguês” e afirmam que a obra homérica é um eloquente testemunho do enredamento entre mito e Esclarecimento, considerando a *Odisseia* como texto fundamental da civilização europeia. De acordo com Costa, “A figura de Ulisses em DdA é apresentada para nós como o

<sup>98</sup> DUARTE, 2002, p. 25.

<sup>99</sup> ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 47.

<sup>100</sup> SÜSSEKIND, 2013, p. 178.

primeiro modelo prototípico de uma antropologia que pratica o sacrifício das pulsões em nome da autoconservação contra a angústia de um perigo iminente”.<sup>101</sup>

A trajetória de Ulisses de volta à Ítaca é uma fuga do sujeito em relação às forças da natureza, é o processo de construção da consciência de si, por isso há um entrelaçamento entre história e pré-história, Ulisses é o representante da construção civilizacional, portanto, da história, enquanto as potências míticas primitivas são a pré-história da qual o herói tenta escapar. As aventuras em sua travessia representam o processo de formação da consciência civilizada. Costa afirma que, “A superioridade de Ulisses ao vencer, mediante astúcias e artimanhas racionais, as forças míticas e irracionais mostra a emancipação e consequente consolidação do eu que pode, então, manipular a natureza [...]”.<sup>102</sup>

Segundo Adorno e Horkheimer,

A oposição do ego sobrevivente às múltiplas peripécias do destino exprime a oposição do esclarecimento ao mito. A viagem errante de Tróia a Ítaca é o caminho percorrido através dos mitos por um eu fisicamente muito fraco em face das forças da natureza e que só vem a se formar na consciência de si.<sup>103</sup>

Ulisses encontra-se no caminho da luta do Eu, do sujeito racional, contra as pulsões e as forças da natureza que querem seduzi-lo para as tentações do esquecimento, do passado, da imortalidade ou da morte. Ulisses faz seu auto-sacrifício, assim como o sujeito freudiano, renunciando a imediatez da satisfação que pode levar o sujeito a se entregar às pulsões, pela satisfação segura, através da astúcia.

Gagnebin demonstra que Ulisses é a descrição do distanciamento e da rejeição da assimilação com a natureza para que o sujeito seja constituído, desenvolvendo a consciência de si através do trabalho e da separação com o outro, é a passagem do mito ao *logos*, está no caminho entre a influência dos deuses e o indivíduo desamparado<sup>104</sup>. Segundo a autora,

Com a ajuda de Atena, deusa da razão, e de Hermes, deus dos negócios, Ulisses consegue resistir às forças dissolutivas e regressivas da magia, como a bela análise adormiana do episódio de Circe o ilustra: os seus companheiros ingênuos e esquecidos sucumbem à vontade imediata de beber o filtro oferecido por Circe, interpretando talvez esse gesto como a promessa de uma união sexual também imediata - isto é, sem mediações. Porque acreditaram no prazer imediato, porque confiaram demais no outro (aqui, não por acaso, na outra!) e porque regrediram a um desejo arcaico, os companheiros de Ulisses sucumbem à força da magia e são transformados, numa *mimesis* irônica, em porcos.<sup>105</sup>

<sup>101</sup> COSTA, 2019, p. 92.

<sup>102</sup> COSTA, 2019, p. 94.

<sup>103</sup> ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 49.

<sup>104</sup> GAGNEBIN, 1993, p. 73.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 73.

Através da astúcia, Ulisses vence as seduções que passam por seu caminho e que pretendem desviar a trajetória do Eu, mas para isso não deve negá-las. Adorno e Horkheimer dizem:

[...] o saber em que consiste sua identidade e que lhe possibilita sobreviver tira sua substância da experiência de tudo aquilo que é múltiplo, que desvia, que dissolve, e o sobrevivente sábio é ao mesmo tempo aquele que se expõe mais audaciosamente à ameaça da morte, na qual se torna duro e forte para a vida. Eis aí o segredo do processo entre a epopéia e o mito: o eu não constitui o oposto rígido da aventura, mas só vem a se formar em sua rigidez através dessa oposição, unidade que é tão-somente na multiplicidade de tudo aquilo que é negado por essa unidade.<sup>106</sup>

A astúcia de Ulisses se origina no culto sacrificial, o herói calcula seu sacrifício de forma a negar a potência mítica a qual está se sacrificando, ele transforma o sacrifício em atividade consciente, parte de seu processo de dominação das potências míticas e de si próprio. A. e H. afirmam,

O que Ulisses faz é tão-somente elevar à consciência de si a parte de logro inerente ao sacrifício, que é talvez a razão mais profunda para o caráter ilusório do mito. [...] Algo desse embuste – que erige justamente a pessoa inerte em portador da substância divina – sempre se pôde perceber no ego, que deve sua própria existência ao sacrifício do momento presente ao futuro. Sua substancialidade é aparência, assim como a imortalidade da vítima abatida. Não é à toa que Ulisses foi tido por muitos como uma divindade.<sup>107</sup>

A constituição do Eu marca o fim da conexão com a natureza, a quebra do destino é feita pelo homem – masculino, pois a mulher, ser conectado diretamente ao feminino, mantém sua ligação com a natureza por ser a responsável pela reprodução, pela maternidade, ela é a repetição do destino. A formação do Eu é a partir de um sujeito fisicamente mais fraco que as potências míticas, sua luta contra elas não pode ser física, a astúcia é a sua arma, utiliza conscientemente das cerimônias sacrificiais para vencer as potências primitivas racionalizando o processo.

O controle sobre a natureza pressupõe um controle sobre si mesmo, o desejo não deve fazer parte da constituição do Eu, deste modo, há um preço a se pagar, a troca da felicidade pela autoconservação<sup>108</sup>. O Esclarecimento é totalitário, há a necessidade do controle do corpo. Esse processo de controle sobre as potências míticas, ou seja, o processo do

<sup>106</sup> ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 50.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 51-52.

<sup>108</sup> Para compreender o mal-estar gerado pela busca da autoconservação. Cf. FREUD, Sigmund. O mal-estar na cultura (1930). In: FREUD, Sigmund. **O mal-estar na cultura e outros escritos**. São Paulo: Autêntica, 2020.

Esclarecimento, leva ao desenvolvimento de uma razão instrumental, sua função é dominar a si mesmo para dominar a natureza e os outros seres humanos.

Adorno e Horkheimer comparam a trajetória de Ulisses com a de Robinson Crusóé, dois solitários astuciosos, que representam o *homo oeconomicus*. Ambos utilizam de sua fraqueza individual para construir sua força social. Essa solidão é necessária para a construção do sujeito racional e que se manifesta na era burguesa. A relação com o outro torna-se uma relação reificada, há um afastamento, um estranhamento entre o sujeito e o outro, as relações sociais tornam-se relações de dominação. Os autores afirmam que,

Ulisses e Robinson têm ambos a ver com a totalidade: aquele a percorre, este a produz. Ambos só se realizam em total separação de todos os demais homens. Estes só vêm ao encontro dos dois em uma feição alienada, como inimigos ou como pontos de apoio, sempre como instrumentos, como coisas.<sup>109</sup>

E Jay completa,

Ao lutar contra a **dominação mítica do destino**, ele foi forçado a negar sua união com o todo. Por necessidade, teve de desenvolver uma racionalidade subjetiva particularista, a fim de garantir a autopreservação. Tal como Robinson Crusóé, ele era um indivíduo atomizado e isolado, vivendo de seus recursos mentais em um meio hostil. Sua racionalidade, portanto, baseou-se na trapaça e na instrumentalidade. Para Horkheimer e Adorno, Ulisses era o protótipo de um modelo dos valores iluministas — o moderno “homem econômico”. [...] Até seu casamento com Penélope envolveu o princípio da troca — a fidelidade e a renúncia da mulher a seus pretendentes durante a ausência de Ulisses, em troca do retorno dele.<sup>110</sup>

As figuras míticas, representações do destino, têm a repetição como lógica de existência, Ulisses quebra essa repetição quando as logra, de forma a colocar um fim nelas. Adorno e Horkheimer afirmam: “O eu representa a universalidade racional contra a inevitabilidade do destino”<sup>111</sup>. A astúcia de Ulisses já é um instrumento da razão, que se fortalece a cada figura mítica malograda, utilizando-se da técnica para vencê-las. Como faz no episódio das Sereias<sup>112</sup>, ser amarrado no mastro é o controle racional sobre o desejo de se

<sup>109</sup> ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 59.

<sup>110</sup> JAY, 2008, p. 329-330. (grifo do autor).

<sup>111</sup> ADORNO; HORKHEIMER, *op. cit.*, p. 56.

<sup>112</sup> “[...] Às Sereias chegarás em primeiro lugar, que todos / os homens enfeitiçam, que delas se aproximam. / Quem delas se acercar, insciente, e a voz ouvir das Sereias, / ao lado desse homem nunca a mulher e os filhos / estarão para se regozijarem com o seu regresso; / mas as Sereias o enfeitiçam com seu límpido canto, / sentadas num prado, e à sua volta estão amontoadas / ossadas de homens decompostos e suas peles marcescentes. / Prossegue caminho, pondo nos ouvidos dos companheiros / cera doce, para que nenhum deles as ouça. / Mas se / tu próprio quiseses ouvir o canto, / deixa que, na nau veloz, te amarrem as mãos e os pés / enquanto estás de pé / contra o mastro; e que as cordas sejam / atadas ao mastro, para que te possas deleitar com a voz / das duas / Sereias. E se a eles ordenares que te libertem, / então que te amarrem com mais cordas ainda.”. *Canto XII*, HOMERO, 2019, p. 320.

entregar à natureza. Desta forma, há uma frustração no sujeito esclarecido para que este se autoconserva. Por outro lado, há a representação do domínio de Ulisses sobre os marinheiros, que o obedecem ao colocar a cera nos ouvidos e continuam remando, sem ouvirem o belo canto das criaturas, respondendo ao sistema de poder que tem Ulisses como senhor, numa organização social patriarcal que demonstra a distância e a dependência econômica e social dos companheiros, que já refletem a dominação sobre os trabalhadores no sistema capitalista.

Süssekind corrobora com o argumento de Adorno e Horkheimer sobre a posição de Ulisses como senhor e os marinheiros como seus subordinados,

Vale lembrar que a história é narrada pelo próprio Ulisses, portanto é possível concluir que ele, com a omissão da possibilidade de escolher, atribui a si mesmo o desejo de ouvir o canto. E a maneira de transmitir a previsão seria, nesse caso, uma astúcia, pois a condição para que ele ouça é a de os demais terem os ouvidos tapados, a fim de poderem conduzir a embarcação adiante.<sup>113</sup>

De acordo com Süssekind, Ulisses se torna o narrador de sua própria história e descreve para os Feácios nos cantos IX a XII alguns dos desafios que enfrentou em sua travessia de volta à Ítaca. No encontro com os lotófagos<sup>114</sup>, os comedores de lótus, o perigo iminente é o esquecimento e a destruição da vontade, o lótus seria como um narcótico que traz a ilusão da felicidade. Adorno e Horkheimer apontam para um estado primitivo, a coleta do lótus remete a regressão para um tempo anterior ao manejo e à produção. A razão autoconservadora não admite esse estado primitivo, por isso Ulisses resgata seus companheiros, para que voltem para a pátria, que representa a vitória da civilização sobre a pré-história.

Süssekind afirma:

O feitiço do “canto límpido” das sereias tem como efeito atrair os viajantes para a morte em sua ilha, portanto negar ao herói seu *nostos*, o retorno para casa. Como indica Irene de Jong, em seu comentário “narratológico” da *Odisseia*, esse desafio no qual Ulisses se vê ameaçado de perder o rumo tem semelhanças com o episódio dos lotófagos, o primeiro da série de aventuras que antecede a visita ao reino dos mortos. Pois, assim como as sereias, os comedores de lótus também desviavam os visitantes de seu *nostos* oferecendo a eles um prazer embriagador. Ou seja, o canto

<sup>113</sup> SÜSSEKIND, 2013, p. 178.

<sup>114</sup> “[...] Escolhi dois homens, mandando um terceiro como arauto. / Partiram de imediato e introduziram-se no meio dos / Lotófagos. / E não ocorreu aos Lotófagos matar os nossos companheiros; / em vez disso, ofereceram-lhes o lótus, para que o comessem. / E quem entre eles comesse o fruto do lótus, doce como mel, / já não queria voltar para dar a notícia, ou regressar para / casa; / mas queriam permanecer ali, entre os Lotófagos, / mastigando o lótus, olvidados do seu retorno. / À força arrastei para as naus estes homens a chorar, / e amarrei-os aos barcos nas côncavas naus. / Porém aos outros fiéis companheiros ordenei / que embarcassem depressa nas rápidas naus, / não fosse alguém comer o lótus e esquecer o regresso. / Eles embarcaram, percutiram com os remos o mar cinzento.” *Canto IX*, HOMERO, 2019, p. 260.

que enfeitiça os navegantes e a flor de lótus que os inebria têm basicamente o mesmo efeito: o esquecimento.<sup>115</sup>

Mas, diferente dos lotófagos, as Sereias não causam apenas o esquecimento, mas também a morte de quem passa por elas, por isso o conselho proferido por Circe evita a morte e o destino de Ulisses e seus companheiros.

Quando chegam à terra dos ciclopes, Ulisses e seus companheiros percebem que estes não cultivam a terra, vivem do que os deuses lhes oferecem. Os homens, chamados de comedores de pão, representam a cultura, pois há a utilização da técnica no preparo dos alimentos. Para Adorno e Horkheimer, os ciclopes já representam uma era posterior à dos lotófagos, porém não atingiram a capacidade de manejar a terra, representam a era bárbara.

No momento em que encontram o ciclope Polifemo, este não oferece presente de hospitalidade, algo comum na recepção de viajantes, pelo contrário, oferece violência e morte. Ulisses se salva de Polifemo<sup>116</sup> por enganá-lo a partir do uso das palavras, o herói afirma para o ciclope que seu nome é Ninguém. Como Adorno e Horkheimer apontam, para lograr a potência mítica Ulisses recalca a mimese, a semelhança com a natureza, mas se torna uma nova mimese, a mimese do que está morto. No entanto sua debilidade não é somente física, há a fraqueza na formação do Eu, representada pela vontade de Ulisses de se auto-nomear, para que não perca sua identidade, para não se dissolver novamente no estado natural, por isso, quando consegue partir, o herói sente a necessidade de se fazer conhecido. Conforme Duarte, “[...] o arriscado insulto tinha para Ulisses o objetivo de restituir a si mesmo sua identidade, da qual ele momentaneamente abrira mão para se salvar.”<sup>117</sup>

Segundo Gagnebin,

[...] Ulisses só consegue escapar da devoração mítica porque antecipa, por assim dizer, a sua morte, chamando a si mesmo de Ninguém. Essa identificação com a destruição, essa renúncia simbólica a si mesmo caracterizam a mutilação imposta ao ser indeterminado e polimorfo (como diria Freud) pela laboriosa edificação do sujeito autônomo e definido. A erradicação da barbárie e a construção penosa da civilização implicam um processo violento de negação dos impulsos, isto é, de abdicação pelos sujeitos da sua vitalidade mais originária.<sup>118</sup>

### 1.2.1 A questão patriarcal

<sup>115</sup> SÜSSEKIND, *op. cit.*, p. 177.

<sup>116</sup> “‘Ó Ciclope, perguntaste como é o meu nome famoso. Vou / dizer-te, / e tu dá-me o presente de hospitalidade que prometeste. / Ninguém é como me chamo. Ninguém chamam-me / a minha mãe, o meu pai e todos os meus companheiros.’ / Assim falei; e ele respondeu logo, com coração impiedoso: / ‘Será então Ninguém o último que comerei entre os teus / companheiros: será esse o teu presente de hospitalidade.’” *Canto IX*, HOMERO, 2019, pp. 269-270.

<sup>117</sup> DUARTE, 2002, p. 26.

<sup>118</sup> GAGNEBIN, 1993, p. 74.

No encontro de Ulisses com Circe<sup>119</sup>, Adorno e Horkheimer chamam atenção para o fato de que este episódio representa a fase mágica. Os autores afirmam que “A magia desintegra o eu que volta a cair em seu poder e assim se vê rebaixado a uma espécie biológica mais antiga”.<sup>120</sup> Circe representa esta fase e colabora para a desintegração do Eu, ela seduz os homens e estes se abandonam às pulsões. Esse abandono leva ao esquecimento.

Edward C. Whitmont, em seu livro *Retorno Da Deusa*, demonstra que a fase mágica é uma fase representada pelo feminino, por isso, há uma hostilização e uma rejeição do feminino, pois a consciência feminina é considerada pulsional e dependente dessas pulsões, por isso é enfatizada a relação com o corpo e com a sensualidade, de forma que a consciência de si, relacionada ao masculino, deve se afastar dos desejos do corpo e das seduções e vontades pulsionais para se formar.<sup>121</sup> Em vista disso, as características do patriarcado são marcantes nesta passagem, o episódio de Circe ilustra tais características.

A relação de Ulisses e Circe se tornou uma relação contratual, como um matrimônio. A mulher só tem poder por intermédio do homem, por isso as relações de gênero são, como aponta Pateman, um contrato sexual. Não se entregando à magia da feiticeira, Ulisses a domina. Adorno e Horkheimer afirmam que,

Aquele que resistiu a ela, o senhor, o eu, e a quem Circe por causa de sua imutabilidade censura por trazer “no peito um coração insensível e obstinado” é aquele a quem Circe se dispõe a fazer as vontades [...] a última hetaira se afirma como o primeiro caráter feminino. Na transição da lenda para a história, ela faz uma contribuição decisiva para a frieza burguesa.<sup>122</sup>

Essa passagem do Excurso I vai ao encontro do que Carole Pateman apresenta como “pacto original”, ou seja, anterior ao contrato social, o contrato sexual é estabelecido como dominação do homem sobre a mulher e as relações sociais são estabelecidas a partir desta dominação, que instaura o homem como senhor e a mulher como subordinada, sua função

---

<sup>119</sup> “Aportamos à ilha de Eeia, onde vivia / Circe de belas tranças, terrível deusa de fala humana, / irmã de Eetes de pernicioso pensamento. / Ambos foram gerados pelo Sol, que dá luz aos mortais, / tendo por mãe Perse, filha de Oceano. / [...] / Ela saiu logo, abrindo as portas resplandecentes, / e convidou-os a entrar; e eles, inscientes, entraram todos. / Só Euríloco ficou para trás, desconfiando de algum logro. / Circe sentou-os em assentos e cadeiras / e serviu-lhes queijo, cevada e pálido mel / com vinho de Pramno; mas misturou na comida / drogas terríveis, para que se esquecessem da pátria. / Depois que lhes deu a poção e eles a beberam, / bateu-lhes com a vara, para logo os encurralar nas pocilgas. / Eles tinham cabeças, voz, cerdas e aspecto de porcos, / mas o seu espírito não mudou: permaneceu como era. / E choravam, encurralados, enquanto Circe lhes lançava / bolotas, sementes e o fruto da cerejeira para comerem, / coisas de que se alimentam os porcos que dormem no chão.”. *Canto X*, HOMERO, 2019, pp. 281-285.

<sup>120</sup> ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 64.

<sup>121</sup> WHITMONT, Edward C. *Retorno Da Deusa*. São Paulo: Summus, 1991, p. 152.

<sup>122</sup> ADORNO; HORKHEIMER, *op. cit.*, p. 65-66.

gira em torno da reprodução e da troca entre homens. A passagem de Circe ilustra esse contrato estabelecido entre Ulisses e ela, um contrato primordial que reflete até a contemporaneidade, influenciando as relações de gênero, que continuam dentro da lógica patriarcal do domínio, do cálculo e da submissão, características que foram absorvidas pelo pensamento burguês.

Enquanto o contrato social preza pela liberdade dos homens, o contrato sexual define a sujeição das mulheres perante os homens, este último caracteriza quem domina, e quem é dominado, as relações de gênero são formadas com a divisão sexual do trabalho e a partir dessa subordinação das mulheres ocorre como contrato original. Segundo Pateman, em seu livro *O contrato sexual*:

A liberdade do homem e a sujeição da mulher derivam do contrato original e o sentido da liberdade civil não pode ser compreendido sem a metade perdida da história, que revela como o direito patriarcal dos homens sobre as mulheres é criado pelo contrato. A liberdade civil não é universal – é um atributo masculino e depende do direito patriarcal. [...] O pacto original é tanto um contrato sexual quanto social: é sexual no sentido de patriarcal – isto é, o contrato cria o direito político dos homens sobre as mulheres –, e também sexual no sentido do estabelecimento de um acesso sistemático dos homens aos corpos das mulheres.<sup>123</sup>

O estabelecimento do contrato sexual determina as identidades feminina e masculina que resulta do processo de socialização. Sylvia Walby afirma que “A masculinidade implica em assertividade, ser ativo, vivaz e rápido para tomar iniciativa. A feminilidade implica cooperação, passividade, gentileza e emoção.” (tradução nossa)<sup>124</sup>. Circe se dispõe a fazer as vontades de Ulisses, há uma passividade desta em relação ao herói que resistiu a ela, este tornou-se seu senhor contratual e assim, ordena a reconversão dos companheiros para a forma humana. Em Penélope há a passividade da espera pelo marido durante vinte anos, mesmo com a astúcia de enganar os pretendentes, sua vida se resume à espera, enquanto Ulisses representa a atividade do homem, a descoberta do mundo, o enfrentamento das potências míticas.

O estabelecimento do contrato entre Ulisses e Circe representa, para Adorno e Horkheimer, a construção da relação ordenada para a reprodução sexual. Seguindo esta linha de raciocínio, Gayle Rubin (2017) aponta para a domesticação das mulheres a partir de um aparato social sistemático, que produz, conseqüentemente, a relação de sexo/gênero, e, em sociedades que não tem um Estado, o parentesco é a regra social. A mulher, portanto, é um

<sup>123</sup> PATEMAN, 1993, p. 16-17.

<sup>124</sup> **Do original:** “Masculinity entails assertiveness, being active, lively, and quick to take the initiative. Femininity entails cooperativeness, passivity, gentleness and emotionality.”. WALBY, 1990, p. 91.



objeto de troca nas relações entre homens, no qual sua função social é a reprodução, e participam das trocas como objeto de mediação entre homens. As mulheres são filhas, esposas e mães, não há uma individualidade feminina, de forma a serem subordinadas dentro do sistema social em que vivem. A derrota feminina é um pré-requisito da cultura, e o episódio de Circe representa muito bem essa derrota. Calipso<sup>125</sup> também ilustra essa derrota quando é descrita como a tecelã dona-de-casa, que quase implora para que Ulisses não a abandone e aponta para a desigualdade entre deusas e deuses<sup>126</sup> quando Hermes aparece para demandar a liberdade do herói.

De acordo com Neuma Aguiar, em seu artigo “Perspectivas feministas e o conceito de patriarcado na sociologia clássica e no pensamento sociopolítico brasileiro”,

O poder patriarcal é caracterizado por Max Weber (1947, p. 346) como sendo um sistema de normas baseado na tradição, quando as decisões são tomadas de uma determinada forma, porque isto sempre ocorre de um mesmo modo. Outro elemento básico da autoridade patriarcal é a obediência ao senhor, além da que é devotada à tradição. A modalidade, por excelência, da relação de poder inquestionável é a do poder patriarcal, uma vez que, historicamente, não havia possibilidade de que a autoridade paterna fosse questionada por intermédio da Justiça. Todavia, o sistema patriarcal pode constranger o senhor a tratar seus súditos de forma protetora, o que o distingue das relações que ocorrem com a exploração racional da força de trabalho sob o sistema capitalista.<sup>127</sup>

Aguiar traz à luz a visão de Weber sobre o patriarcado, que dialoga com o episódio de Calipso, no qual a ninfa deve respeitar a determinação estabelecida por Zeus, que decide pela volta de Ulisses por um pedido de sua filha Atena. O mito já é Esclarecimento e a ordem olímpica já é patriarcal, Calipso não pode contrariar a autoridade de Zeus, assim como Circe não pode contrariar Ulisses, pois a ordem patriarcal já supõe o pacto original, e portanto, a subjugação feminina.

Weber afirma que,

Para que este controle social se efetue, [...] as mulheres são caracterizadas como criaturas irracionais — ou de difícil autocontrole —, isto é, com grande capacidade

<sup>125</sup> “[...] ele jaz agora numa ilha, em grande sofrimento, / no palácio da ninfa Calipso, que à força o retém. [...]”. *Canto V*, HOMERO, 2019, p. 195.

<sup>126</sup> “Sois cruéis ó deuses, e os mais invejosos de todos! / Vós que às deusas levais a mal que com homens mortais / partilhem seu leito, quando algum a escolhe por amante! / Assim sucedeu quando a Aurora de róseos dedos amou / Órion: muito rancor sentistes, vós que viveis sem / dificuldades, / até que Artêmis do trono dourado com suas suaves setas / o matou em Ortígia. Assim sucedeu quando à sua paixão / cedeu Deméter de belas tranças: a Iásion se uniu em leito / de amor, / deitados em terra três vezes arada. Mas Zeus apercebeu-se / depressa e logo o atingiu e matou com um relâmpago / candente. / E assim sucede agora comigo: sentis rancor, ó deuses, / porque me deito com um homem mortal. [...]”. *Canto V*, HOMERO, 2019, p. 199.

<sup>127</sup> AGUIAR, Neuma. **Gênero e Ciências Humanas: desafio às ciências desde a perspectiva das mulheres**. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997, p. 171.

de emotividade que as leva a se descontrolarem, ou ainda como seres capazes de causar emoção nos que as circundam, inclusive pelos desejos que podem despertar.<sup>128</sup>

A relação de controle sobre as mulheres e, conseqüentemente, o controle sobre o corpo destas, pode ser demonstrada com a relação complementar entre prostituta e esposa, que como Adorno e Horkheimer apontam, é parte da auto-alienação da mulher, e que faz parte da lógica patriarcal das relações de gênero e do contrato sexual.

Adorno e Horkheimer afirmam:

A prostituta e a esposa são elementos complementares da auto-alienação da mulher no mundo patriarcal: a esposa deixa transparecer prazer com a ordem fixa da vida e da propriedade, enquanto a prostituta toma o que os direitos de posse da esposa deixam livre e, como sua secreta aliada, de novo o submete às relações de posse, vendendo o prazer. Circe e Calipso, as cortesãs, são apresentadas como diligentes tecelões, exatamente como as potências míticas do destino e as donas-de-casa, ao passo que Penélope, desconfiada como uma prostituta, examina o retornador, perguntando-se se não é realmente apenas um mendigo velho ou quem sabe um deus em busca de aventuras.<sup>129</sup>

Enquanto Ulisses passa dez anos em batalha na Guerra de Tróia e mais dez anos na trajetória de volta à Ítaca, Penélope<sup>130</sup> aguarda seu marido, utilizando da astúcia para afastar os pretendentes que aguardam sua decisão por um novo marido, ou seja, enquanto Penélope aguarda seu marido, Ulisses firma contratos sexuais com outras mulheres, pois como senhor tem o direito sobre os corpos destas. Aqui há dois apontamentos a se fazer, o primeiro é a relação senhor/serva entre Ulisses e as mulheres com o qual se relaciona; o segundo é a existência da esposa e da prostituta na lógica de relação numa ordem patriarcal.

O primeiro representa a relação de dominação exercida pelo senhor, neste caso Ulisses, e de subordinação exercida pelas mulheres, que na *Odisseia* é representada por Penélope, Circe, Calipso e as escravas. O segundo demonstra que o contrato sexual deve ser respeitado apenas pela mulher e que o homem tem o direito de se relacionar sexualmente de

<sup>128</sup> WEBER, 1964, p. 238 *apud* Aguiar, 1997, p. 176-177.

<sup>129</sup> ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 67.

<sup>130</sup> Cantava para eles o célebre aedo, e eles estavam sentados / em silêncio a ouvir. Do triste regresso dos Aqueus cantava, / do regresso que de Troia Palas Atena lhes infligira. / De seus altos aposentos ouviu o canto sortilégio / a filha de Icário, a sensata Penélope. / E desceu da sua sala a escada elevada, / não sozinha, pois duas criadas com ela seguiam. / Quando se aproximou dos pretendentes a mulher divina, / ficou junto à coluna do teto bem construído, / segurando à frente do rosto um véu brilhante. / De cada lado se colocara uma criada fiel. / Chorando, assim falou ao aedo divino: / “Fêmio, conheces muitos outros temas que encantam os / homens, / façanhas de homens e deuses, como as celebram os aedos. / Uma delas canta agora, enquanto estás aí sentado; e que eles / em silêncio bebam o seu vinho. Mas cessa já esse canto / tão triste, / que sempre no meu peito o coração me despedaça, / visto que em mim está entranhada uma dor inesquecível. / Pois vem-me sempre à memória a saudade daquele rosto, / do marido a quem toda a Hélade e Argos celebram.”. *Canto I*, HOMERO, 2019, pp. 129-130

forma livre. Como afirma Pateman, o contrato original determina a liberdade masculina e a subjugação feminina. Segundo Gerda Lerner, ambas as relações estabelecidas são influenciadas pelo *status* de classe da mulher, que é determinado por quem ela se relaciona sexualmente, enquanto o *status* do homem é definido por suas relações econômicas, por conseguinte, o *status* econômico de uma mulher está sempre ligado à sua servidão sexual. Adorno e Horkheimer constatam que “O casamento pertence certamente à rocha primeira do mito na base da civilização.”<sup>131</sup>.

De acordo com Lerner, em seu livro *A criação do patriarcado*:

As complexidades das relações homem-mulher em um cenário patriarcal de poder masculino desenfreado são bem ilustradas em outro épico de Homero, a *Odisseia*. Na ausência de Ulisses, pretendentes assediavam sua esposa, Penélope. Ela defendeu sua virtude com uma artimanha: disse a eles que aceitaria um deles quando terminasse de tecer. Penélope tecia com afínco o dia todo, mas passava as noites desfazendo o que havia tecido. A esposa da tecelagem infinita protege sua virtude com o fruto de seu trabalho, desempenhando com perfeição seu duplo papel econômico e sexual.<sup>132</sup>

A hierarquia entre os homens se caracterizava a partir da propriedade e do poder militar, enquanto o lugar das mulheres dependia da posição social dos homens com os quais se relacionava, pai, marido e irmãos. As escravas eram usadas pelos homens como mercadoria, as esposas tinham os direitos legais e de propriedade a partir de sua servidão sexual. Em outras palavras, o lugar social das mulheres sempre dependeu da posição dos homens que ela se relaciona, característica da sociedade patriarcal, característica que ainda pode ser observada na sociedade capitalista.

Aqui podemos nos referir aos dois últimos momentos discutidos no Excurso I: a *nekyia*, ida de Ulisses ao mundo dos mortos; e o castigo infligido às escravas de Ítaca que se tornaram hetairas. No mundo dos mortos, o herói se depara com o que Adorno e Horkheimer chamam de “imagens matriarcais banidas pela religião da luz”<sup>133</sup>, sua mãe impotente, cega e muda, e as heroínas antigas. Os autores afirmam que:

Ele se livra delas depois de tê-las reconhecido como mortas e de tê-las afastado, com o gesto imperioso da autoconservação, do sacrifício que só oferece a quem lhe concede um saber útil para sua vida, na qual o poder do mito só continua a se afirmar como imaginação transposta para o espírito. O reino dos mortos, onde se reúnem os mitos destituídos de seu poder, é o ponto mais distante da terra natal, e é só na mais extrema distância que ele se comunica com ela.<sup>134</sup>

<sup>131</sup> ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 68.

<sup>132</sup> LERNER, 2019, p. 148.

<sup>133</sup> ADORNO; HORKHEIMER, *loc.cit.*

<sup>134</sup> *Ibid.*

Esta passagem ilustra a destituição de uma forma de organização social, representada pelo reino dos mortos e pelas mulheres que Ulisses encontra lá embaixo, e a formação da nova ordem social, a partir da supressão da morte como símbolo da conquista de Ulisses sobre o mundo. As mulheres que encontra no submundo não têm utilidade para sua autoconservação, possuem um conhecimento ancestral que já não tem valor. A distância entre o reino dos mortos e Ítaca representa tanto a distância entre a organização social matrilocal e matrilinear<sup>135</sup>, representada pela mãe impotente, cega e muda, quanto a distância entre sujeito e objeto estabelecida pela razão ordenadora.

No canto XXII da *Odisseia*, Ulisses demanda o assassinato das escravas<sup>136</sup> que se deitaram com os pretendentes. Esta passagem exemplifica o poder do homem sobre as mulheres, e o controle sobre o corpo e a sexualidade destas. Há o silenciamento do feminino não dominado.

Segundo Adorno e Horkheimer,

Homero descreve a sorte das enforcadas e compara-a sem comentários à morte dos pássaros no laço, calando-se num silêncio que é o verdadeiro resto de toda fala. A passagem termina com o verso que descreve como as mulheres enforcadas em fileira “debateram-se um pouco com os pés, mas não por muito tempo”. A precisão com que o autor descreve o fato e que já tem alguma coisa da frieza da anatomia e da vivissecção faz do relato uma ata romanceada dos espasmos das mulheres submetidas que, sob o signo do direito e da lei, são arrastadas para o reino de onde escapou o juiz Ulisses.<sup>137</sup>

Esse trecho ilustra a relação patriarcal do senhor com as mulheres que domina, pois enquanto Penélope se resguardou e esperou a volta do marido por vinte anos, algumas escravas se entregaram aos prazeres da carne para os inimigos do herói, porém seus corpos pertencem ao senhor Ulisses e este não pode aceitar que suas propriedades sejam usufruídas pelos homens que querem tomar o seu lugar no reino. Por isso, as escravas que se entregaram aos prazeres devem ser assassinadas, para que seus corpos sejam contidos e para servirem de

---

<sup>135</sup> “As evidências etnográficas que embasaram os argumentos de Bachofen e Engels foram bastante refutadas por antropólogos modernos – evidências que, da forma como foram unidas, mostraram-se não de “matriarcado”, mas de matrilocidade e matrilinearidade. Ao contrário do que se acreditava antes, não é possível demonstrar uma conexão entre as estruturas de parentesco e a posição social da mulher. Na maioria das sociedades matrilineares, é um parente homem, em geral o irmão ou tio da mulher, quem controla as decisões econômicas e familiares.”. LERNER, 2019, p. 57.

<sup>136</sup> “Começai agora a levar os cadáveres para fora com a / ajuda das servas. / E em seguida lavai com esponjas porosas e água os belos / tronos / e as mesas. E depois de terdes posto tudo em ordem, / em toda a casa, conduzi cá para fora as servas; / e entre o edifício redondo e a cercadura do belo pátio / deveis abater as servas com as longas espadas, até que a vida / as abandone e se esqueçam dos prazeres de Afrodite, / que provaram, deitadas em segredo com os pretendentes.”. *Canto XXII*, HOMERO, 2019, p. 508.

<sup>137</sup> ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 70.

exemplo para as outras.

A *Odisseia*, representação da construção da civilização ocidental, descreve Ulisses como narrador, juiz e senhor, define-o, portanto, como sujeito ativo, representa a alegoria do sujeito racional e civilizado em sua formação. Adorno e Horkheimer chamam atenção, no primeiro ensaio da *DE* para o modo como a ciência é elaborada de forma patriarcal a partir do entendimento humano e da natureza das coisas, que substitui a superstição pelo domínio do entendimento em relação a natureza desencantada.

O desencantamento do mundo, a construção da razão instrumental e ordenadora, depende da distância e da dominação, necessita da violência para se fixar. A construção do conhecimento caminha junto do poder sobre si, sobre a natureza e sobre os outros. Ulisses representa muito bem a trajetória do sujeito racional contra as seduções da dissolução do Eu, contra as forças do destino.

Neste processo de formação do Eu, Ulisses como sujeito dominador é senhor dos outros para ser senhor de si, e essa dominação é representada em seu controle sobre as potências míticas e também no poder sobre as mulheres, tanto deusas quanto mortais. As mulheres representam o outro, o não-idêntico, a inevitabilidade do destino, são representantes da natureza, e por isso devem ser controladas e as características femininas devem ser negadas, pois a razão ordenadora é masculina, linear.

Adorno e Horkheimer analisam o Esclarecimento através da *Odisseia* de forma a compreender o trajeto de formação do pensamento civilizado ocidental e, como afirma Luiz Inácio de Oliveira, em seu livro *Do canto e do silêncio das sereias: Um ensaio à luz da teoria da narração de Walter Benjamin*: “A tarefa crítica que orienta a DE é, portanto, desvendar o vínculo tanto mais estreito quanto mais impercebido entre as formas de violência e dominação social e o modelo de racionalidade subjacentes [...]”<sup>138</sup>. Essa violência e dominação social descrita por Oliveira é característica da razão patriarcal, em outras palavras, a formação da razão ocidental tem como alicerce a organização social que tem a mulher como parte da dominação masculina.

Este capítulo teve por objetivo demonstrar, a partir do Excurso I da *DE*, que a construção da racionalidade ocidental tem como pressuposto a organização patriarcal, de forma que há a necessidade de dominação do homem sobre a mulher para que a razão instrumental seja construída e solidificada, havendo uma separação entre homem, representante da cultura, e mulher, representante da natureza e do destino.

---

<sup>138</sup> OLIVEIRA, Luís Inácio. **Do canto e do silêncio das sereias: Um ensaio à luz da teoria da narração de Walter Benjamin**. São Paulo: EDUC, 2008, p. 138.

A representação feminina na *Odisseia* se dá pelas mulheres mortais submissas e pelas deusas e criaturas que desafiam a construção do sujeito racional. No episódio de Circe, Ulisses a conquista e a submete às suas ordens. Duarte afirma que: “Isso dá margem a uma interessante reflexão de Horkheimer e Adorno sobre a condição feminina na civilização ocidental, como parte do processo de esclarecimento unilateral, não-dialético”<sup>139</sup>. Com isso, a proposta do próximo capítulo é dar continuidade a esta discussão para que seja compreendida a necessidade da negação do feminino no processo de construção da racionalidade ocidental.

---

<sup>139</sup> DUARTE, 2002, p. 26.

## 2. MARX E FREUD NA DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO

O presente capítulo aborda obras de Marx e Freud para contribuir com o entendimento de algumas articulações feitas por Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*, especificamente no “Conceito de Esclarecimento” e no Excurso I: “Ulisses ou Mito e Esclarecimento”, como recurso para a compreensão do trajeto de Ulisses como construção da civilização ocidental e de como esse processo foi violento e dominador, a partir do entendimento de que A. e H. mobilizam esses autores para pensar a questão da dominação e da construção do Eu.

Para tal finalidade, o capítulo é organizado da seguinte maneira: exposição de comentários sobre os conceitos de Karl Marx nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*, para em seguida demonstrar a relação entre as noções de Marx e as articuladas na *DE*, principalmente na interpretação da *Odisseia*; posteriormente são apresentados comentários sobre os conceitos de Sigmund Freud em algumas de suas obras como *Totem e tabu*; *O infamiliar*; *Além do princípio do prazer*; *O Eu e o Id*; *Inibição, sintoma e angústia* e *O mal-estar na cultura*, em seguida é evidenciada a relação entre as noções freudianas e a *DE*.

### 2.1 Explicando conceitos nos *Manuscritos de Marx*

Neste tópico serão abordados os *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844* de Karl Marx para pensar principalmente os conceitos de alienação e estranhamento, considerando também os conceitos de propriedade privada e trabalho por serem fundamentais para a compreensão dos primeiros. Em princípio serão discutidos através do próprio autor e de seus comentadores os temas abordados por Marx e, posteriormente, serão tecidos comentários sobre a relação entre os textos “O Conceito de Esclarecimento” e o Excurso I da *DE*.

Maurício Martins, em *Marx, Espinosa e Darwin*<sup>140</sup>, faz uma leitura lúcida sobre o autor aqui abordado. Segundo Martins, Marx afirma que o homem é uma atividade que ultrapassa sua origem natural, pois, mesmo posto pela natureza, tem a capacidade de interagir com ela e modificá-la, desenvolvendo-se a partir da interação com tudo que se encontra fora do Eu. A natureza, então, vira um produto do homem, que a modifica e que interage com ele a partir disso, mediando-a, e assim se automeia. Martins afirma:

---

<sup>140</sup> MARTINS, Maurício V. **Marx, Espinosa e Darwin: pensadores da imanência**. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2017.

Mediante sua interação com os objetos que o cercam, o homem adquire consciência, faz da própria atividade, e dos outros homens, objetos de seu pensamento, diferencia-se deles, portanto. É este o sentido do progressivo desprendimento do homem face ao que lhe coube originariamente como natureza (tanto externa quanto interna), face a tudo aquilo que foi recebido sem a sua intervenção e que ele, precisamente em sua condição de ativo ser consciente, se encarrega de profundamente modificar.<sup>141</sup>

Martins, então, apresenta a questão do trabalho como atividade que é exercida a partir de uma pressão por satisfação de necessidades cada vez mais constantes, ou seja, o trabalho para Marx já é alienado e estranhado, diferente da atividade humana, que faz parte da constituição do sujeito. A constituição da subjetividade para Marx é essa determinação do sujeito, a diferenciação entre o sujeito e o objeto externo com o qual interage. Portanto, para a formação do sujeito é fundamental o exercício da atividade humana, porém o trabalho já faz com que o ser humano não se reconheça em seu processo e em seu produto. Marx afirma que o trabalhador se torna uma mercadoria barata conforme cria outras mercadorias, há a valorização do mundo das coisas e a desvalorização dos seres humanos. O autor declara que o objeto produzido pelo trabalhador se torna um ser estranho e independente de seu produtor e a efetivação do trabalho que resulta no objeto é a desefetivação do trabalhador, assim o trabalhador que não possui o objeto que produziu se torna servo deste objeto, estranhado e alienado em relação a si e ao objeto produzido.<sup>142</sup>

Pedro Costa e Luiza Furtuoso, em seu artigo *Alienação, estranhamento e o problema da individualidade no capital em crise: uma análise do sofrimento*, fazem o seguinte apontamento:

Em Marx, embora circunscritos em um mesmo complexo teórico-unitário, alienação e estranhamento não são sinônimos, mas, tampouco são categorias contrapostas. A primeira se refere a uma relação de separação enquanto a segunda traduz uma relação de antagonismo [...].<sup>143</sup>

Como aponta Marx, “[...] o trabalhador se relaciona com o *produto de seu* trabalho como [com] um objeto *estranho* [...]”<sup>144</sup>, ou seja, há uma separação entre trabalhador e produto do trabalho. Esse desgaste do trabalhador torna o mundo objetivo cada vez mais poderoso e alheio a ele, enquanto ele se torna mais pobre e menos pertencente a si, agora pertence ao objeto de seu trabalho, que se exterioriza e se torna independente a quem o

<sup>141</sup> MARTINS, 2017, p. 178.

<sup>142</sup> MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844**. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 80.

<sup>143</sup> COSTA, Pedro H. A. da; FURTUOSO, Luiza M. **Anais do Colóquio Marx e o Marxismo 2021: O futuro exterminado? Crise ecológica e reação anticapitalista**. NIEP-Marx, Niterói, 2021. (documento eletrônico).

<sup>144</sup> MARX, *op. cit.*, p. 81.



produziu, uma potência autônoma, hostil e estranha a ele.<sup>145</sup>

Em *Estranhamento corporal e seu agravamento na reprodução social com a pandemia de Covid-19*, Lailah Aragão afirma que a partir de Marx pode-se dividir a categoria do estranhamento em quatro aspectos:

[...] (1) o estranhamento do ser humano sobre a natureza e o produto de seu trabalho, (2) de sua própria atividade, (3) do seu “ser genérico”, (4) e dos demais seres humanos. Diante disso, com o decurso histórico e as grandes transformações do capital, os estranhamentos se alargaram, tomaram novas formas e atingiram novas dimensões referentes à fixação e à reprodução das subjetividades, se espraiando em diversos setores da vida social que, inclusive, já contavam com formas estranhadas anteriores ao modo de produção capitalista: na política, religião, educação, cultura, relações familiares.<sup>146</sup>

Aragão também traz para a discussão algo fundamental: o estranhamento dos detentores das riquezas, ou seja, não só os trabalhadores são alienados e estranhados do processo de produção e da vida, mas também os senhores o são. Esse processo de formação da subjetividade humana, no sentido de Marx, estabelece um tipo de relação que fragmenta e define uma maior importância da utilidade sobre a sensibilidade.

Martins discorre sobre o encolhimento das atividades humanas que poderiam ser plurais, mas que esvaziam o sujeito, calcadas na repetição e no confinamento, de modo que a multiplicidade que poderia existir é extirpada. Em última instância, há uma alienação do ser humano em relação a seu próprio gênero. O autor aponta que:

[...] ao invés de cada homem reconhecer a si e ao outro no seu pertencimento mútuo a um gênero, a um conjunto maior que lhes dá a possibilidade de uma existência consciente, o que passa a predominar é o cultivo da vida individual tomada como a finalidade principal da existência.<sup>147</sup>

A constituição da subjetividade humana, ou seja, a determinação do sujeito, é para Marx um produto ativo das mediações históricas, lidando necessariamente com as condições objetivas de existência. A sociedade burguesa, ao contrário do que poderia ocorrer com o aprofundamento dos sentidos humanos, alija os indivíduos, confina-os a interações restritas, atrofia as mentes e corpos humanos. Marx, então, afirma:

[...] o trabalhador se torna, portanto, um servo do seu objeto. Primeiro, porque ele

---

<sup>145</sup> MARX, 2004, p. 81.

<sup>146</sup> ARAGÃO, Lailah G. *Estranhamento corporal e seu agravamento na reprodução social com a pandemia de Covid-19. Anais do Colóquio Marx e o Marxismo 2021: O futuro exterminado? Crise ecológica e reação anticapitalista*. NIEP-Marx, Niterói, 2021. (documento eletrônico).

<sup>147</sup> MARTINS, 2017, p. 182.

recebe um *objeto do trabalho*, isto é, recebe *trabalho*; e segundo, porque recebe *meios de subsistência*. Portanto, para que possa existir, em primeiro lugar, como trabalhador e, em segundo, como *sujeito* físico. O auge desta servidão é que somente como *trabalhador* ele [pode] se manter como *sujeito físico* e apenas como *sujeito físico* ele é trabalhador.<sup>148</sup>

Ele aponta que o estranhamento do trabalhador é expresso da seguinte maneira: quanto mais ele produz, menos pode consumir; quanto mais valor cria, menos valor tem; quanto mais poderoso seu trabalho, menos poderoso o trabalhador. O trabalho é externo a ele, pertence a outro.<sup>149</sup> Essa exteriorização do trabalho tem como resultado a propriedade privada.<sup>150</sup>

Martins expõe, a partir de Marx, que a responsável pelo trabalho alienado é a propriedade privada:

Originariamente um produto do trabalho humano, ela acaba se constituindo, devido à alienação da atividade, como uma entidade dominadora, que subjuga os indivíduos que a criaram. E, ao vincular egoisticamente a coisa ao indivíduo, ficam dadas as condições para o surgimento de uma subjetividade que só consegue enxergar a interação com os objetos sob a forma da posse, do *ter*.<sup>151</sup>

A consequência desse *ter* é o entendimento de que a individualidade, na concepção burguesa, é definida a partir da posse de dinheiro. Aragão segue por essa linha afirmando que:

No descompasso do desenvolvimento das capacidades humanas frente às condições interpostas pela sociabilidade, engendrando todos os sentidos físicos e espirituais do *ser* no sentido do *ter*, o complexo fenômeno do estranhamento que emerge do modo de produção capitalista foi capaz de reconfigurar, inclusive, a compreensão de riqueza, coisificando e afastando sua dimensão referente ao desenvolvimento da esfera sensível dos indivíduos [...].<sup>152</sup>

Marx demonstra que esse processo de coisificação e afastamento do ser humano de seu ser genérico, da natureza e dos outros seres humanos torna “[...] ao ser humano o seu próprio corpo, tal como a natureza fora dele, tal como sua essência espiritual, sua essência *humana*”.<sup>153</sup> O ser humano é estranhado pelo próprio ser humano, assim como do trabalho e do objeto deste trabalho.

---

<sup>148</sup> MARX, 2004, pp. 81-82.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>151</sup> MARTINS, 2017, p. 191.

<sup>152</sup> ARAGÃO, 2021.

<sup>153</sup> MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844**. Petrópolis: Vozes, 2022, p. 83. (Utilizei de outra tradução pois enquanto Ranieri traduz como “homem”, Costa traduz como “humano”, penso que o termo se encaixe melhor).

Conforme Costa e Furtuoso, os termos que são traduzidos por alienação e estranhamento (*Entfremdung* e *Entäusserung*) “[...] designam ‘expropriação’ e a ‘perda de si’ [...]”.<sup>154</sup> Considerando que o sujeito é forjado a partir das relações sociais que estabelece, os autores diferenciam a individualidade, como reconhecimento dos outros, e o individualismo, como a perda do outro. Eles dizem:

[...] Notadamente, ao converter-se em explorado e o produto de seu trabalho em objeto alheio, o trabalhador se torna alvo de um processo desumanizador e alienante em relação a seu *objeto*, face à *natureza*, em relação à sua *atividade* e em face do *gênero humano*.<sup>155</sup>

Esse processo de estranhamento e alienação tem por consequência a consideração da vida genérica como meio da vida individual, assim, o sujeito se aliena tanto de seu próprio gênero como de si, o que resulta em um ser atrofiado e alijado de suas potencialidades na vida individual. José Gianotti exprime, no livro *As origens da dialética do trabalho*, a seguinte ideia:

[...] trabalho alienado e propriedade privada constituem respectivamente o aspecto subjetivo e o objetivo do mesmo processo [...] “O direito humano de propriedade é pois o direito de desfrutar de seus bens e de dispor deles arbitrariamente [...] sem ter em vista outra pessoa, independentemente da sociedade; é o direito do egoísmo. Essa liberdade individual e essa sua aplicação constituem o fundamento da sociedade civil. Ela faz com que cada homem não encontre em outrem sua realização mas antes de tudo a limitação (*Schranke*) de sua liberdade”.”<sup>156</sup>

O outro se torna um obstáculo no processo de formação do Eu, a alienação e o estranhamento entre o Eu e o outro se constituiu a partir do controle e da dominação do que se designa senhor, este então destrói esse outro para conseguir seu objetivo, sua propriedade privada.

Agora, a partir da breve apresentação das definições de trabalho, estranhamento, alienação e propriedade privada, farei uma articulação com a *Dialética do Esclarecimento* para apontar o uso destes conceitos por Adorno e Horkheimer na interpretação da *Odisseia*.

### 2.1.1 Marx na *DE*

Neste tópico a proposta é articular os conceitos de Marx apresentados acima com a

<sup>154</sup> COSTA; FURTUOSO, 2021. (documento eletrônico).

<sup>155</sup> *Ibid.*

<sup>156</sup> GIANOTTI, José Arthur. **Origens da dialética do trabalho: estudo sobre a lógica do jovem Marx**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein, 2010.

discussão proposta por A. e H. sobre a *Odisseia*.

Conforme já apresentado a partir de Costa e Furtuoso, a alienação se apresenta como uma relação de separação, enquanto o estranhamento é uma relação de antagonismo, desta forma, como apontam Adorno e Horkheimer no Excurso I, a trajetória da formação do Eu, representada por Ulisses, é caracterizada por essa separação e pelo antagonismo diante das figuras com as quais se encontra pelo caminho. Para o Eu existir, há a necessidade do não-Eu, o outro. Nesse processo de construção do Eu apresentado pelos autores, a alienação e o estranhamento se tornam peças fundamentais, transformando o Eu em um ser alienado e estranhado.

A partir da apresentação dos quatro aspectos do estranhamento por Aragão, a proposta aqui é ilustrá-los através do trajeto de Ulisses. O estranhamento da natureza e do produto do trabalho pode ser observado a partir do afastamento da terra por dez anos que o herói sofre; o estranhamento da atividade é representada pelo trabalho dos companheiros, pois como sujeito protoburguês, Ulisses é o comandante, estando separado da atividade própria do fazer; o estranhamento do “ser genérico” é relacionado à seu próprio corpo e à natureza externa, que pode ser observada no episódio das Sereias, quando o errante é amarrado no mastro, não tendo controle sobre o próprio corpo e não podendo se entregar à natureza; e por fim, o estranhamento dos demais seres humanos, quando se encontra sozinho no mar e que tem na formação do Eu essa separação, esse afastamento, essa solidão.

Adorno e Horkheimer comparam a errância de Ulisses com a de Robinson Crusoe e como ambos se afastam do coletivo para se formar como sujeitos individuais, mas que em seu retorno à terra, coisificam os outros, transformando estes em instrumentos. Os autores afirmam:

[...] Ulisses e Robinson têm ambos a ver com a totalidade: aquele a percorre, este a produz. Ambos só a realizam em total separação de todos os demais homens. Estes só vêm ao encontro dos dois em uma feição alienada, como inimigos ou como pontos de apoio, sempre como instrumentos, como coisas.<sup>157</sup>

Essa necessidade da separação é demonstrada na posição de Ulisses como o chefe, o senhor, e que ilustra a seguinte passagem de Marx nos *Manuscritos*:

[...] Constatamos que o trabalhador baixa à condição de mercadoria e à de mais miserável mercadoria, que a miséria do trabalhador põe-se em relação inversa à potência (*Macht*) e à grandeza (*Grösse*) da sua produção [...] toda a sociedade tem

---

<sup>157</sup> ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 59.

de decompor-se nas duas classes dos *proprietários* e dos *trabalhadores*.<sup>158</sup>

Aqui, as duas classes são representadas pelo proprietário, Ulisses, e pelos trabalhadores, os companheiros. Os companheiros são a moeda de troca pela qual Ulisses consegue escapar, eles são descartados pelo caminho, e o herói chega sozinho à Ítaca.

Marx continua:

[...] o objeto (*Gegenstand*) que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um *ser estranho*, como um poder *independente* do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisal (*sachlich*), é a *objetivação* (*Vergegenständlichung*) do trabalho. A efetivação (*Verwirklichung*) do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como *desefetivação* (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto* e *servidão ao objeto*, a apropriação como *estranhamento* (*Entfremdung*), como *alienação* (*Entäusserung*).<sup>159</sup>

A desejetivação do trabalhador pode ser vista, a partir da interpretação de Adorno e Horkheimer, no episódio das Sereias, no qual os companheiros têm seus ouvidos tapados para que possam continuar remando e não se entreguem ao prazer do canto das criaturas míticas.

Segundo Marx:

[...] o trabalhador se relaciona com o *produto de seu trabalho* como [com] um objeto *estranho* [...] quanto mais o trabalhador se desgasta trabalhando (*ausarbeitet*), tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio (*fremd*) que ele cria diante de si, tanto mais pobre se torna ele mesmo, seu mundo interior, [e] tanto menos [o trabalhador] pertence a si próprio. [...] O trabalhador encerra a sua vida no objeto; mas agora ela não pertence mais a ele, mas sim ao objeto. [...].<sup>160</sup>

No argumento do presente trabalho, os ouvidos moucos dos companheiros ilustram essa falta de pertencimento a si próprio, eles devem remar sem prestar atenção à sua volta, sem ouvir o sublime canto das Sereias, apenas o senhor tem a chance de se deleitar, mesmo que já afastado da possibilidade de se entregar. A vida dos homens que remam se encerra no ato de remar, já não podem decidir entre a entrega do canto e a manutenção da vida, pois a vida deles já pertence ao trabalho e ao senhor.

Marx segue em sua argumentação:

A *exteriorização* (*Entäusserung*) do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de que seu trabalho se torna um objeto, uma existência *externa* (*äussern*), mas, bem além disso, [que se torna uma existência] que existe *fora dele*

<sup>158</sup> MARX, 2004, p. 79.

<sup>159</sup> MARX, 2004, p. 80.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 81.

(*Ausser ihm*), independente dele e estranha a ele, tornando-se uma potência (*Macht*) autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha.<sup>161</sup>

Todo o trajeto em que Ulisses precisa insistir aos companheiros que não se entreguem aos prazeres, como à flor de lótus, como à Circe, é esse estranhamento do processo de trabalho e de seu produto. Eles não sabem mais por que continuam remando, pois o objetivo é a chegada do herói. O tempo no mar é o tempo de trabalho dos companheiros, é a apropriação do mundo externo pelo qual o objetivo é alcançar a terra pátria, mas nesse processo há o estranhamento do processo. Essa interpretação do episódio proposta por A. e H. remete à seguinte consideração de Marx:

Quanto mais, portanto, o trabalhador se *apropria* do mundo externo, da natureza sensível, por meio do seu trabalho, tanto mais ele se priva dos *meios de vida* segundo um duplo sentido: primeiro, que sempre mais o mundo exterior sensível deixa de ser um objeto pertencente ao trabalho, um *meio de vida* do seu trabalho; segundo, que [o mundo exterior sensível] cessa, cada vez mais, de ser *meio de vida* no sentido imediato, meio para a subsistência física do trabalhador.<sup>162</sup>

Na *Odisseia*, a vida de Ulisses e dos companheiros gira em torno de um futuro incerto e que se torna cada vez menos viável conforme os anos se passam e as criaturas vão enfrentando e eliminando os companheiros até sobrar apenas o herói. Nesse caminho, Adorno e Horkheimer observam que a vida dos companheiros se torna cada vez mais estranhada e alienada, imperando o sofrimento e a coisificação destes. No texto de Marx podemos ver que:

O trabalho produz maravilhas para os ricos, mas produz privação para o trabalhador. Produz palácios, mas cavernas para o trabalhador. Produz beleza, mas deformação para o trabalhador. Substitui o trabalho por máquinas, mas lança uma parte dos trabalhadores de volta a um trabalho bárbaro e faz da outra parte máquinas [...].<sup>163</sup>

Os trabalhadores, então, tornam-se máquinas de remar, máquinas de atingir um objetivo pelo qual já não faz mais sentido para eles, pois alienados e estranhados, já não se reconhecem, não conseguem compreender mais para que continuar, mas como forma de subsistência, de auto-conservação, continuam remando. Esse estranhamento dos companheiros em relação a suas vidas e ao trabalho, observado pelos autores da *DE* pode ser referida à seguinte passagem de Marx:

---

<sup>161</sup> *Ibid.*

<sup>162</sup> MARX, 2004, p. 81.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 82.

[...] o trabalho é *externo (äusserlich)* ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser, que ele não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruína seu espírito. O trabalhador só se sente, por conseguinte e em primeiro lugar, junto a si [quando] fora do trabalho e fora de si [quando] no trabalho [...].<sup>164</sup>

Isto pode ser observado tanto no episódio dos lotófagos como no de Circe que ilustram essa falta de pertencimento ao seu ser e a falta de afirmação em seu trabalho, pois quando Ulisses força seus companheiros a voltarem para a realidade, para o trabalho do remar, eles ficam infelizes e desejanter de se manter no esquecimento. Eles se sentem junto a si quando estão entorpecidos ou enfeitiçados.

Neste sentido, seguindo a argumentação de A. e H. sobre essa necessidade de Ulisses forçar seus companheiros a voltarem ao navio, a se entregarem a um trabalho que não se reconhecem, podemos ver da seguinte forma em Marx:

[...] a externalidade (*Ausserlichkeit*) do trabalho aparece para o trabalhador como se [o trabalho] não fosse seu próprio, mas de um outro, como se [o trabalho] não lhe pertencesse, como se ele no trabalho não pertencesse a si mesmo, mas a um outro. [...] a atividade do trabalhador não é a sua auto-atividade. Ela pertence a outro, é a perda de si mesmo.<sup>165</sup>

Os trabalhadores, então, perdem sua condição de sujeitos, para que o sujeito dominador, que neste caso é o herói, senhor de Ítaca, vigore. O trabalho dos companheiros não pertence a eles, mas ao rei, são forçados por ele a voltar a um trabalho que pertence a outro, a atividade do trabalho, que aqui é o remar, não é uma atividade que servirá para os próprios companheiros, mas apenas ao senhor. Segundo Adorno e Horkheimer, quando os companheiros se entregam à flor de lótus, ou à Circe, estão se entregando à falsa felicidade, que não é admitida pela razão autoconservadora, estão voltando à proto-história, a um momento em que ainda não havia uma autoconservação consciente, assim, Ulisses força os companheiros a voltarem ao navio, amargurados. Esse episódio pode ser pensado através da seguinte afirmação de Marx:

Praticamente, a universalidade do homem aparece precisamente na universalidade que faz da natureza inteira o seu corpo *inorgânico*, tanto na medida em que ela é 1) um meio de vida imediato, quanto na medida em que ela é o objeto/matéria e o instrumento de sua atividade vital. A natureza é o *corpo inorgânico* do homem, a saber, a natureza enquanto ela mesma não é corpo humano. O homem *vive* da natureza significa: a natureza é o seu *corpo*, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer. Que a vida física e mental do homem está

<sup>164</sup> MARX, 2004, pp. 82-83.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 83.

interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza.<sup>166</sup>

Acompanhando Marx através do olhar dos autores da *DE*, o homem é parte da natureza, mas nesse processo de construção do sujeito racional, dominador e instrumental, há uma alienação e um estranhamento da natureza que cria um tipo de relação de objeto e de controle. Neste sentido, as figuras femininas da epopeia homérica são esse corpo natural a ser dominado e controlado para que o sujeito persevere.

Assim, podemos ver em Marx:

Na medida em que o trabalho estranhado 1) estranha do homem a natureza, 2) [e o homem] de si mesmo, de sua própria função ativa, de sua atividade vital; ela estranha do homem o *gênero* [humano]. Faz-lhe da *vida genérica* apenas um meio da vida individual. Primeiro, estranha a vida genérica, assim como a vida individual. Segundo, faz da última em sua abstração um fim da primeira, igualmente em sua forma abstrata e estranhada.<sup>167</sup>

O sujeito que se aparta de seu gênero para se formar na consciência de si, estranha agora a vida genérica, mas também a vida individual. Ele se torna estranhado em relação ao outro e em relação a si mesmo. “A vida mesma aparece só como *meio de vida*.”<sup>168</sup>, nesta lógica, Adorno e Horkheimer demonstram, através das relações de Ulisses com os companheiros e com as figuras femininas que passam por sua trajetória, que esses outros são apenas meios de manter a continuidade da vida do herói, que não reconhece a humanidade desses que passam por sua vida, mas também já não se reconhece como parte desse grupo de pessoas, ou seja, o senhor também é alienado e estranhado. Assim, como apresentado anteriormente, Laila Aragão discute o estranhamento dos detentores de riquezas que são alienados e estranhados no processo de produção assim como os trabalhadores, Aqui pode-se compreender, então, que não apenas os companheiros eram alienados e estranhados, mas também Ulisses.

Ou seja, o outro se torna um obstáculo na formação do Eu, pois a alienação e o estranhamento que ocorre entre o ser humano, representado aqui por Ulisses, e os outros, representado pelas figuras míticas com as quais o herói se depara, estabelecem uma relação de controle e dominação pelos quais o errante ultrapassa a partir da destruição desses outros para que ele alcance seu objetivo, voltar à terra pátria, sua propriedade privada.

---

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>167</sup> MARX, 2004, p. 84.

<sup>168</sup> *Ibid.*



Segundo Marx, esse processo de formação do sujeito racional apresenta uma contradição, enquanto o animal é sua atividade vital, o ser consciente transforma sua atividade vital em meio para sua existência<sup>169</sup>. A vida vira um instrumento, o trabalho, atividade estranhada, a atividade vital consciente transforma o ser em um ser alienado. “Se ele se relaciona com a própria atividade como uma atividade não livre, então ele se relaciona com ela como que com a atividade a serviço, **sob dominação, a coerção e sob o jugo de outro ser humano**.”<sup>170</sup>

Esse processo de desenvolvimento humano, que tem no trabalho um processo de estranhamento de si e do outro, desenvolve uma relação de dominação que pode ser vista em todo o processo de travessia de Ulisses de volta à terra pátria, seu processo de formação do sujeito racional já é um processo de dominação e coerção, que é espelhada na dominação do capitalista. Nesta perspectiva apresentada na *DE*, Marx afirma:

Mediante o *trabalho estranhado*, o trabalhador engendra então a relação de um ser humano estranho ao trabalho – e que se encontra fora deste – com esse trabalho. A relação do trabalhador com o trabalho engendra a relação do capitalista com o mesmo, ou como se queira chamar o senhor do trabalho. A *propriedade privada*, portanto, é o produto, o resultado, a consequência necessária do *trabalho alienado*, da relação externa do trabalhador com a natureza e consigo mesmo.<sup>171</sup>

Neste aspecto, partindo da interpretação de A. e H. da *Odisseia* e articulando os conceitos de Marx, a terra pátria do herói, Ítaca, é a propriedade privada, produto da relação de dominação estabelecida e que tem na volta de Ulisses a consagração dele como senhor de si, da terra e dos outros. Marx sustenta que “A *propriedade privada*, portanto, por análise, resulta do conceito de *trabalho alienado*, isto é, de *ser humano alienado*, de trabalho estranhado, de vida estranhada, de ser humano *estranhado*.”<sup>172</sup>

## 2.2 Explicando conceitos na obra de Freud

Alguns conceitos de Freud que serão articulados neste capítulo são: o infamiliar; pulsão de morte/pulsão de vida; Eu, Isso e Supereu<sup>173</sup>; *Angst*<sup>174</sup>; e mal-estar na cultura. Por

<sup>169</sup> *Ibid.*, pp. 84-85.

<sup>170</sup> MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844**. Petrópolis: Vozes, 2022, p. 85. (grifo meu).

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>172</sup> *Ibid.*

<sup>173</sup> Neste trabalho serão usadas as terminologias Eu, Isso e Supereu, na tradução para o português, diferente de algumas traduções que tratam de Ego, Id e Superego, porém, levando em consideração as traduções disponíveis para a língua portuguesa, essas articulações serão algumas vezes intercaladas nas citações diretas apresentadas no texto.

<sup>174</sup> Utilizo o conceito de *Angst* no alemão para não entrar na discussão sobre as traduções possíveis do termo,

uma questão de organização metodológica, tratarei dos conceitos na sequência cronológica a qual Freud escreveu suas obras.

Um importante apontamento sobre os escritos de Freud é a compreensão do autor sobre a complexidade da discussão de forma a não corroborar com maniqueísmos, simplificações ou cristalizações dos conceitos que aborda. Paul-Laurent Assoun em *Freud: A filosofia e os filósofos*<sup>175</sup> versa sobre esta questão quando critica uma leitura cristalizada do Eu como “o racional” e do Isso como “o demoníaco”, assim, numa leitura mais profunda e complexa de Freud, pode-se compreender que o Eu não é meramente racional e o Isso não é meramente demoníaco. Neste sentido, a interpretação aqui apresentada das obras de Freud são uma visão possível, sem defini-las como absolutas.

O conceito de animismo, apresentado na obra *Totem e tabu* (1913), é relevante para o presente estudo. Segundo Jean M. Quinodoz, em seu livro *Ler Freud*:

O animismo é particularmente desenvolvido nos primitivos que imaginam o mundo povoado por uma infinidade de seres espirituais benevolentes ou mal-intencionados em relação a eles, e acreditam que esses espíritos são responsáveis por fenômenos naturais.<sup>176</sup>

A noção de animismo, segundo Freud<sup>177</sup>, parte da observação e da interação com o mundo a partir do entendimento cujo esses seres espirituais influenciam o conjunto de acontecimentos da vida cotidiana, para o bem e para o mal, responsabilizando estes seres pelas situações que ocorrem no dia-a-dia, responsabilizando esses espíritos e demônios pelos processos naturais, pelas plantas e animais e também pelas coisas inanimadas, além disso, os seres humanos também são animados por esses espíritos que são independentes dos corpos, e análogos aos indivíduos, possuindo uma existência quase material, mas que se espiritualizaram com o passar do tempo e o desenvolvimento humano. Quinodoz explica a relação humana com essa forma de pensar:

[...] o animismo é acompanhado do encantamento e da magia, sendo que o

---

que são: angústia, medo e/ou ansiedade. Concordo com a afirmação de Thais Klein e Regina Herzog no artigo “Inibição, sintoma e medo? Algumas notas sobre a Angst na psicanálise”: “[...] Como leitores de Freud, que por vezes compara o trabalho analítico e o próprio funcionamento do psiquismo com o ato de tradução, estamos atentos ao fato de que não há tradução sem perdas e sem interesses. Pretender que uma tradução possa ser verdadeira é ignorar que há em toda tradução um pano de fundo sob o qual se faz as escolhas das palavras. Nosso objetivo é tão somente [...] reforçar a tese de que é possível encontrar duas dimensões da Angst na obra freudiana que não se reduzem a uma única palavra em português, questão importante tanto para a teoria quanto para a prática clínica.” KLEIN; HERZOG, 2017, p. 688.

<sup>175</sup> ASSOUN, Paul-Laurent. **Freud: a filosofia e os filósofos**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978, p. 52.

<sup>176</sup> QUINODOZ, 2007, p. 140.

<sup>177</sup> FREUD, 2013.

encantamento é a arte de influenciar os espíritos e a magia constitui a técnica própria ao animismo. De fato, a magia serve para submeter os processos naturais à vontade do homem, e para proteger o indivíduo contra inimigos e perigos, ao mesmo tempo em que lhe dá a força para derrotar seus inimigos. Nessa visão do mundo, a sobrestimação excessiva do pensamento ofusca a percepção da realidade, de modo que o princípio que rege a magia é o da onipotência do pensamento [...].<sup>178</sup>

A força que faz parte do animismo ocupava um espaço fundamental na vida humana, o encantamento e a magia eram essenciais para que a existência continuasse a ser harmônica entre o grupo humano e a natureza.

Freud afirma que a ideia de alma que habita todos os objetos e seres do mundo exterior era natural para os povos ditos primitivos, e que seria uma tendência universal relacionar os seres existentes com qualidades familiares aos seres humanos, pois seria mais acessível à consciência<sup>179</sup>.

Nesta perspectiva, o conceito de infamiliar (*Unheimliche*)<sup>180</sup> apresentado por Freud, pode ser visto como uma evolução no processo de formação do Eu, pois o que antes era entendido como a onipotência do pensamento, com a existência do animismo, é substituída pela infamiliaridade do outro, estranho ao Eu.

O termo “infamiliar” é de difícil tradução e explicação, pois como afirma Alparone, não é meramente o incomum, mas cria uma sensação angustiante visto que “(...) no estranho se reconhece algo do familiar e no doméstico algo do estrangeiro (...)”<sup>181</sup>. O infamiliar abarca, portanto, o estranhamento do outro em que o sujeito não reconhece em si mesmo. Freud afirma que o infamiliar é algo aterrorizante, que gera angústia e horror, mas que é íntimo. Ela parte da palavra “familiar”, que remete a algo conhecido, então o infamiliar seria algo desconhecido, que nada se sabe.<sup>182</sup> Alparone continua:

[...] o estrangeiro "rejeitado" não corresponde a nada mais que o desconhecimento da própria subjetividade. No encontro com o Outro como diferença absoluta entra em jogo o plano pulsional: a experiência da inquietação surge na divisão do Eu, na falha aberta entre os mecanismos de defesa; é aqui que o perturbador, o *xénos*, assume as conotações de algo inaceitável, a projeção do próprio *kakon*.<sup>183</sup>

<sup>178</sup> QUINODOZ, *loc. cit.*

<sup>179</sup> FREUD, 2013.

<sup>180</sup> “Em língua alemã, ainda segundo Freud, o estudo etimológico revela que *unheimlich* é o oposto de *heimlich*, e *heimlich* é o familiar, o íntimo, o conhecido, que evoca o lar. Mas o termo *heimlich* tem também o significado de secreto, oculto, dissimulado, e mesmo perigoso, de modo que a acepção acaba por incorporar seu contrário *unheimlich*. De fato, designa-se igualmente como *unheimlich* o que deveria permanecer secreto mas que emerge, manifesta-se. Assim, na linguagem corrente, passamos imperceptivelmente de *heimlich* para o seu contrário *unheimlich* [...]”. QUINODOZ, 2007, p. 186.

<sup>181</sup> ALPARONE, Dario. O infamiliar entre psicanálise e cognitivismo. **XXIII Encontro Brasileiro do Campo freudiano**, Boletim Infamiliar, jan. 2021. (documento eletrônico).

<sup>182</sup> FREUD, 2019. (eBook Kindle).

<sup>183</sup> ALPARONE, *loc. cit.*

Esse estranhamento do outro na formação e divisão do Eu cria uma perturbação no sujeito, pois como diria Jean Soares em “O infamiliar [Das Unheimliche]: Uma edição crítica à sua maneira”: “[...] há algo de familiar nos infamiliars que nos assolam e algo de infamiliar em alguns encontros com o familiar.”<sup>184</sup> Assim, por haver uma dificuldade de definir o conceito, Marina Lusa em “O infamiliar freudiano” aponta que:

[...] trata-se, mais frequentemente, de uma aproximação com o que provoca a angústia em geral. “Não há nenhuma dúvida de que (o infamiliar) diz respeito ao aterrorizante, ao que suscita angústia e horror” (FREUD, 2019, p. 23), explica Freud. O infamiliar é um fenômeno angustiante que não poderia ser confundido com a angústia. Dito isso, acrescenta: “pode-se esperar que exista um determinado núcleo específico” que justifique “a utilização de um termo conceitual” (*Ibid*, p. 23) que lhe é associado.<sup>185</sup>

O infamiliar seria o retorno de algo angustiante que foi recalçado, por isso, o familiar [*heimlich*] que é contido no infamiliar [*unheimlich*] é relacionado a esse retorno pois esse infamiliar se torna inquietante por conta do retorno do recalçado e não por ser inquietante em si. Lusa afirma: “O inconsciente é, com efeito, a noção mais perturbadora, mais subversiva aparecida no domínio do pensamento. A invenção freudiana guarda sempre sua dimensão perturbadora e revela ao homem algo que ele não deseja saber. O infamiliar é o próprio inconsciente.”<sup>186</sup>

O sentimento de infamiliar remete ao retorno do recalçado que estava inconsciente, mas é reavivado, é estranho, mas reconduz há algo já vivido. Esse recalçado que se manifesta é expresso através da compulsão à repetição.

Neste sentido, a pulsão de morte é importante para compreender a formação e o estabelecimento do sujeito racional, pois como aponta Denise Alencar, em “O que há além do princípio do prazer?”, Freud percebe que há uma compulsão poderosa que suplanta o princípio do prazer, anteriormente entendido como fundamental no processo de formação humana, percebendo que a compulsão à repetição é o resultado da manifestação do recalçado. Ou seja, o além do princípio do prazer, que seria a pulsão de vida, é a pulsão de morte, essa compulsão à repetição.

<sup>184</sup> SOARES, Jean D. G. O infamiliar [Das Unheimliche]: Uma edição crítica à sua maneira. *Nat. hum.*, São Paulo, v. 22, n. 1, jun. 2020, p. 203.

<sup>185</sup> LUSA, Marina. O infamiliar freudiano. *Instituto de Psicanálise e Saúde Mental de Minas Gerais. La Cause du Désir*, nº 102, jun. 2019. p. 71-77.

<sup>186</sup> *Ibid*.

[...] a pulsão de morte grita por meio da compulsão à repetição, a fim de ser escutada, criando a possibilidade de alguma malha representacional capturá-la. Uma vez capturada, e pela mediação do analista, a pulsão de morte, paradoxalmente, pode vir a ser a provocadora da integração do que foi traumático. Assim, os traumas ainda não simbolizados alcançam a chance de uma simbolização, o que era sentido apenas como angústia passa a ser parcialmente conhecido como símbolo, ganhando palavras para nomeá-lo. [...].<sup>187</sup>

Como aponta Garcia-Roza<sup>188</sup>, para Freud a pulsão de morte seria um obstáculo à cultura, pois como potência destrutiva busca desagregar as unidades, é impermanente. A cultura é conservadora, quer constituir uniões e mantê-las, está a serviço de Eros, é a indiferenciação; enquanto isso, a pulsão de morte é produtora de diferença, é renovadora.

Quinodoz<sup>189</sup> expõe que em oposição ao princípio do prazer, à satisfação das pulsões, existe o que é nomeado por Freud como princípio da realidade. Freud<sup>190</sup> aponta que este princípio é responsável pela criação de mecanismos que retardam a satisfação pulsional do Eu, de forma a tolerar temporariamente o desprazer, impulsionado pela autoconservação. Assim, o Eu também é capaz de produzir um desprazer causado pela apreensão de pulsões interiores e de incômodos exteriores que remetem ao perigo, a repetição, então, ocorre para que o Eu consiga dominar uma experiência dolorosa. Freud afirma “[...] princípio de realidade, que, sem desistir do propósito de um ganho final de prazer, exige e impõe o adiamento da satisfação, a renúncia a muitas possibilidades para tanto e a tolerância temporária do desprazer no longo desvio que leva ao prazer.”<sup>191</sup>

Seguindo esta lógica, agora será analisada a questão do Eu a partir da obra *O Eu e o Id* (1923), que retoma o exposto em *Além do princípio do prazer*. Quinodoz afirma que Freud começa a compreender o Eu como “[...] uma ‘instância de regulação’ de fenômenos psíquicos, que deve buscar permanentemente um equilíbrio entre as exigências do *id* – ‘a reserva de pulsões’ – e do *superego* – antes chamado de ‘instância crítica’ ou ‘crítica da consciência’.”<sup>192</sup>

O autor aponta que para Freud o Eu tem uma relação direta com o corpo, ou seja, ele é uma derivação direta das sensações corporais “[...] dada sua posição particular no cruzamento de percepções e sensações [...]”<sup>193</sup> O corpo é o lugar de cruzamento do interior com o exterior, o Eu busca domar o Isso, que é o lugar das pulsões, onde o princípio do prazer

<sup>187</sup> ALENCAR, Denise. O que há além do princípio do prazer?. **Rev. bras. psicanál.**, São Paulo, v. 54, n. 1, mar. 2020, p. 66.

<sup>188</sup> GARCIA-ROZA, Luiz A. **O mal radical em Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990, p. 134.

<sup>189</sup> QUINODOZ, 2007.

<sup>190</sup> FREUD, Sigmund. **Além do princípio do prazer**. 2016.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>192</sup> QUINODOZ, *op. cit.*, p. 226.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 227.

governa. Freud percebe que a angústia é situada no Eu, pois o perigo que provém do Isso cria o temor do aniquilamento; em contrapartida, quando se depara com o perigo relativo ao temor que sente no que se refere ao Supereu, o Eu reage a partir da angústia da consciência, representada pela angústia de castração.

Segundo Freud, o Eu é a “[...] organização coerente dos processos psíquicos na pessoa [...]”<sup>194</sup>, é ligado à consciência e tem relação direta com o mundo externo. o Eu é a instância psíquica que controla as relações do sujeito e recalca certas tendências psíquicas. Mas, o autor afirma que o Eu é também inconsciente, e o que é dele recalçado se torna inconsciente e separado do Eu. O inconsciente, então, pode ser dividido em três: o Eu inconsciente, o recalçado, e o Inconsciente (*Ics*).

Como aponta José Otávio Neves e Terezinha Féres-Carneiro<sup>195</sup>, o Eu é uma fronteira entre a libido e o mundo externo. Então a diferenciação entre o Eu e o Isso viria da relação do Eu com o mundo externo, relação essa que o inconsciente não possui. Como é demonstrado por Freud<sup>196</sup>, a consciência é uma superfície de percepção do aparelho psíquico, enquanto o Isso é parte do inconsciente. O autor ainda aponta que o Eu não é apartado do Isso, é parte dele, e que o recalçado também faz parte dele. O Isso é controlado irrestritamente pelo princípio do prazer, enquanto o Eu substitui o princípio do prazer pelo princípio da realidade. Freud afirma que “O Eu representa o que se pode chamar de razão e circunspeção, em oposição ao Id, que contém as paixões.”<sup>197</sup>

Seguindo no debate sobre o Eu, adentro agora a questão da *Angst* apresentada na obra *Inibição, Sintoma e Angústia* (1926). Thais Klein e Regina Herzog, em seu artigo “Inibição, sintoma e medo? Algumas notas sobre a *Angst* na psicanálise”, mencionam uma passagem da 25ª Conferência introdutória em que Freud faz uma diferenciação entre *Angst*, *Furcht* e *Schreck*:

Evitarei aprofundar-me na questão de saber se nosso uso idiomático quer significar a mesma coisa, ou algo nitidamente diferente com a palavra *Angst*, *Furcht* e *Schreck*. Apenas direi que julgo “*Angst*” referir-se ao estado e não considera o objeto, ao passo que *Furcht* chama a atenção precisamente para o objeto. Parece que *Schreck*, por outro lado, tem sentido especial; isto é, põe ênfase no efeito produzido por um perigo com o qual a pessoa se defronta sem qualquer estado de preparação

<sup>194</sup> FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 16: O Eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925)**, 2011, p. 15.

<sup>195</sup> NEVES, José O. de V.; FÉRES-CARNEIRO, Terezinha. O Eu na obra de Freud e a corporalidade. **PSICOL. USP**, São Paulo, v. 18. n. 3, pp. 31-54, jul./set. 2007.

<sup>196</sup> FREUD, *op. cit.*, p. 16.

<sup>197</sup> *Ibid*, p. 23.

para a ansiedade. Portanto, poderíamos dizer que uma pessoa se protege do medo pela ansiedade.<sup>198</sup>

No início, Freud compreendia a *Angst* como efeito do recalque, mas corrige o seu entendimento para a *Angst* como causa do recalque. “Ou seja, trata-se de um afeto que se expressa sem relação de consequência no que diz respeito a esse mecanismo de defesa; ela pode engendrar ou não uma defesa do ego.”<sup>199</sup>

Alparone<sup>200</sup> afirma que a função do Eu é manter o equilíbrio psíquico através de mecanismos de defesa, a Percepção-Consciência (chamado de *Pcp-Cs*) funciona a partir de estímulos internos e externos, de prazer e desprazer, de forma que o Eu se opõe às pulsões do Isso por meio de sinais de desprazer, realizando assim seu objetivo. Desta forma, segundo Quinodoz, a *Angst* pode ser explicada como um afeto que o Eu experimenta em relação a um perigo que pode culminar na perda do objeto e aponta que:

A tese de Freud articula-se em torno de uma distinção entre diferentes tipos de angústia: a angústia diante de um perigo real (*Realangst*); a angústia automática (*automatische Angst*), desencadeada por uma *situação traumática* que submerge o ego impotente; a angústia-sinal (*Signalangst*), desencadeada por uma *situação de perigo*, na qual o ego do indivíduo se tornou capaz de prever a iminência do perigo.<sup>201</sup>

A *Angst*, então, produz o recalque, de forma que o Eu desenvolve sintomas e defesas para evitar a sensação de *Angst*. O sintoma seria o efeito do recalque a partir da substituição da satisfação pulsional não alcançada, impedindo que o desprazer chegue à consciência, criando assim a *Angst*, que são resquícios dos traumas que se tornaram inconscientes. Freud afirma: “A angústia surgiu como reação a um estado de *perigo*, e agora é reproduzida sempre que um estado desses se apresenta.”<sup>202</sup>

Segundo Antonio Nakashima e Érico Campos<sup>203</sup>, o trauma é relacionado ao desamparo fundamental, que Freud apresenta como surgido do trauma do nascimento que só é sentido como perda *a posteriori*, pois o Eu ainda não foi constituído, por isso a origem da *Angst* é mítica e não a partir da experiência real. Esse tipo de *Angst* é o que Quinodoz

<sup>198</sup> FREUD, Sigmund *apud* KLEIN; HERZOG, 2017, p. 691.

<sup>199</sup> KLEIN; HERZOG, 2017, p. 693.

<sup>200</sup> ALPARONE, 2021.

<sup>201</sup> QUINODOZ, 2007, p. 239.

<sup>202</sup> FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 17: Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p. 74. (grifo do autor).

<sup>203</sup> NAKASHIMA, Antonio H. R.; CAMPOS, Érico B. V. Inibição, sintoma e angústia: a angústia entre o perigo e o trauma. **Psicol. Pesqui.**, Juiz de Fora, v. 16, n. 3, pp. 1-24, 2022.

apresentou como *automatische Angst*, relacionada a uma situação traumática. Nakashima e Campos afirmam que:

Podemos verificar o quanto a noção de angústia automática, em ISA, relaciona-se com o momento originário referente ao nascimento, caracterizado pela convulsão econômica nele implicada e pelo aspecto irrepresentável. Trata-se de um emergente teórico intimamente articulado às noções de trauma e desamparo, sem possibilidade de qualquer domínio psíquico sobre a exigência pulsional, na medida em que é “pura soma de excitação sem ligação” (Monzani, 1989, p.171). Nesse sentido, a angústia de caráter automático tem um aspecto fundamentalmente negativo, demandando elaboração em sentido, e permanece como condição originária e nuclear do funcionamento afetivo e defensivo do aparelho psíquico.<sup>204</sup>

Já na *Signalangst*, de acordo com Nakashima e Campos, ocorre quando da percepção da ausência do objeto amado, de forma que o Eu sinaliza através da angústia para não ocorrer uma desordem psíquica, essa sinalização é considerada por Freud um passo decisivo da autoconservação. Esse sinal é um alerta sobre uma possível situação ameaçadora para a instância do prazer-desprazer, de forma que a *Angst* se torna uma ferramenta para defender o psiquismo para que não haja uma repetição do trauma. Nakashima e Campos afirmam:

É no Eu que o sinal de alerta é deliberadamente reproduzido. A angústia sinal enseja a observação quanto ao contraste referente à passividade implicada no trauma, quando o Eu se encontra desamparado, posto que assolado pela magnitude de estímulos e inoperante no seu papel de organizador. Assim, a descarga automática de angústia é sempre inadequada, uma vez que o Eu se encontra paralisado. Ao contrário, a angústia em sua dimensão representada remete à atividade do Eu, ou seja, à busca pelo domínio psíquico das impressões recebidas. A concepção de angústia sinal implica em um afeto domesticado pelo Eu, na medida em que ele se serve dela segundo seus desígnios, como ordenador do psiquismo.<sup>205</sup>

Nesta trajetória, Nakashima e Campos demonstram que a *Realangst* é observada através do perigo da castração, considerado por Freud como um perigo real externo e que se manifesta através da pulsão como autoconservação, mobilizando o recalque.

Freud estabelece que a *Angst* não possui objeto: “A angústia tem uma inconfundível relação com a *expectativa*: é angústia *diante de* algo. Nela há uma característica de *indeterminação* e *ausência de objeto*; a linguagem correta chega a mudar-lhe o nome, quando ela encontra um objeto, e o substitui por *temor* [*Furcht*].”<sup>206</sup> Nakashima e Campos, por conseguinte, reiteram:

<sup>204</sup> NAKASHIMA, 2022, p. 7.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>206</sup> FREUD, 2014, p. 114. (grifo do autor).



[...] aquilo que deflagra a angústia, que incita a reação desse afeto, em última instância, refere-se à dimensão irrepresentável do trauma, atinente à condição de desamparo. Trata-se de algo que extrapola os limites que concernem à possibilidade de designarmos um objeto, segundo a inteligibilidade freudiana.<sup>207</sup>

Desta maneira, Freud afirma que a situação de perigo é o que antes fora a situação de desamparo que criou o trauma, a angústia é reação a esse trauma que se repete como sinal, assim, o Eu reproduz o trauma de forma atenuada para que, diferente da passividade diante do desamparo primário, possa dirigi-lo de forma ativa.<sup>208</sup>

Trilhando no caminho do Eu, chega-se a *O mal-estar na cultura*, obra de 1930. Freud define o termo *kultur* como: “a soma integral das realizações e regulamentos que distinguem nossas vidas das de nossos antepassados animais, e que servem a dois intuítos, a saber: o de proteger os homens contra a natureza e o de ajustar os seus relacionamentos mútuos.”<sup>209</sup>

Magali Silva no artigo “Freud e a atualidade de *O mal-estar na cultura*” afirma:

O trabalho da cultura é então o enlace entre a singularidade e a herança cultural, em que ambos se influenciam - dependência constitutiva entre indivíduo e espécie (onto e filogenética). Enlace em que a história individual se enoda de maneira única com a história comum, produzindo o campo da realidade psíquica. Essa relação não se faz, entretanto, sem um resto, um resto pulsional, que insiste para além da organização da realidade psíquica. Desse modo, o trabalho de cultura é permanentemente solicitado para dar conta desse resto, sem que, no entanto, seja possível eliminá-lo.<sup>210</sup>

Em vista disso, Silva argumenta sobre o desamparo para explicar a questão do mal-estar. A autora demonstra que Freud entende o ser humano como ser de linguagem e que por conta disso é possível pensar o desamparo, pois como ser de representação que é o humano, pode-se pensar a satisfação e a falta dela através da falta do objeto. O desamparo, então, é relacionado à dependência do Eu em relação ao outro para se autoconservar, necessitando da mediação do outro para obter satisfação, sendo exigida assim a função de comunicação. Essa comunicação se torna necessária para que a satisfação possa ser alcançada, criando uma separação entre a excitação e a satisfação. O desamparo, então, é explicado como essa lacuna entre a excitação e a satisfação, e que não pode ser superado, apenas contornado.<sup>211</sup>

<sup>207</sup> NAKASHIMA, *op. cit.*, p. 17.

<sup>208</sup> FREUD, 2014, p. 116.

<sup>209</sup> FREUD *apud* SILVA, Magali M. Freud e a atualidade de *O mal-estar na cultura*. *Analytica*, São João del Rei, v. 1, n. 1, dez. 2012, p. 48.

<sup>210</sup> SILVA, 2012, p. 49.

<sup>211</sup> *Ibid.*

Segundo Freud, no processo de formação do Eu há um momento em que este não se percebe separado do mundo exterior e só começa a percebê-lo quando ocorrem diversos estímulos, em que um deles é a falta do objeto desejado, ou seja, quando ocorre o desamparo. É neste momento que o Eu se distingue do objeto. Outra forma do Eu perceber o mundo exterior é pelas sensações de dor e desprazer que o princípio do prazer se esforça em evitar e eliminar. “Surge a tendência a isolar do Eu tudo o que pode se tornar fonte de tal desprazer, a jogar isso para fora, formando um puro Eu-de-prazer, ao qual se opõe um desconhecido, ameaçador ‘fora’ [...]”.<sup>212</sup> Mas, com a experiência, esse Eu-de-prazer começa a se moldar, percebendo o que é interior e o que é exterior, instaurando, assim, o princípio de realidade.

O princípio de realidade, então, surge para que haja um controle do desprazer através da renúncia temporária do prazer, ou seja, ele protege o princípio do prazer. Além disso, Freud também apresenta a dualidade pulsão de vida *vs.* pulsão de morte, que atuam em conjunto no Eu. Assim, Silva afirma: “Se o princípio do prazer objetiva controlar a precariedade da condição humana no mundo, a resistência expressa na pulsão de morte mostra que o desamparo pode até ser contornado, mas não de todo, condição que é estrutural ao aparelho psíquico.”<sup>213</sup>

Nesta perspectiva, a busca da felicidade humana seria, como diria Freud, “a vivência de fortes prazeres”.<sup>214</sup> Em outras palavras, a finalidade da vida seria o programa do princípio do prazer. Freud afirma:

Quando uma situação desejada pelo princípio do prazer tem prosseguimento, isto resulta apenas em um morno bem-estar; somos feitos de modo a poder fruir intensamente só o contraste, muito pouco o estado. Logo, nossas possibilidades de felicidade são restringidas por nossa constituição. É bem menos difícil experimentar a infelicidade. O sofrer nos ameaça a partir de três lados: do próprio corpo, que, fadado ao declínio e à dissolução, não pode sequer dispensar a dor e o medo, como sinais de advertência; do mundo externo, que pode se abater sobre nós com forças poderosíssimas, inexoráveis, destruidoras; e, por fim, das relações com os outros seres humanos.

O princípio de realidade, então, é o moderador da satisfação e da insatisfação para que o ser humano possa enfrentar os obstáculos provenientes da busca do prazer, mas não é completamente vitorioso. Segundo Silva, “Trata-se de um círculo inquietante, que exige constante movimentação das energias psíquicas.”<sup>215</sup>

---

<sup>212</sup> FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 18: O mal-estar na civilização, Novas conferências introdutórias e outros textos (1930-1936)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 13.

<sup>213</sup> SILVA, 2012, p. 55.

<sup>214</sup> FREUD, *op. cit.*, p. 21.

<sup>215</sup> SILVA, *op. cit.*, p. 56.

Essa busca pelo alcance do prazer, ou da felicidade, não é possível de ser concluída, porém também não deve ser abandonada. Nesta lógica, a maior fonte de infelicidade do ser humano é a dificuldade nas próprias relações humanas, de forma que o progresso da cultura trouxe avanços para o desenvolvimento humano, mas também limitações. Silva afirma:

Uma vez que o homem não é naturalmente orientado, algo é sentido como perdido, mesmo que nunca tenha sido alcançado. A cultura, enquanto mediação simbólica, configura o problema que não pode, na verdade, ser superado, mas para o qual ela é insistentemente convocada a apresentar respostas. Essas respostas, sempre insuficientes e provisórias, variam ao longo do tempo e espaço, embora a condição de mal-estar permaneça.<sup>216</sup>

Freud, então, observou que esse mal-estar desenvolvido no processo de formação estrutural do sujeito humano, que necessita da renúncia para a formação da cultura, gera uma agressão e uma destruição que são parte fundamental desse desenvolvimento e que não tem ligação direta com a satisfação do prazer, mas a vontade de satisfação na destruição. Garcia-Roza aponta que:

Em *O mal-estar na cultura*, contudo, ele reconhece que não é possível desconhecer a ubiqüidade da agressão e destruição não eróticas e que “em consequência, o próximo não é somente um possível auxiliar e objeto sexual, mas uma tentação para satisfazer nele a agressão, explorar sua força de trabalho sem recompensá-lo, usá-lo sexualmente sem seu consentimento, despojá-lo de seu patrimônio, humilhá-lo, infligir-lhe dores, martirizá-lo e assassiná-lo”. (...) <sup>217</sup>

Em outras palavras, Freud conclui que a pulsão de morte é fundamental na formação do Eu e que há um além do princípio do prazer. Quinodoz segue nesta linha de pensamento destacando que há um

[...] equilíbrio precário que mantém o ser humano em uma civilização destinada a protegê-lo e que, paradoxalmente, pode destruí-la. Esse equilíbrio nada mais é que o reflexo do conflito fundamental entre pulsão de vida e pulsão de morte (...) Pelo fato de restringir as pulsões sexuais e agressivas dos indivíduos com o objetivo de manter a coesão da sociedade, a civilização entra em conflito com seus membros tomados individualmente que, caso se revoltam, podem destruí-la. Porém, e é nisso que Freud quer chegar, o conflito a que se assiste na realidade exterior entre indivíduo e civilização tem sua contrapartida no conflito que se trava dentro do psiquismo de cada pessoa: trata-se do conflito entre as exigências do superego – agora temido como era anteriormente a autoridade externa – e o ego – que representa os interesses do indivíduo.<sup>218</sup>

<sup>216</sup> SILVA, 2012, pp. 56-57.

<sup>217</sup> GARCIA-ROZA, 1990, pp. 133-134.

<sup>218</sup> QUINODOZ, 2007, p. 257.

Essa pulsão de morte está para além de obter prazer e evitar o desprazer, ela existe junto da pulsão de vida, mas tem autonomia. A pulsão de morte pode ser vista na vontade de destruição e também na compulsão à repetição, que seria a repetição de um trauma ocorrido no passado. Há um conflito entre a busca pela satisfação do prazer e o controle dessa satisfação pela cultura, mas também há o controle da agressividade perante o outro. Assim, o Supereu é a formação da instância cultural dentro do aparelho psíquico individual, de forma a interiorizar as exigências culturais no ser humano. Garcia-Roza continua:

Para Freud, o sentimento de culpa inconsciente que resulta desse conflito inconsciente está na origem do “*mal-estar na civilização*”. Ela fala da precariedade da condição humana, ligada às incertezas do conflito entre pulsão de vida e pulsão de morte que o habita, assim como às suas próprias ilusões.<sup>219</sup>

Silva aponta que a cultura está a serviço da pulsão de vida, mas é atravessada pela pulsão de morte “A civilização expressaria, portanto, uma repetição do conflito psíquico entre pulsão de vida e pulsão de morte, exigências imperativas de satisfação que a cultura viria tentar regular.”<sup>220</sup>

Essa regulação construída pela cultura faz uma mediação das pulsões de sexualidade e de agressividade humanas através de restrições arbitrárias, portanto, há uma troca parcial de felicidade por segurança. Silva afirma que “[...] Freud aborda a cultura como essencialmente atravessada pelo mal-estar.”<sup>221</sup>

Com os conceitos de Freud apresentados e explicados, agora serão articulados com a *Dialética do Esclarecimento*.

### 2.2.1 Freud na *DE*

Neste tópico seguirei o mesmo trajeto trilhado no anterior, portanto articularei os conceitos de Freud em ordem cronológica, encadeando com o texto da *DE*. O que compreendo é que no processo da formação do Eu na trajetória de Ulisses, o Supereu ainda não foi formado, mas já há uma protoformação, o sentimento de culpa. No trajeto o herói já não pode contar com a proteção da magia contra inimigos e perigos e nem da sobrestimação do pensamento, ele deve se encaixar ao princípio da realidade.

---

<sup>219</sup> QUINODOZ, , 2007, p. 257.

<sup>220</sup> SILVA, 2012, p. 60.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 65.

O animismo é apresentado por Freud, em *Totem e Tabu* (1913) como um sistema de pensamento. Fazendo um paralelo com o Excurso I, a trajetória de Ulisses, então, é um processo de emancipação/esclarecimento desse animismo, é o desenvolvimento de um novo sistema de pensamento. O animismo atribui consciência e alma/espírito a todas as coisas, porém para o progresso da razão há a perda dessa alma em relação às figuras mágicas e inanimadas que se tornam obsoletas, estáticas ou que perdem seu poder, como Circe, pois a partir do processo de esclarecimento e de domínio, os seres antes poderosos se tornam apenas obstáculos a serem transpostos e seres a serem controlados.

Na trajetória de Ulisses ele já não pode contar com a proteção da magia contra inimigos e perigos e nem da sobrestimação do pensamento, ele deve se encaixar ao princípio da realidade.

Seguindo o argumentado por Freud sobre a construção do sujeito, o estado de natureza humano é ultrapassado, em paralelo, Adorno e Horkheimer apontam que deve haver essa superação, pois o humano esclarecido precisa de um afastamento da natureza. A mimese do que está morto seria essa “imitação” dos processos anímicos que antes eram poderosos e com vida, mas que passam a representar uma etapa histórica ultrapassada. Freud menciona que a relação entre mito e animismo é obscura, portanto a discussão não será aprofundada, apenas apontarei possíveis caminhos. Como os autores da *DE* afirmam, o *nostos*<sup>222</sup> de Ulisses representa essa passagem/travessia entre pré-história e história.

Freud afirma que há um aspecto importante da personalidade primitiva que se baseia no nome, a palavra se relaciona plenamente com a coisa. Há assim, tanto nas crianças como no adulto civilizado, a percepção de uma concordância entre a palavra e o nome, o nome e a pessoa têm uma ligação peculiar.<sup>223</sup>

Então, em paralelo, pode-se observar que Ulisses, no episódio do ciclope, chama-se “ninguém” para que o poder do nome não o atinja com a morte, mas, quando de sua partida fala seu nome e sua origem entregando esse poder a Polifemo, confere então uma ambiguidade entre o medo de retornar a um estágio anterior. uma luta da pulsão de vida, mas também uma busca por esse estado anterior, como a pulsão de morte. A trajetória de Ulisses é a dialética da vida e da morte, do Eu e do Isso.

Freud aponta que a prática da magia ocorre por conta dos desejos humanos, “[...] apenas precisamos supor que o homem primitivo tem uma enorme confiança no poder dos

---

<sup>222</sup> A volta para casa.

<sup>223</sup> FREUD, 2013, p. 63.

seus desejos. No fundo, tudo aquilo que ele produz por via mágica apenas tem de acontecer porque ele o quer. Assim, o que é acentuado de início é apenas seu desejo.”<sup>224</sup>

Essa relação com o desejo é rechaçada no processo do esclarecimento, o pensar e o desejar são separados, assim como diria Adorno e Horkheimer: “o desejo não deve ser o pai do pensamento.”<sup>225</sup>

Neste sentido, já em sua obra *O infamiliar* (1919), Freud afirma: “[...] o animismo, a magia e a feitiçaria, a onipotência de pensamentos, a relação com a morte, a repetição involuntária e o complexo de castração já esgotou razoavelmente a extensão de fatores a partir dos quais o angustiante se torna infamiliar.”<sup>226</sup>

Na *DE*, o animismo é representado pelas forças misteriosas, a magia e a feitiçaria por Circe, a relação com a morte está presente em toda a trajetória de Ulisses, a repetição involuntária é a inevitabilidade do destino para Adorno e Horkheimer. Como a angústia causa o recalçamento, o infamiliar é a marca do que é há muito conhecido e que foi recalçado. A trajetória de Ulisses é esse recalçamento do Isso na tentativa de estabelecer o Eu.

Freud aponta que “[...] para o surgimento de tal sentimento [o infamiliar], conforme vimos, é exigido um conflito de julgamento, caso a superação do que deixa de ser digno de crença não seja realmente possível”.<sup>227</sup> Ou seja, em paralelo à *DE*, esse conflito de julgamento é o processo pelo qual Ulisses passa na partida da ilha dos ciclopes quando entrega seu nome, pois o ser “ninguém” é o sentimento do infamiliar em Ulisses, esse medo do retorno ao nada, a uma fase anterior mais primitiva da qual ele tenta escapar, é esse processo de formação do Eu que ainda não está plenamente constituído.

O que podemos entender disso é que a perturbação que cria a necessidade de uma “terra totalmente esclarecida” remete à perturbação criada pela subversão gerada pela noção do inconsciente, o infamiliar, que é o próprio inconsciente, é a perturbação máxima do homem esclarecido que precisa criar consciência sobre todas as coisas e que nesse processo de necessidade de dominação até mesmo de uma parte que não pode ser dominada, o recalque do infamiliar que volta, volta incontrollável e destruidora.

Já em *Além do princípio do prazer* (1920), Freud afirma que há um adiamento da satisfação, o princípio de prazer seria substituído pelo princípio da realidade, haveria uma renúncia, uma tolerância temporária do desprazer para que haja continuidade da vida, para que não se entregue totalmente ao prazer que pode levar à morte. Esse argumento é

---

<sup>224</sup> FREUD, 2013, p. 136.

<sup>225</sup> ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 55.

<sup>226</sup> FREUD, 2019. (eBook Kindle).

<sup>227</sup> *Ibid.*

comparável à trajetória de Ulisses, então, que seria esse adiamento, essa renúncia que Adorno e Horkheimer sublinham, mas nesse processo de construção do Eu, o herói ainda se entrega ao princípio do prazer, ilustrado pela identificação a Polifemo, ao tempo de amor passado com Circe e Calipso, e o canto das Sereias.

É como se os episódios pelos quais Ulisses passa fossem repetições para essa dominação do trauma da constituição do Eu, esta repetição ocorre para que o Eu consiga dominar uma experiência dolorosa ocorrida no passado e que tem a possibilidade de se repetir.

Outra questão apresentada por Freud é a diferenciação entre *Angst*, temor/medo (*Furcht*) e terror (*Schreck*). Nesta perspectiva, pensando através da *DE*, a *Angst* seria uma expectativa do perigo, ou seja, Ulisses em meio ao mar sabe que há a possibilidade da morte, mesmo nos momentos em que não há um perigo iminente. O temor/medo ocorre nos momentos em que o errante está vivendo diretamente os perigos encontrados em sua trajetória, como o episódio das Sereias, de Cila e Caribdes, ou todos os outros momentos em que sua travessia está em jogo. Já o terror acontece quando ele menos espera, como por exemplo no momento em que espera que o Cíclope o receba com hospitalidade, mas este mata seus companheiros.

Levando em consideração o episódio de Polifemo descrito na *Odisseia* e na *DE*, há uma ameaça à vida na descrição dos acontecimentos na terra dos ciclopes. Assim, voltando a Freud, há uma descrição de um “estado anterior”, que seria uma regressão que pode ser observada como a apresentada por Adorno e Horkheimer, como quando Ulisses se denomina “ninguém”. Nesta perspectiva, levando em conta a ambiguidade da pulsão de vida e da pulsão de morte, a viagem de Ulisses também é uma luta contra a compulsão à repetição. Há uma dialética das forças externas, portanto, pois Freud aponta que o organismo interior é conservador e visa a regressão, e que este organismo muda e evolui a partir de forças externas, em paralelo, na *Odisseia* essas forças externas, observadas por Freud, seriam as criaturas que fazem Ulisses regredir, são elas ao mesmo tempo as forças que fazem evoluir. As criaturas externas podem ser vistas como meras projeções das criaturas internas que almejam a regressão e que a força externa que faz Ulisses continuar é essa força contrária à regressão.

A dialética do esclarecimento, se seguirmos Freud, seria essa luta entre progressão e regressão, vida e morte, que são exteriorizadas no processo de racionalização e formação da cultura. Há essa luta de entregar-se para voltar ao inanimado e o adiamento do princípio do prazer para se autoconservar.

Paralelamente, Alencar afirma que a pulsão de morte, que vem a tona pela compulsão à repetição, utiliza-se desse mecanismo para integrar o que foi traumático para o sujeito, que pensando através da *DE*, na travessia do herói, são todos os encontros com as criaturas primitivas que deve lutar, ou seja, essa repetição do mesmo para que ele pudesse se tornar consciente de si. A simbolização dos traumas através dessa luta de Ulisses contra seres que querem devorá-lo de uma forma ou de outra é a luta pela simbolização do que era apenas *Angst*.

Há uma ambivalência nesse processo de formação do sujeito racional representado pelo herói errante, pois sua meta é voltar à terra pátria para que se junte a família, que à serviço de Eros, é representada pela pulsão de vida; enquanto que a pulsão de morte é um obstáculo à cultura, como já apresentei através de Garcia-Roza<sup>228</sup>. A pulsão de morte como a recusa da permanência cria novas possibilidades, potência criadora, ela diferencia, e o Eu se forma na diferença com o outro.

Neste trecho, pode-se dialogar o afirmado por Alencar com o argumento construído aqui a partir da *DE*, pensando a cena de Ulisses gritando seu nome para o cíclope, o gritar seu nome alcança uma simbolização frente ao trauma do retorno ao nada, ou a uma etapa anterior ao civilizado, seu nome é a palavra que o nomeia, que faz com que ele não seja o ninguém ao qual poderia se tornar.

Seguindo a questão de Ulisses e a relação com a denominação “ninguém”, Luiz Alfredo Garcia-Roza em *O mal radical em Freud* sobre a pulsão de morte: “A pulsão de morte deve ser entendida como uma vontade de destruição direta, o que não significa tampouco agressividade (esta seria um efeito), mas sim vontade de destruição, vontade de recomeçar com novos custos. Vontade de Outra-coisa...”<sup>229</sup>. Garcia-Roza, como já apontado anteriormente, afirma que a pulsão de morte é um obstáculo à cultura, pois seria uma potência destrutiva, que recusa permanecer a mesma, ela busca a renovação, produz diferenças, enquanto a pulsão de vida é conservadora, constitui a unidade, a indiferenciação.

Pode-se pensar que o trajeto de Ulisses é a condução à morte, mas diferente de Aquiles na *Ilíada*, e da ira em que a iminência da morte e a morte de fato ocorrem rapidamente; na *Odisseia*, a trajetória do herói astucioso é um jogo entre pulsões de vida e de morte para alcançar a pátria e a velhice, é a dialética e a ambivalência entre as pulsões, pois como aponta Quinodoz: “[...] não se pode dissociar a pulsão de morte da pulsão de vida

---

<sup>228</sup> GARCIA-ROZA, 1990, p. 134.

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 124.



[...]”<sup>230</sup>. Essa pulsão de morte, que é representada pela vontade de dominação e destruição, é dirigida aos objetos exteriores, que no paralelo com a *Odisseia*, é representada pela projeção da pulsão de morte de Ulisses nas agressões contra as criaturas e os companheiros e, por fim, os pretendentes e as escravas.

Seguindo o trajeto da construção do Eu, em sua obra *O Eu e o Id* (1923), Freud descreve o indivíduo como algo psíquico que não é reconhecido, que é inconsciente, e o Eu se encontra na superfície desse algo irreconhecido. Nesta perspectiva, pode-se pensar através da *DE* que o esclarecimento de Ulisses, sua luta contra esse inconsciente, o recalque das pulsões, seria essa necessidade da terra totalmente esclarecida, onde a calamidade triunfal culmina na necessidade de exteriorização da violência do herói, de sua pulsão de morte, contra os pretendentes e as escravas. Freud afirma:

[...] o Eu é a parte do Id modificada pela influência direta do mundo externo, sob mediação do *Pcp-Cs*, como que um prosseguimento da diferenciação da superfície. [...] O Eu representa o que se pode chamar de razão e circunspeção, em oposição ao Id, que contém as paixões.<sup>231</sup>

Através da ótica de Adorno e Horkheimer, o Isso como espaço das paixões pode ser visto nessa lógica de Ulisses sobre as escravas que se entregaram aos pretendentes e que precisavam ser extirpadas como seres traidores, que se entregaram às paixões<sup>232</sup>.

O Eu, como lugar de entrecruzamento da relação e percepção do mundo interno com o mundo externo, busca, através do princípio de realidade, controlar o Isso, que é governado pelo princípio do prazer. Assim, Freud observa que a *Angst* se situa no Eu, pois a possibilidade de entrega ao prazer do Isso cria o temor do aniquilamento; em contrapartida, quando o temor provém de um perigo do Supereu, há uma *Angst* relacionada ao temor da castração. Pensando no caso da *Odisseia*, no episódio de Circe é possível observar o temor da castração que Ulisses sente em relação à ninfa.

Freud explica, em *Inibição, sintoma e angústia* (1926), que a *Angst* é um estado afetivo reproduzido pelo Eu como uma reminiscência de vivências traumáticas e que tem no sintoma uma consequência da inibição do trauma. O autor afirma que,

<sup>230</sup> QUINODOZ, 2007, p. 210.

<sup>231</sup> FREUD, 2011, pp. 21-22.

<sup>232</sup> Aqui não estou entrando no mérito sobre a impossibilidade das escravas não se entregarem aos homens que invadiram e dominaram a morada de Penélope enquanto Ulisses não estava. Na ótica do herói as mulheres apenas decidiram que trairiam seu senhor e se entregariam aos prazeres da carne, seriam essa representação do corpo, enquanto Ulisses é a mente esclarecida, mas que a liberdade do corpo feminino seria vista pelo errante como ultrajante, a gota d’água para o extravasar de seu próprio Isso, após o recalque durante tanto tempo para que o Eu se formasse na consciência de si. Esse extravasar de Ulisses também pode ser visto como a pulsão de morte que destrói tudo o que está atrapalhando a vinda do novo.

O sintoma é indício e substituto de uma satisfação instintual que não acontece, é consequência do processo de repressão. Esta procede do Eu, que – por solicitação do Super-eu, eventualmente – não deseja colaborar num investimento instintual despertado no Id. Através da repressão, o Eu obtém que a ideia portadora do impulso desagradável seja mantida fora da consciência.<sup>233</sup>

Há uma luta entre o Eu e o Isso, e, pensando através da *DE*, no caso de Ulisses, essa luta e essa vivência traumática seriam a saída de Ítaca, a guerra que durou dez anos e sua trajetória de volta que também durou dez anos, de forma que toda a paragem se tornava uma situação análoga a essas vivências anteriores, despertando a *Angst* do Eu que se percebe pequeno e sem condições reais de resolver o grandioso problema de voltar para casa e de se formar na consciência de si. Assim, Freud discorre que, “No ser humano e nas criaturas a ele aparentadas, o ato do nascimento, sendo a primeira vivência individual da angústia, parece ter dado traços característicos à expressão da angústia [...]”<sup>234</sup>.

Pode-se fazer um paralelo da *Angst* do nascimento com a *Angst* de estar perdido no mar piscoso. A casa e a família são o símbolo afetivo que desperta a *Angst* da necessidade da volta, despertada através da situação de perigo que é a não-volta para casa, o esquecimento e a morte.

Freud aponta que a *Angst* começa a ocorrer antes da diferenciação do Supereu e que o recalque iniciaria com a grande intensidade de estímulos que romperia a proteção contra eles. Enquanto há uma proteção contra esses estímulos externos, não existe essa proteção para as exigências internas. O impulso instintual é recalçado, prejudicado, cria-se assim o sintoma que, neste caso, é o mal-estar, e no caso de Ulisses, há um retorno do recalçado, desse sintoma desenvolvido em seu trajeto da formação do Eu, e expurga seu impulso instintual da raiva no assassinato dos pretendentes e das escravas.

Freud explicita que:

[...] o impulso instintual, apesar da repressão, encontrou um substituto, mas um bastante atrofiado, deslocado, inibido, e que já não é reconhecível como uma satisfação. Quando [esse impulso instintual] é concretizado não há sensação de prazer; em vez disso, tal concretização assume o caráter de coerção. [...] <sup>235</sup>

Pensando pelo intermédio da *DE*, essa coerção pode ser vista no episódio das Sereias, onde o impulso de se entregar vira o impulso de ouvir através da amarração, que é a coerção,

<sup>233</sup> FREUD, 2014, pp. 19-20.

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>235</sup> *Ibid.* p. 25.

não trazendo satisfação, mas mantendo a autoconservação, ou seja, o princípio de realidade traz a renúncia ao princípio de prazer para que haja a preservação da vida do herói.

Freud continua:

[...] é-lhe interdito se converter em ação. Como sabemos, na repressão o Eu trabalha sob a influência da realidade externa e, por isso, exclui que o processo substitutivo ocorra com sucesso nesta realidade. O Eu domina tanto o acesso à consciência, como a passagem à ação no mundo exterior.<sup>236</sup>

O Eu, então, é percebido como uma organização, enquanto o Isso não. Sua *Angst* é a impotência que reconhece perante o Isso e o Supereu. A trajetória de Ulisses é esse processo de organização do Eu e que tem no sintoma a representação de um corpo estranho junto ao Eu que cria estímulos a ele. Esse corpo estranho pode ser paralelamente observado como o infamiliar, como o todo alienado do ser humano que já não reconhece seu entorno, ele mesmo e o outro como familiar.

O mal-estar seria esse sintoma e o corpo estranho seria o Eu em disputa com o Isso para ver quem comanda, os estímulos seriam esse ímpeto de autoconservação que iriam contra a pulsão de morte do Isso, que seria se entregar novamente ao estado inanimado. O Eu estaria lutando contra a pulsão de morte, que seria a entrega ao esquecimento, e por isso, uma pulsão desagradável. Freud afirma:

[...] o Eu se comporta como se fosse guiado por essa consideração: o sintoma já está presente e não pode ser eliminado; agora é necessário haver-se com esta situação e dela tirar a melhor vantagem possível. Ocorre uma adaptação ao pedaço do mundo interior alheio ao Eu, representado pelo sintoma, tal como normalmente o Eu a realiza diante do mundo exterior. [...] Desse modo o sintoma gradualmente se torna o representante de importantes interesses, adquire valor para a afirmação de si, entrelaça-se cada vez mais intimamente com o Eu, torna-se imprescindível para ele.<sup>237</sup>

Partindo da *DE*, o mal-estar é incorporado de forma a auxiliar Ulisses e os companheiros a voltar à Ítaca. Esse mal-estar se torna representante da vontade de voltar a Ítaca e não ser entregue ao esquecimento e, auxiliando na não-entrega às potências míticas, é fundamental para a afirmação de si. O mal-estar se torna imprescindível e conectado com o alheamento que, mesmo atingindo seu objetivo de voltar para casa, Ulisses volta estranhado, de si e dos outros.

---

<sup>236</sup> FREUD, 2014, p. 25.

<sup>237</sup> *Ibid.*, pp. 29-30.

A *Angst* gera o recalque, ou seja, a memória de vivências traumáticas anteriores estimula Ulisses a experienciar as situações de perigo de forma a respeitar as criaturas míticas até certo ponto, quando consegue malográ-las, ultrapassá-las e se autoconservar. O impulso instintual de se entregar por completo às criaturas é transformado em *Angst*. A *Angst* de Ulisses é o medo da morte, provocando assim o recalque de suas pulsões para não se entregar à ela. Freud argumenta:

A angústia é a reação à situação de perigo; dela é poupado o Eu ao fazer algo para evitar a situação ou subtrair-se a ela. [...] os sintomas são criados para evitar o desenvolvimento da angústia [...] os sintomas são criados para evitar a *situação de perigo* que é sinalizada pelo desenvolvimento da angústia.<sup>238</sup>

Freud profere que há uma relação entre a *Angst* do bebê quando de seu nascimento, com uma grande descarga de estímulos e a perda do objeto que é a mãe. Fazendo um paralelo com a *DE e a Odisseia*, a trajetória de Ulisses seria o nascimento da consciência, da racionalidade instrumental, que seria despertada através dessa grande descarga de estímulos, desencadeando uma *Angst*, havendo diversas repetições de situação de perigo.

Um episódio que ilustra essa situação da *Angst* pela perda do objeto [mãe] é o da descida de Ulisses ao Hades, quando tenta abraçar a mãe em vão, a marca definitiva da perda do objeto, a repetição da *Angst* do bebê e também a impotência e destronamento do direito materno e da ancestralidade feminina.

A *Angst* do desamparo psíquico do bebê é vista no desamparo de Ulisses perante às potências míticas que possuem força incomparável a dele, e que só consegue ludibriá-las através da consciência de si.

Outra forma de *Angst* encontrada é o medo da castração, da separação, que pode ser ilustrada pelo episódio de Circe, quando Ulisses a obriga a proferir o juramento dos deuses para que ela não retirasse sua virilidade.

Nesse processo de construção do Eu, Freud demonstra que:

[...] o Eu é propriamente a sede da angústia. [...] A angústia é um estado afetivo que, naturalmente, pode ser sentida apenas pelo Eu. O Id não pode ter angústia como o Eu; não é uma organização, não pode julgar situações de perigo. Por outro lado, ocorre frequentemente que no Id se preparem ou se realizem processos que induzem o Eu à geração de angústia; de fato, provavelmente as primeiríssimas repressões, e também a maioria daquelas posteriores, são motivadas por tal angústia do Eu em relação a determinados processos do Id [...]<sup>239</sup>

<sup>238</sup> FREUD, 2014, p. 64.

<sup>239</sup> *Ibid.* p. 83.

O Isso, que levaria o Eu a situações de perigo, do ameaçador processo de satisfação do prazer contrário à autoconservação, é inibido pelos sintomas, e que a *Angst* gera o prazer-desprazer para poder anular essas situações de perigo. O mal-estar, portanto, é esse sintoma que tem o objetivo de conter o perigo, que no caso de Ulisses é a morte e o esquecimento.

Neste caso, os acontecimentos traumáticos muito antigos são ilustrados pela trajetória de Ulisses, seriam os primeiros traumas produzidos pelo sujeito racional, assim a formação da consciência de si já se alicerça na *Angst* e na conseqüente produção de sintomas por conta do mal-estar produzido por esse caminho de desenvolvimento do Eu.

Já em *O mal-estar na cultura* (1930), Freud aponta que as fronteiras do Eu são instáveis e, na perspectiva da *DE*, no caso de Ulisses, as fronteiras ainda estão em processo de formação, por isso a entrega às criaturas sem se entregar por completo.

As sensações de dor e desprazer fornecidas pelo mundo exterior contribuem para que haja uma percepção de separação entre o Eu e o mundo. Inicia-se uma quebra da ligação íntima entre o Eu e o mundo com fronteiras mais restritas e delimitadas. Mas Ulisses ainda se encontra no processo de formação dessas fronteiras. Há uma preservação do primitivo ao lado do que surgiu de sua transformação. Freud considera: “Na vida anímica, nada do que foi uma vez formado pode perecer, de que tudo fica conservado de alguma maneira e que, em circunstâncias apropriadas, por exemplo, através de uma regressão de alcance suficiente, pode ser trazido de novo à luz. [...]”<sup>240</sup>

Ou seja, essa regressão ocorre na dialética do esclarecimento pelo acúmulo da conservação da barbárie, seu recalçamento no inconsciente e que é trazido à tona. Esse processo de formação do Eu, ilustrado por Ulisses, carrega violência e dominação tanto contra o outro, como contra a si mesmo, que ameaça regredir a um estado anterior ou ser entregue à morte a qualquer momento.

Essa conservação do que é passado na vida anímica faz com que essa violência e dominação sejam marcadas nesse Eu que ainda está formando suas fronteiras e que estabelece essa formação de forma violenta e dominadora.

Freud cita o sentimento oceânico como uma sensação sem fronteiras entre o Eu e o mundo. Na *Odisseia*, esse sentimento pode ser visto em Ulisses, perdido no mar, com seu Eu ainda fraco de consciência de si, mas ao invés de o sentimento oceânico trazer uma sensação de eternidade, ele alimenta a *Angst* da morte e do esquecimento. Há um desamparo do Eu

---

<sup>240</sup> FREUD, 2020, p. 311.

perante o mundo e o destino, de forma que o herói precisa manter a fluidez entre si e o exterior para conseguir não sucumbir.

O autor aponta que o princípio do prazer é o propósito da vida, mas que esse princípio entra em conflito com o resto do mundo. A felicidade, então, seria um fenômeno episódico e que o sofrimento e a infelicidade são mais fáceis de experimentar, através de si, do mundo exterior e de outros seres humanos, então ele cria uma moderação da exigência de felicidade, buscando evitar o sofrimento.

O episódio das Sereias ilustra esse feito, Ulisses coloca o ganho de prazer em segundo plano, pois alcançar o prazer também seria se entregar ao sofrimento da morte e do esquecimento. Freud afirma que, “ A satisfação irrestrita de todas as necessidades impõe-se como a maneira mais tentadora de condução da vida, mas isso significa colocar o gozo antes da prudência e receber sua punição logo depois [...]”<sup>241</sup>.

Contra o sofrimento das relações humanas, o autor fala sobre o distanciamento dos outros, dialogando com a alienação e o estranhamento. O autor aponta para o uso da técnica, ou seja, para o controle do sofrimento vindo do exterior, os seres humanos instrumentalizam a natureza para submetê-la à vontade humana.

Ele ainda discorre sobre o uso de drogas para alcançar o prazer e a independência do mundo exterior, e que em paralelo à *DE*, pode ser remetido aos episódios dos lotófagos e de Circe. Ambos têm poder sobre os entorpecentes que trazem felicidade, mas na proto-história da burguesia, a embriaguez deve ser combatida, pois leva ao esquecimento.

Segundo Freud, o princípio de realidade submete a vida pulsional à dominação, alcançando uma proteção contra o sofrimento, mas “ O sentimento de felicidade na satisfação de uma moção pulsional selvagem não domada pelo Eu é incomparavelmente mais intenso do que a saciação de uma pulsão domada [...]”<sup>242</sup>.

Neste sentido, uma dedução que pode ser feita é que Ulisses sente mais prazer ao revelar sua identidade na fuga da ilha de Polifemo do que se entregar ao leito de Circe. A felicidade de se definir e identificar sem o comando da autoconservação é mais prazerosa do que o prazer sexual estabelecido mediante contrato para que a feiticeira não o domine. O estabelecimento do domínio de Ulisses sobre Circe também constitui uma pulsão domada.

Freud exprime a necessidade cultural da beleza, que pode ser evidenciada, através da *DE* e da *Odisseia*, novamente no episódio das Sereias, ao qual Ulisses não pode se entregar por inteiro, mas pode se permitir escutar o canto para apreciar sua beleza. A beleza e o

---

<sup>241</sup> FREUD, 2020, p. 322.

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 324.

encanto fazem parte da pulsão de vida. O autor aponta para uma moção da sensação sexual inibida quanto a meta. O canto das Sereias é esse desvio da satisfação libidinal. A beleza e o encanto se tornam apenas contemplativos, pois há um controle do desejo. Freud afirma:

O programa que o princípio de prazer nos impõe, de ser feliz, não pode ser realizado; ainda assim, não temos o direito [...] de abandonar os esforços para, de alguma forma, aproximarmo-nos de sua realização. [...] Tudo irá depender de quanta satisfação real ele pode esperar do mundo exterior e até que ponto ele age para se tornar independente dele; e também, por fim, de quanta força ele acredita dispor, para modificá-lo de acordo com seus desejos. Já nesse caso, além das circunstâncias externas, a constituição psíquica do indivíduo será decisiva. [...] o narcísico, autossuficiente, irá procurar as satisfações essenciais em seus processos anímicos internos. [...].<sup>243</sup>

Ulisses privilegia a autossuficiência, procurando internamente alcançar suas satisfações. Mas nessa formação ainda incipiente do Eu, o herói mescla o erótico, que privilegia as relações afetivas; o narcísico, que busca as satisfações internas; e o homem de ação, que busca testar e provar sua força. E Freud demonstra que o êxito de alcançar a satisfação estaria em diversificar as aspirações e que deve se utilizar, articulando que “[...] da capacidade da construção psíquica em adaptar a sua função ao ambiente e em aproveitá-lo para o ganho de prazer [...]”.<sup>244</sup>

Freud afirma que há três fontes de sofrimento: “[...] o poder superior da natureza, a fragilidade do nosso próprio corpo e a inadequação dos dispositivos que regulam as relações dos seres humanos entre si na família, no Estado e na sociedade. [...]”<sup>245</sup>

O autor ainda afirma que boa parte da miséria humana é responsabilidade da cultura, que houve um progresso tecnológico imenso, da subjugação da natureza, mas que não elevou a quantidade de satisfação prazerosa esperada. Há uma grande quantidade de impedimentos estabelecidos pelos ideais culturais que necessitam da renúncia pulsional para se desenvolver<sup>246</sup>. A cultura também é estabelecida através da regulação das relações humanas definido por uma maioria mais forte que se mantém unida contra cada indivíduo e que posteriormente estabelece a justiça.

Ulisses tem por objetivo voltar à terra pátria, à comunidade para restabelecer a ordem das coisas, quando de sua chegada, vê como justo a morte das escravas, que considera traidoras, e dos pretendentes que queriam ocupar o seu lugar. Essa atitude é a garantia da

<sup>243</sup> FREUD, 2020, p. 330.

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 331.

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 332.

<sup>246</sup> Freud dá o exemplo da domesticação do fogo como uma renúncia pulsional para que pudesse ser domesticado. Brincando com os elementos, pode-se pensar a errância de Ulisses no mar como esse processo de elaboração entre consciente e inconsciente; e a consolidação do Eu ao voltar à terra pátria.

ordem e do direito que tem no herói seu representante. Há uma luta entre reivindicações individuais e reivindicações culturais, estas últimas exigem que haja restrições sobre as primeiras para a manutenção da cultura, assim ela é construída a partir da renúncia pulsional. Ao chegar à Ítaca, o herói se utiliza das habilidades pulsionais para matar os pretendentes e as escravas, como num ato de liberação das pulsões reprimidas durante sua errância pelos mares gregos. O representante da cultura mata os pretendentes, pois estes invadiram sua casa e querem tomar sua esposa, e mata as escravas, pois o traíram com os seus inimigos.

Freud explica que há uma exteriorização de parte da pulsão de morte, que traz essa agressão contra o mundo exterior. Além disso, a pulsão de morte está ligada a um gozo narcísico de desejo de onipotência e quando voltada aos objetos proporciona “[...] ao Eu a satisfação de suas necessidades vitais e o domínio da natureza [...]”<sup>247</sup>. Em paralelo com a *Odisseia*, Ulisses quando escapa de Polifemo grita seu nome e sua origem, por um lado pelo medo de se tornar “ninguém” e pela satisfação do Eu de domínio sobre a natureza, e por outro, pela pulsão de morte que ainda segue viva dentro dele. Segundo Freud, “[...] a inclinação à agressão é uma predisposição pulsional originária e autônoma do ser humano e retorno à ideia de que a cultura encontra nela o seu obstáculo mais poderoso. [...]”<sup>248</sup>

Freud também aponta para uma ligação libidinal entre as pessoas para que haja uma ligação entre os seres humanos. Fazendo um paralelo com a *Odisseia*, as relações com Circe e Calípsio demonstram essa ligação libidinal que se estabelece durante o caminho do herói e que retrata o patriarcado e a heterossexualidade que deveria ser o exemplo a ser seguido.

## 2.3 Relação entre Marx e Freud

Neste tópico a proposta é trazer, brevemente, as articulações construídas entre os pensamentos de Marx e Freud que fazem parte do encadeamento da *Dialética do Esclarecimento*, pois ambos os autores são determinantes na descrição do processo de formação do sujeito e do esclarecimento de Adorno e Horkheimer e na alegoria encontrada na *Odisseia*.

### 2.3.1 Sociedade e indivíduo

---

<sup>247</sup> FREUD, 2020, p. 375.

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 375.



A psicanálise e o marxismo foram fundamentais para os representantes do Instituto para Pesquisa Social que propunham uma análise da sociedade e do indivíduo. Inara Marin em seu artigo “Psicanálise e emancipação na Teoria Crítica” aponta para a utilização da psicanálise pelos autores da Teoria Crítica, principalmente Adorno, Horkheimer e Marcuse, como ferramenta para identificar as patologias da modernidade.

A autora demonstra que Adorno e Horkheimer seguem uma psicanálise baseada nas obras de Freud e que tem na pulsão de morte uma forte influência a partir de 1939 devido à ascensão do nazismo. Anteriormente, Horkheimer apresentava uma relação ambivalente com a psicanálise e o pessimismo freudiano, influenciado por uma sociologia marxista, mas que começou a fazer sentido com o prolongamento do poder nazista. Marin discorre que,

O resultado teórico dessa mudança histórica é que, para Horkheimer, a psicanálise passa a ocupar o centro da cena na constelação de disciplinas que são o instrumento da Teoria Crítica para interrogar a práxis e a teoria. Nessa nova constelação, o pessimismo cultural de Freud toma a frente, pois são as categorias freudianas como pulsão de morte, o narcisismo e a agressividade que possibilitam pensar o projeto das Luzes como uma filosofia da história negativa que deságua na *Dialética do Esclarecimento*. E para pensar a emancipação nesse quadro, é necessário fazê-lo contra a psicanálise. [...] <sup>249</sup>

Neste sentido, Sérgio Rouanet no livro *Teoria Crítica e Psicanálise* traz um questionamento feito pelos membros do Instituto para pensar a questão do autoritarismo: “‘Como é possível que a maioria da população, nos países industrializados do Leste e do Oeste, pense e aja num sentido favorável ao sistema que a oprime?’”<sup>250</sup>. O autor aponta que essa pergunta é explicada pela assimilação da classe trabalhadora pelo pensamento capitalista, perdendo seu caráter revolucionário.

A pulsão de morte, então, seria essa assimilação da classe trabalhadora ao sistema capitalista que a destrói, essa absorção do irracional nazista que propõe a total destruição da realidade conhecida, de forma a ser compreensível a dificuldade de visualizar outras possibilidades para o futuro.

### 2.3.2 Alienação, Estranhamento e o Infamiliar

<sup>249</sup> MARIN, Inara. Psicanálise e emancipação na Teoria Crítica. **Curso Livre de Teoria Crítica**. Campinas: Papirus, 2008, p. 237.

<sup>250</sup> ROUANET, Sérgio. **Teoria Crítica e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará, 1983, p. 70.

Uma interessante aproximação entre Marx e Freud é a apresentada por Virginia Costa, em “Estranho, alienação e inquietante em Dialética do Esclarecimento: uma antropologia entre Freud e Marx”, que demonstra essa aproximação da seguinte maneira:

Trata-se de abordar como a teoria de Marx, com seus conceitos de estranhamento e alienação, é operacionalizada tendo como base uma noção antropológica baseada na teoria freudiana, concepção esta utilizada tanto para delimitar uma teoria do conhecimento na relação sujeito e objeto, quanto uma teoria social na relação sujeito e alteridade.<sup>251</sup>

Costa propõe uma interessante articulação entre a alienação (*Entfremdung*) e o estranhamento (*Fremd*) em Marx, e o inquietante ou estranho-familiar em Freud, aqui traduzido como infamiliar (*Unheimliche*). Adorno e Horkheimer trazem para o texto aquilo que Marx aponta sobre a inversão da dominação, que se inicia com o domínio do sujeito sobre os objetos exteriores, mas que se transforma no domínio dos objetos sobre o sujeito. Nesse mesmo processo, a racionalidade objetifica o outro alheio a ela, a relação do ser humano consigo próprio, com seu trabalho, com o objeto de seu trabalho e com os demais seres humanos é alienada, pois esta objetificação apresentada pela racionalidade cria relações dirigidas pela dominação e pela instrumentalização. Costa afirma:

Seguindo tais noções provenientes de Marx, Adorno e Horkheimer tratam da razão autoalienada (*sich entfremdeten Vernunft*) que perdeu sua função reflexiva através da dominação técnica, transformando o pensamento em um processo automático, coisificado, instrumentalizado [...] Com isso, se Marx parte da economia política para tratar da alienação, em Dialética do Esclarecimento, com o processo de alienação, a razão torna-se como que parte da aparelhagem econômica, o que culmina no fim da subjetividade como reflexão propriamente humana. [...] <sup>252</sup>

Nesta perspectiva, a relação entre Marx (domínio social-econômico) e Freud (domínio social-cognitivo) aqui pode ser vista a partir desse processo de alienação do sujeito, semelhante ao processo ocorrido no estranho-familiar que representa algo já conhecido que foi estranhado de si. Costa sustenta que Adorno e Horkheimer se utilizam desses conceitos de Marx e Freud para explicar:

Deste modo, a alteridade se apresenta como uma consequência de especificidades próprias dos elementos exteriores, além de fantasias, desejos, medos, angústias e expectativas que são projetados na figura deste outro pelo sujeito desejante. Assim, podemos ver a construção de uma noção de alteridade como um objeto externo por

<sup>251</sup> COSTA, Virginia H. F. Estranho, alienação e inquietante em Dialética do Esclarecimento: uma antropologia entre Freud e Marx. **Sapere Aude**. Belo Horizonte, v.6 - n.11, jul. 2015, p. 150.

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 158.

projeção de movimentações pulsionais na tentativa de controle sobre a exterioridade como possibilidade de perigo [...] <sup>253</sup>

Essa projeção do objeto exterior e a alienação do outro produzida por essa racionalidade autoritária e que cria uma relação com o outro e com os demais objetos externos, consigo próprio e com o produto de seu trabalho, como uma relação de dominação, por apresentar a possibilidade iminente de perigo por ser infamiliar ao sujeito, hostilizando o diverso. Costa aponta:

Tendo como mote que a melhor defesa é o ataque, da possibilidade de sofrimento corpóreo inicial a ser infligido pela alteridade perigosa, passa-se à defesa que se configura como posição dominadora e, então, ao sofrimento da vítima do preconceito, esta presença intrusiva e não-reconhecida, o outro estranho-familiar. Nestes termos, o preconceituoso não reconhece a ficção, produzida por si mesmo, de uma alteridade ameaçadora, tentativa de obter uma explicação externa a seu próprio sofrimento, invenção que consegue dar um nome à causa do que o perturba e que o faz sofrer, seja este o judeu, o negro, o gay. [...] <sup>254</sup>

E eu acrescentaria as mulheres nessa lista de alteridades ameaçadoras. E Costa continua:

Desta forma, se o autoritário se encontra impossibilitado de reconhecer a sua própria história, seus desejos e medos graças à atuação de seu sistema de defesa psíquico, ao menos ele forja um outro unheimlich, esta alteridade estranha, próxima e, ao mesmo tempo, ameaçadora. Se no contexto mítico anterior ao esclarecimento era possível tornar o estranho familiar, na projeção sem reflexão do preconceituoso, o familiar torna-se estranho mediante um povoamento na realidade de anseios, desejos, fantasias e materiais recalcados, como uma percepção narcísica que contém materiais inconscientes. [...] <sup>255</sup>

A autora se concentra na questão do antissemitismo, mas aqui pode-se fazer um paralelo com a questão patriarcal, pois essa diferenciação entre homens e mulheres na construção da racionalidade instrumental, essa necessidade de controle dos corpos femininos, é reflexo do processo de alienação e estranhamento daquilo já mencionado antes, do sujeito em relação à si, ao outro, e à natureza. Desta forma, a necessidade de destruir os objetos externos para se autoconservar se mostra inescapável, assim como a destruição da subjetividade. Costa destaca que “Em tal ritual da fixação das interações humanas, o destino (pulsional, correlato ao destino subjetivo) toma a forma de uma fatalidade ligada à morte, dada a recusa da intrusão do alheio na bolha narcísica.” <sup>256</sup>

---

<sup>253</sup> COSTA, 2015, pp. 159-160.

<sup>254</sup> *Ibid.*, pp. 161-162.

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>256</sup> *Ibid.*

A inevitabilidade do destino ao qual Adorno e Horkheimer descrevem, seria a entrega à morte, portanto, o Eu, que representa a universalidade racional, deve ser contra essa inevitabilidade para que se mantenha autoconservado, o alheio é a ameaça à autoconservação.

Os autores da *DE* constroem, a partir dos conceitos da economia política de Marx e da psicanálise de Freud, uma antropologia psicanalítica capaz de reconhecer a alienação e o estranhamento no infamiliar.

### 2.3.3 Corpo: entre o coletivo e o indivíduo

O corpo pode ser visto, a partir da análise de Marx e Freud, como o espaço da subjetividade que abarca a relação consigo mesmo e com o coletivo. Na lógica freudiana a violência perpetrada contra o pai no complexo de Édipo retorna para o próprio indivíduo que inflige a violência contra si; já na lógica marxiana, há um processo de estranhamento do ser em relação a si e, conseqüentemente, em relação ao outro.

León Rozitchner, no artigo “Marx e Freud: a cooperação e o corpo produtivo. A expropriação histórica dos poderes do corpo”, afirma:

Se a história do homem é a de sua expropriação e alienação terminal, de sua inclusão num sistema de dominação no qual as condições que levaram a esta dominação passam, paulatinamente, a ficar excluídas de sua consciência e de sua percepção, e então também aquela com referência à qual sua estrutura subjetiva, sua individualidade, sua “mesmidade”, sua irredutibilidade de ser homem e seu modo de ser no tempo que lhe é dado viver, dependerá deste mesmo processo que o constituiu como forma psíquica. O sistema de produção é também produtor do aparelho psíquico.<sup>257</sup>

Através de Rozitchner é possível identificar que Marx e Freud contribuem para a análise proposta por Adorno e Horkheimer na medida em que a forma de desenvolvimento da civilização ocidental, cunhada na expropriação e na alienação, estabelece a produção de um aparelho psíquico que tem por base esse formato de formação instrumental e dominadora que culmina na sociedade administrada, estranhada de si, da natureza e do outro.

Com o entendimento sobre a construção da racionalidade ocidental, apresentada no primeiro capítulo do presente trabalho; a análise de Marx e Freud e a questão do sujeito racional, apresentada neste capítulo, no próximo capítulo será investigada a questão de gênero dentro da *DE* e da *Odisseia*, articulados ao pensamento de autoras feministas que

---

<sup>257</sup> ROZITCHNER, León. Marx e Freud: a cooperação e o corpo produtivo. A expropriação histórica dos poderes do corpo. In: SILVEIRA, Paulo; DORAY, Bernard. **Elementos para uma teoria marxista da subjetividade**. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1989, p. 115.

dialogam com a proposta de pensar o feminino no trajeto da construção da civilização ocidental.

### 3. A REPRESENTAÇÃO FEMININA NA ODISSEIA: A DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO E DEBATE FEMINISTA

O lugar definido às mulheres foi construído e estabelecido há muito mais tempo do que se costuma imaginar. A cultura ocidental começa a ser definida milênios antes da era comum, e os hinos homéricos são parte fundamental da construção e da manutenção da cultura grega e de sua posterior perpetuação pelo continente europeu, principalmente após a expansão do império romano, e mais tarde, com as navegações e as invasões dos continentes africano e americano os ideais já há muito fundados na Europa foram perpetrados com violência e destruição por África e América. A construção civilizacional desses continentes, que se modificaram a partir desse contato sangrento com os colonizadores, estabeleceu-se com as normas e costumes, paradigmas e leis dos invasores e, portanto, carregou – e ainda carrega – através dos séculos uma visão de mundo europeia que determina uma ordem e tem como objetivo a dominação. Essa ordem milenar organizou e ajustou a sociedade de forma a definir o lugar e o papel das mulheres como filhas, esposas e mães, confinadas ao lar e ao poder masculino, e quando elas fogem deste padrão são definidas como prostitutas, bruxas, ou loucas.

Para entender esse processo longo e violento, este capítulo analisará as personagens femininas da *Odisseia*, a partir das abordagens de Adorno e Horkheimer no Excurso I da *Dialética do Esclarecimento*, para não perder de vista a contemporaneidade e o papel das mulheres no capitalismo. Pensarei, portanto, alguns temas como patriarcado e dominação masculina, mas também a sociedade de classes, que segundo Gerda Lerner, surge a partir da dominação das mulheres pelos homens.<sup>258</sup>

Para articular a *Odisseia*, a *Dialética do Esclarecimento* e o feminismo, farei um diálogo entre diversas autoras que auxiliarão a costurar esses argumentos que colocam em debate filosofia, economia, história, psicanálise e mitologia, e que vão da antiguidade à contemporaneidade, contribuindo para a construção do trabalho de forma a pensar o passado para oferecer possibilidades para o futuro. Como aponta Karin Stoegner:

[...] o antagonismo de gênero é considerado igualmente um momento chave para compreender as estruturas da sociedade, sua lógica interna e leis de movimento, tal como são o antagonismo de classe ou o antagonismo entre nações e “raças”. Todos

---

<sup>258</sup> Como afirma Lerner: “[...] as mulheres são consideradas mais próximas da natureza do que da cultura. Como toda cultura desvaloriza a natureza, uma vez que se esforça para dominá-la, as mulheres tornam-se símbolo de um ser de categoria inferior. [...]”. LERNER, 2019, p. 52. Acrescento aqui que nem todas as culturas desvalorizam a natureza, mas com certeza a cultura ocidental e dominante desvaloriza.

esses antagonismos são vistos como momentos constitutivos dentro de um quadro estrutural mais amplo da constelação contraditória entre sociedade, indivíduo e natureza. A crítica das relações desiguais de gênero é integrada à crítica da sociedade e examinada dentro da contradição entre trabalho e capital, bem como dentro da relação com a natureza. Consideradas na totalidade da formação da sociedade capitalista, cada contradição social remete ao todo.<sup>259</sup>

A *Odisseia*, como um dos textos fundadores da cultura grega, e como texto fundamental da civilização ocidental, ainda hoje produz representações de gênero a partir das personagens masculinas e femininas que descreve, com suas características, lugares pelos quais se deslocam e relações que estabelecem através dos vínculos atrelados a elas, como por exemplo o caso da reputação de uma mulher a depender de com quais homens ela se relaciona, quem é seu pai e/ou marido.

É evidente que, em relação às mulheres, podemos encontrar algumas personagens que não necessariamente se encaixam em algumas características consideradas femininas. Dois exemplos são Penélope, que é tão astuciosa quanto Ulisses, e Atena, que é a deusa que auxilia Telêmaco e Ulisses contra os pretendentes e contra outras criaturas divinas. Nestes casos, farei uma análise mais minuciosa da esposa para demonstrar que, mesmo havendo algum desvio das ditas características femininas, ela ainda se encaixa no modelo patriarcal de masculino e feminino.<sup>260</sup>

Essa análise sobre as representações e identidades de gênero não podem ser pensadas de forma rígida e ahistórica, pois é importante levar em consideração a passagem do tempo, as diferenças de classe e raça, a localização geográfica, e outras especificidades que influenciam essas representações. Mas aqui me interessa o fato da continuidade, que por mais que tenham se passado milênios e nos encontramos em outro espaço geográfico, com outras influências culturais, ainda carregamos muito do imaginário grego e, por isso, assim como Adorno e Horkheimer fazem para pensar a razão, volto à *Odisseia* para pensar o patriarcado, o feminino e o papel das mulheres no ontem e no hoje.

Como aponta Sylvia Walby, há uma relação direta entre masculinidade e poder, pois são os homens que controlam os espaços em que são desenvolvidas as ideias e os

---

<sup>259</sup> STOEGER, Karin. “Para além do Princípio de Gênero”: Horkheimer e Adorno sobre o Problema de Gênero e Identificação. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 22; n. 2, 2017, p. 136.

<sup>260</sup> No caso de Atena, não me deterei com minúcia, mas o que posso dizer é que ela representa muito bem o direito paterno, pois Zeus engoliu Métis grávida e Atena nasceu já adulta da cabeça do pai e suas características são, no entendimento geral, masculinas. Vemos na Teogonia: “Zeus, rei dos deuses, desposou, primeiro, Métis./ A mais sábia dentro os deuses e homens mortais./ Mas, quando estava para à deusa Atena de olhos glaucos/ Parir, enganando com astúcia, em seu íntimo./ Com palavras sedutoras, engoliu-a para o ventre./ Por conselhos de Gaia e do Urano estrelado. [...] E, ele, de sua cabeça, gerou Atena de olhos glaucos./ Terrível, belicosa, condutora de exércitos, invencível/ E, augusta, à qual aprazem os tumultos, guerras e batalhas. [...]”. HESÍODO. *Teogonia*. Curitiba: Kotter Editorial, 2020, pp. 105-107.

símbolos que representam a cultura. A ideia de feminino e masculino foi estabelecida de forma a inferiorizar as características ditas femininas e as mulheres foram assim consideradas seres inferiores.

Não é possível universalizar a categoria “mulher”, pois entendo que há diferentes marcadores aos quais as diferentes mulheres vivem, mas, concordo com Luiz Felipe Miguel quando este afirma, no artigo “Voltando à discussão sobre capitalismo e patriarcado”, a necessidade de:

[...] enfatizar a relevância específica da desigualdade entre os sexos para explicar a dinâmica social. Tratava-se de entender como o pertencimento de classe gera especificidades nas vivências das mulheres e, ao mesmo tempo, como a divisão de gênero atravessava as classes sociais.<sup>261</sup>

Miguel reitera que pensar a dominação de classe e de gênero:

Interessa a qualquer investigação sobre a sociedade contemporânea, a qualquer projeto de emancipação humana e a qualquer busca de entendimento da posição das mulheres, naquilo que as une e naquilo que as divide no mundo social. É, portanto, um elemento necessário para qualquer teoria feminista e para qualquer teoria crítica.<sup>262</sup>

É preciso esclarecer e desmistificar que discutir a história dos homens seria discutir a história universal, enquanto debater a situação das mulheres seria debater o localizado e o específico. Discutir as relações de gênero é também discutir o papel dos homens na história e compreender que não há neutralidade no debate, pois quem produz o conhecimento aplica o viés de suas crenças e demarcadores geográficos, raciais, de gênero, sexualidade, entre outros, para discorrer sobre sua produção. Desta forma, este trabalho não define “a mulher” simplesmente a partir das representações produzidas na obra homérica, mas entende que essas representações ainda possuem grande força no imaginário coletivo para se compreender o que é o feminino e “a mulher”. Como aponta Rachel Soihet em “História, mulheres, gênero: contribuições para um debate”: “[...] O gênero sublinha o aspecto relacional entre as mulheres e os homens, ou seja, nenhuma compreensão de qualquer um dos dois pode existir através de um estudo que os considere totalmente em separado [...]”.<sup>263</sup> Ou seja, os estudos de gênero devem considerar o papel masculino, pois generificar a história é compreender que os

<sup>261</sup> MIGUEL, Luis F. Voltando à discussão sobre capitalismo e patriarcado. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 25(3): 530, setembro-dezembro/2017, p. 1226.

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 1232.

<sup>263</sup> SOIHET, Rachel. **Gênero e Ciências Humanas: desafio às ciências desde a perspectiva das mulheres**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997, p. 101.



papéis de gênero não são apenas impostos às mulheres, mas também aos homens.<sup>264</sup> A autora aponta, através do pensamento de Joan Scott, que o gênero pode ser usado para se pensar as relações de poder, e a violência perpetrada por esse poder, que atravessa não só a violência física, mas também a simbólica. Soihet aborda essa questão da seguinte forma:

Definir a submissão imposta às mulheres como uma violência simbólica ajuda a compreender como a relação de dominação — que é uma relação histórica, cultural e linguisticamente construída — é sempre afirmada como uma diferença de ordem natural, radical, irredutível, universal. O essencial é identificar, para cada configuração histórica, os mecanismos que enunciam e representam como "natural" e biológica a divisão social dos papéis e das funções.<sup>265</sup>

Dulcinéa Monteiro, em *Mulher: feminino plural*, afirma que a superioridade masculina ocorre a partir da família patriarcal, e que o casamento e parentesco estabelecem regras que instituem uma assimetria entre os sexos e uma estrutura de domínio, com discriminação e desigualdade, dividindo a sociedade em dois, homens e mulheres, determinando o lugar de cada um a partir dessa definição de masculino e feminino<sup>266</sup>.

Essa diferença entre homens e mulheres que estabelece a dominação masculina percorre diferentes caminhos até sua assimilação pelo sistema capitalista que tem na desigualdade um dos pilares de seu desenvolvimento e manutenção. As mudanças históricas trazem diferenças do papel da mulher na sociedade, mas tanto o período de escrita da *Odisseia*, quanto o período da construção do capitalismo são marcadores fundamentais para se pensar a desigualdade entre homens e mulheres até os dias atuais, de forma que, a partir da confluência entre reprodução capitalista e dominação masculina, a construção do capitalismo é um ponto fundamental para este trabalho, e portanto, algumas autoras que discutem este tema serão abordadas. Assim, começo apresentando alguns conceitos fundamentais para pensar o patriarcado e o sistema capitalista.

### **3.1 Explicando e articulando conceitos**

#### **3.1.1 Patriarcado**

---

<sup>264</sup> Neste trabalho a representação masculina se dá a partir de Ulisses.

<sup>265</sup> SOIHET, 1997, p. 107.

<sup>266</sup> MONTEIRO, 1998, p. 52.

Parto da elucidação dos conceitos que serão articulados no decorrer do presente capítulo, a começar pelo conceito de patriarcado, que será resgatado com frequência para pensar a posição das mulheres desde a *Odisseia* até os dias atuais.

Gerda Lerner explica em *A Criação do Patriarcado* que:

*Patriarcado*, em sua definição mais ampla, significa a manifestação e institucionalização da dominância masculina sobre as mulheres e crianças na família e a extensão da dominância masculina sobre as mulheres na sociedade em geral. A definição sugere que homens têm o poder em todas as instituições importantes da sociedade e que mulheres são privadas de acesso a esse poder. Mas *não* significa que as mulheres sejam totalmente impotentes ou privadas de direitos, influência e recursos. Uma das mais árduas tarefas da História das Mulheres é traçar com precisão as várias formas e maneiras como o patriarcado aparece historicamente, as variações e mudanças em sua estrutura e função, e as adaptações que ele faz diante da pressão e das demandas das mulheres.<sup>267</sup>

Portanto, o patriarcado é um sistema estrutural que localiza as mulheres dentro do ambiente doméstico, separando o público do privado e determinando os papéis sociais que devem ser exercidos pelas mulheres: serem filhas, esposas, mães e escravas.

Miguel aponta que, para algumas autoras, o conceito de patriarcado estaria datado, desse modo, falar sobre a diferença entre homens e mulheres se encaixaria melhor no conceito de dominação masculina, que seria mais abrangente e representaria melhor as novas relações de gênero<sup>268</sup>, mas, como o próprio autor pontua, Carole Pateman entende que há uma importância política no termo e Sylvia Walby vê no conceito um potencial analítico e explicativo. Concordo com as autoras por entender que o conceito remete não apenas sobre o poder do pai propriamente dito, mas sobre esse poder masculino que enclausura as mulheres no espaço privado do lar. Logicamente há diferenças entre o patriarcado praticado nos hinos homéricos, na sociedade grega da época, e o que ocorre atualmente, mas o conceito aglutina um tipo de poder e controle sobre as mulheres que seguem perceptíveis.

Noli Hahn e Tassiara Senna, no artigo “Elementos que contribuíram para a consolidação do patriarcado”<sup>269</sup> apontam, fundamentados em Pateman, que o patriarcado exclui, inferioriza e violenta as mulheres, que essa cultura patriarcal foi internalizada pela sociedade e, conseqüentemente, determinou e ainda determina a subordinação feminina<sup>270</sup>. Essa organização social estabeleceu que as mulheres são responsáveis pelo privado, ou seja, pelo cuidado da casa, do marido e dos filhos. Hahn e Senna afirmam que:

<sup>267</sup> LERNER, 2019, p. 290. (grifo da autora).

<sup>268</sup> MIGUEL, 2017, pp. 1223-1224.

<sup>269</sup> HAHN; SENNA, 2020, p. 260.

<sup>270</sup> PATEMAN, 1993.

[...] o substantivo cuidado e o verbo cuidar, culturalmente e socialmente eram internalizados principalmente pelas mulheres. A epistemologia moderna e a ontologia grega fizeram a mulher entender-se como quem conhece bem e melhor o privado em contraposição ao público - que o homem era conhecedor - e em auto identificar-se como ser de cuidado, sem se dar conta que assim fora pensado pelo homem. Este entendimento epistêmico e ontológico, sabe-se, foi decisivo para a manutenção, durante milênios, da cultura patriarcal.<sup>271</sup>

Neste sentido, os autores discorrem, a partir de Pateman, a mudança que ocorre do patriarcado paterno para o patriarcado fraternal, em outras palavras, a mudança do direito do pai para o direito dos homens. Hahn e Senna apontam, conforme Saffioti, que o patriarcado não se define pelas relações privadas, mas pela determinação de regras sociais, de forma que o direito patriarcal perpassa a sociedade civil, o Estado e a família. Segundo Saffioti, “Um dos elementos nucleares do patriarcado reside exatamente no controle da sexualidade feminina, a fim de assegurar a fidelidade da esposa a seu marido. [...]”.<sup>272</sup>

Esse controle sobre o corpo das mulheres é parte desse direito patriarcal, que o considera propriedade masculina, de forma que dentro das relações familiares o poder seja do pai e do marido sobre a esposa e os filhos, principalmente as filhas, controlando as mulheres e cobrando sua obediência. Hahn e Senna discorrem que há uma regulação da vida das mulheres, estabelecendo comportamentos que sejam adequados para cada gênero, e todos os homens têm o direito de exercer poder sobre elas, e as normas patriarcais estão tão enraizadas que as próprias mulheres reproduzem as regras e as violências estabelecidas pelo patriarcado.

Pode-se compreender o patriarcado como esse direito dos homens sobre as mulheres e sobre a regulação da sociedade, impondo regras que se estabeleceram há milênios e continuam se perpetuando. Heleieth Saffioti<sup>273</sup> define o patriarcado como um pacto masculino de opressão sobre as mulheres e de controle sobre estas, perpetuando a dominação dos homens e estabelecendo uma solidariedade entre eles, mesmo inseridos em diferentes hierarquias, e a ordem patriarcal é sustentada pela perpetuação da opressão feminina na economia doméstica.

### 3.1.2 Dominação masculina

A dominação masculina é explicada por Pierre Bourdieu como violência simbólica

<sup>271</sup> HAHN; SENNA, 2020, p. 260.

<sup>272</sup> SAFFIOTI *apud* HAHN; SENNA, 2020, p. 262.

<sup>273</sup> SAFFIOTI, 2011, p. 44.

que é exercida através da comunicação, do conhecimento e do sentimento, invisível aos olhos da vítima, naturalizando um processo que é histórico e cultural.<sup>274</sup>

Bourdieu no prefácio à edição alemã traz um interessante apontamento: “[...] quais são os mecanismos históricos que são responsáveis pela *des-historicização* e pela *eternização* das estruturas da divisão sexual e dos princípios de divisão correspondentes. [...]”.<sup>275</sup> O autor afirma a importância do papel de instituições como a família, a igreja, a escola e o Estado nessa eternização dos papéis designados aos homens e às mulheres, e a necessidade de reinserir na história a relação entre os sexos, ou seja, desnaturalizando e historicizando esse processo de divisão sexual, e conseqüentemente, de dominação e submissão.

Portanto, a dominação masculina ocorre no campo simbólico das relações sociais, criando uma aura de naturalidade na subordinação das mulheres. Desta forma, um texto como a *Odisseia*, fundamental para a pedagogia helênica tanto na sua forma oral, como na posterior escrita, – e que se torna fundamental para a civilização ocidental –, é um marco para a formação desta dominação masculina. Essa construção simbólica foi diretamente relacionada com a subordinação feminina, pois como aponta Lerner:

[...] no período histórico em que a humanidade deu um salto qualitativo em direção à capacidade de conceituar grandes sistemas de símbolos para explicar o mundo e o universo, as mulheres já estavam em posição tão desfavorável, que foram excluídas da participação desse importante avanço cultural.<sup>276</sup>

E Adorno e Horkheimer descrevem a obra homérica da seguinte forma:

[...] O discurso homérico produz a universalidade [*sic*] da linguagem, se já não a pressupõe. [...] Na epopéia, que é o oposto histórico-filosófico do romance, acabam por surgir traços que a assemelha ao romance, e o cosmo venerável do mundo homérico pleno de sentido revela-se como obra da razão ordenadora, que destrói o mito graças precisamente à ordem racional na qual ela o reflete.<sup>277</sup>

Os autores apontam que a construção dessa nova civilização ocidental, que parte da obra homérica, já é baseada na razão ordenadora, que supõe a dominação, indo ao encontro de Lerner, quando esta aponta a exclusão das mulheres da produção dos símbolos, ou seja, da racionalidade e de sua linguagem. Esse avanço cultural que exclui as mulheres e que coloca o feminino como subordinado ao masculino é definitivo para a formação de uma cultura patriarcal que se estabelece e se desenvolve a partir da dominação masculina.

<sup>274</sup> BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012, p. 2.

<sup>275</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>276</sup> LERNER, 2019, p. 245.

<sup>277</sup> ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 47.

### 3.1.3 Opressão

“Opressão” é outro termo utilizado para descrever a situação social das mulheres, relacionando subordinação, dependência e discriminação, estabelecendo a inferioridade social e cultural das mulheres em relação aos homens. Segundo Marcela Lagarde y de los Ríos:

As mulheres estão subordinadas porque se encontram no mando do outro (os homens, as instituições, as normas, seus deveres e poderes patriarcais), em seu domínio e direção, no mando e nas ordens, na obediência. A opressão se estrutura e surge da dependência vital das mulheres em relação ao outro, é dizer, as mulheres sobrevivem pela mediação dos outros, e dependem, na subordinação, deles. A opressão das mulheres se manifesta e se realiza na discriminação de que são objeto. Consiste em formas de repúdio social e cultural, de desprezo e maus tratos aos quais estão submetidas as mulheres por estarem subordinadas, por serem dependentes, por serem consideradas inferiores e por encarnar simbolicamente a inferioridade e o proscrito. (tradução nossa)<sup>278</sup>

Marilyn Frye aponta que o termo “opressão” tem sua raiz na palavra “pressão” que designaria algo ou alguém que pressiona outro objeto/ser em um espaço para moldá-lo e reduzi-lo. E discorre: “Algo pressionado é algo colocado entre forças e barreiras em que estão tão relacionadas uma com as outras que contém, restringem, ou previne a coisa de ter movimento ou mobilidade. Molda. Imobiliza. Reduz.” (tradução nossa).<sup>279</sup>

Às mulheres, então, caberia um espaço reduzido para viver e se portar, diante do patriarcado e da dominação masculina pela qual são, como diz Frye, moldadas e imobilizadas, enclausuradas em papéis e espaços muito bem definidos, sendo penalizadas quando se encaixam ou quando não se encaixam nos padrões definidos para elas.

### 3.1.4 Sociedade de classes

---

<sup>278</sup> **Do original:** “[...] Las mujeres están subordinadas porque se encuentran bajo el mando del otro (los hombres, las instituciones, las normas, sus deberes y los poderes patriarcales), bajo su dominio y dirección, bajo el mando y las órdenes, en la obediencia. La opresión se estructura y surge de la dependencia vital de las mujeres en relación con el otro; es decir, las mujeres sobreviven por la mediación de los otros, y dependen, en la subordinación, de ellos. La opresión de las mujeres se manifiesta y se realiza en la discriminación de que son objeto. Consiste en formas de repudio social y cultural, de desprecio y maltratos a los cuales están sometidas las mujeres por estar subordinadas, por ser dependientes, por ser consideradas inferiores y por encarnar simbólicamente la inferioridad y lo proscrito.” LAGARDE Y DE LOS RÍOS *apud* HAHN; SENNA, 2020, p. 263.

<sup>279</sup> **Do original:** “[...] Something pressed is something caught between or among forces and barriers which are so related to each other that jointly they restrain, restrict or prevent the thing’s motion or mobility. Mold. Immobilize. Reduce.” FRYE, Marilyn. **The politics of reality: Essays in feminist theory.** Freedom: The Crossing Press, 1983.

Lerner aponta para a formação da sociedade de classes no neolítico e que parte da dominação dos homens sobre as mulheres de sua própria tribo, ou seja, para a autora a formação da sociedade de classes parte da desigualdade de gênero estabelecida intratribal, que posteriormente se estende para as mulheres das outras tribos e por último os homens destes outros grupos.

Já para Engels, a sociedade de classes teria se estabelecido a partir da formação da propriedade privada, que posteriormente traria a dominação dos homens sobre as mulheres, a criação da família monogâmica e conseqüentemente a criação do Estado.

### 3.1.5 Contrato sexual

O Contrato sexual é o termo utilizado por Carole Pateman (1993) em seu livro de mesmo nome, definindo que o contrato original, estabelecido para organizar os grupos sociais, depende da dominação dos homens sobre as mulheres, ou seja, a subordinação feminina é fundamental para o estabelecimento do contrato social.

Pateman faz uma análise da continuidade do patriarcado na sociedade moderna, auxiliando no entendimento sobre o processo de formação, desenvolvimento e manutenção do patriarcado na civilização ocidental.

Segundo Hahn e Senna, Pateman descreve o desenvolvimento da sociedade civil moderna com o estabelecimento do contrato social, que parte de uma ordem social patriarcal dependente do contrato sexual que seria invisível quando da descrição do contrato social, mas que este último dependeria diretamente do primeiro para ser estabelecido. Os teóricos do contrato social, formulado conceitualmente entre os séculos XVII e XVIII, teriam contado apenas parte da história, não mencionando o contrato sexual, que teria firmado o patriarcado moderno. Os autores afirmam:

O objetivo de Pateman é, portanto, mostrar que no conhecido contrato original descrito pelos teóricos não acontece apenas um pacto social, mas, também, um pacto sexual, sendo que este pacto encontra-se camuflado, escondido, pois nunca é mencionado. Ela faz a opção em mencioná-lo (!) para contar a outra metade da história. Uma primeira constatação a que Carole adverte é que se precisa compreender que cidadania, trabalho e casamento são todas contratuais. Adverte, ainda, que a ótica da teoria do contrato como esta é apresentada, deturpa o contrato social e o do trabalho e ignora o casamento.<sup>280</sup>

---

<sup>280</sup> HAHN; MACHADO *apud* HAHN; SENNA, 2020, p. 265.

A sociedade civil patriarcal, que é criada pelo contrato original, autoriza o ir e vir dos homens entre o privado e o público, regendo ambos os espaços, onde o homem é o organizador e dominador da estrutura das relações sociais, econômicas e políticas, que são patriarcais, e às mulheres cabe o espaço oprimido, imobilizado e reduzido.

Pateman (1993) define a sujeição feminina a partir do argumento masculino de propriedade individual detida pelas pessoas, em que apenas os seres masculinos teriam a capacidade para estabelecer e participar de contratos, em que o mais importante seria o da posse da propriedade em suas pessoas, ou seja, apenas homens seriam indivíduos, e que consequentemente as mulheres, não sendo dotadas da capacidade de firmar contratos, não nasceriam livres e, portanto, não possuiriam a liberdade natural que é possuída pelos homens.

Analisar o controle sexual e reprodutivo dos corpos femininos auxilia no entendimento sobre a sociedade de classes e como a definição de classe também muda conforme o gênero observado, ou seja, é diferente para mulheres e homens. Lerner aponta que:

A apropriação da função sexual e reprodutiva das mulheres pelos homens ocorreu *antes* da formação da propriedade privada e da sociedade de classes. A transformação dessa capacidade em mercadoria, na verdade, está no alicerce da propriedade privada.<sup>281</sup>

Portanto, a dominação masculina sobre as mulheres é fundamental para a formação da sociedade de classes. Então, como aponta Carole Pateman nO *Contrato Sexual* (1993), o primeiro contrato social foi o contrato sexual, demonstrando que o primeiro pressupõe o último, e que a liberdade civil pressupõe o direito patriarcal. De Homero aos dias de hoje, o direito patriarcal impera. Como afirma Pateman: “[...] A metade perdida da história conta como uma forma caracteristicamente moderna de patriarcado se estabelece. A nova sociedade civil criada através do contrato original é uma ordem social patriarcal.”<sup>282</sup>

Pateman (1993) e Lerner (2019) apresentam argumentos que podem ser colocados em paralelo: a primeira aponta que o contrato original, o primeiro contrato estabelecido socialmente, é o contrato sexual; a segunda afirma que a primeira dominação de classe é a dominação dos homens sobre as mulheres de seu próprio grupo. Isto é, a construção civilizacional se apoia sobre uma sociedade que se alicerça na dominação masculina sobre as mulheres. Pateman continua:

---

<sup>281</sup> LERNER, 2019, p. 33.

<sup>282</sup> PATEMAN, Carole. **O contrato sexual**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993, p. 16.

O contrato social é uma história de liberdade; o contrato sexual é uma história de sujeição. O contrato original cria ambas, a liberdade e a dominação. A liberdade do homem e a sujeição da mulher derivam do contrato original [...] O pacto original é tanto um contrato sexual quanto social: é sexual no sentido de patriarcal [...] e também sexual no sentido do estabelecimento de um acesso sistemático dos homens aos corpos das mulheres. O contrato original cria o que chamarei, seguindo Adrienne Rich, de “lei do direito sexual masculino”. **O contrato está longe de se contrapor ao patriarcado; ele é o meio pelo qual se constitui o patriarcado moderno.**<sup>283</sup>

Deste modo, o processo de construção civilizacional, das relações sociais, tem no patriarcado a sua base, e segue a lógica patriarcal no decorrer da história. O contrato sexual autoriza os homens a exercerem poder sobre as mulheres e acessarem os corpos destas. Na *Odisseia*, vemos no Canto I Telêmaco exercendo seu poder sobre sua mãe<sup>284</sup>, assim como Penélope aguarda por vinte anos a volta de seu marido, sem poder para expulsar os pretendentes que querem casar com ela para se tornarem reis de Ítaca; também vê-se no Canto X, o contrato firmado entre Ulisses e Circe, e no Canto XII a relação de Ulisses com Calipso. Adorno e Horkheimer descrevem os contratos que Ulisses estabelece tanto com Circe, quanto com Penélope, demonstrando que há diferenças entre ambos e, enquanto Circe representa a prostituta, Penélope, a esposa. Esses acordos firmados entre o herói e as mulheres representam partes diferentes do mesmo contrato, demonstrando a relação entre os contratos sexuais estabelecidos e o contrato social.

Seguindo a lógica traçada por Pateman<sup>285</sup>, o patriarcado, antes da forma moderna do contrato, era paternal, mas se transformou em patriarcado fraternal no mundo moderno, portanto o patriarcado que conhecemos hoje é alicerçado na fraternidade masculina e na subordinação das mulheres pelos homens.

Em outras palavras, o patriarcado tem sua origem no direito conjugal do marido sobre a esposa, e posteriormente no poder paterno sobre as demais pessoas do grupo, principalmente mulheres, mas com o decorrer do tempo este poder masculino reservado ao marido e pai extrapola essa limitação e se torna um poder dos homens de modo geral. Pateman prossegue, afirmando que o contrato matrimonial faz parte fundamental do contrato original, mas que a história do contrato social é contada de forma a transformar o casamento em uma questão irrelevante politicamente, sendo relegada à esfera privada. A autora afirma que no sistema capitalista o contrato de trabalho, o contrato de prostituição e o contrato

---

<sup>283</sup> PATEMAN, 1993, pp. 16-17. (grifo meu).

<sup>284</sup> Este episódio será melhor abordado em tópico posterior neste mesmo capítulo.

<sup>285</sup> PATEMAN, *op. cit.*, p. 18.



matrimonial são os pilares do direito dos homens, portanto, a liberdade civil – que só é dada aos homens – é dependente do direito patriarcal.

Pensar a questão do contrato é fundamental, pois como descreve Pateman (1993), o contrato é um princípio de associação e primordial para as relações sociais, como nas relações entre marido e mulher, e entre capitalista e trabalhador. Duas relações de suma importância para o presente trabalho. A autora reitera que as mulheres foram excluídas da elaboração do contrato original pois este seria um ato racional, característica associada aos homens e discorre: “Somente os seres masculinos são dotados das capacidades e dos atributos necessários para participar dos contratos, dentre os quais o mais importante é a posse da propriedade em suas pessoas; quer dizer, somente os homens são ‘indivíduos’.”<sup>286</sup>

Essa individualidade masculina dialoga diretamente com a construção do Eu, observada nos capítulos 1 e 2 do presente trabalho. A mulher é definida a partir da sua ligação externa com o pai, marido e filhos, enquanto o homem é definido por si. Pateman reitera que:

A diferença sexual é uma diferença política; a diferença sexual é a diferença entre liberdade e sujeição. As mulheres não participam do contrato original através do qual os homens transformam sua liberdade natural na segurança da liberdade civil. As mulheres são o objeto do contrato. O contrato sexual é o meio pelo qual os homens transformam seu direito natural sobre as mulheres na segurança do direito patriarcal civil.<sup>287</sup>

Essa diferença sexual, que distingue liberdade e sujeição, segue estruturando as relações sociais contemporâneas e para que não haja ameaça da ordem estabelecida, as mulheres são oprimidas, restringidas e mediadas a partir da razão do homem, seus corpos são representações humanas da natureza e que devem ser controladas e superadas, o direito patriarcal deve controlar o desejo e as relações femininas, os homens são sempre os indivíduos que decidem e mandam.

O patriarcado vinculou a mulher à terra, ao marido e ao filho, de tal forma que ela não existe como ente a não ser que algum desses vínculos permaneça. Ela é nada se não for ligada a alguém, que só pode ser um homem. Ou, como diria Lerner, ela não é uma mulher respeitável se não possui esse vínculo. Monteiro aponta que a virgem é conduzida de um tutor a outro, que “o pai que a *dá*, ao marido que a *conduz*”<sup>288</sup>, de modo que:

---

<sup>286</sup> PATEMAN, 1993, p. 21.

<sup>287</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>288</sup> MONTEIRO, 1998, p. 54. (grifo da autora).

[...] numa civilização masculina como a da Grécia, a mulher preenchia com o casamento duas funções sociais. Em primeiro lugar, tinha a função de comércio entre famílias diferentes e aparecia como equivalente aos valores de circulação, como a riqueza móvel dos rebanhos. Em segundo lugar, permitia aos homens principiar uma progenitura e assegurar a sobrevivência de sua casa. O casamento era como uma lavragem, a mulher era o sulco e o homem, o lavrador, tendo como objetivo a procriação dos filhos.<sup>289</sup>

O contrato sexual, portanto, estabelece o lugar e a função das mulheres na sociedade, perpetuando a dominação masculina. A próxima seção explicará como se estabelecem as relações sociais entre homens e a função das mulheres nessas relações.

### 3.1.6 Tráfico de mulheres

A antropóloga Gayle Rubin escreveu, em 1975, o artigo “O tráfico de mulheres: notas sobre a “Economia Política” do Sexo”<sup>290</sup>, e inicia apontando para a importância de Claude Lévi-Strauss e Sigmund Freud para pensar a questão das mulheres e sua opressão e domesticação, mas frisando que estes autores devem ser lidos assim como Marx leu Ricardo e Smith, ou seja, é preciso lê-los com um olhar crítico sobre o tema, compreendendo que Lévi-Strauss e Freud auxiliam o pensamento sobre a opressão das mulheres e a formação dos indivíduos. A autora chama essa relação social de “sistema sexo-gênero”<sup>291</sup>, descrevendo como “[...] uma série de arranjos por meio dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, nos quais essas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas.”<sup>292</sup>

Esse sistema apresentado por Rubin é observado empiricamente nos sistemas de parentesco que criam categorias e estatutos, sem necessariamente uma ligação biológica, sendo uma ordem cultural sobre a reprodução, marcada pelo tabu do incesto e pela consequente troca de mulheres. Essa troca de mulheres entre os homens as insere na economia social como objeto, estabelecendo relações entre diferentes grupos a partir de sua

---

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>290</sup> RUBIN, Gayle. O tráfico de mulheres [1975]. **Políticas do sexo**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

<sup>291</sup> Interessante pontuar que Rubin utiliza do conceito de “sistema sexo/gênero” pois entende que o termo “patriarcado” condiz com o poder do pai ou do patriarca. A autora afirma que “[...] O patriarcado é uma forma específica de dominação masculina, e o uso do termo deveria ser reservado a autoridades e oficiais eclesiásticos, aos quais o termo se atribuiu inicialmente, ou a pastores nômades do tipo do Antigo Testamento, cujas estruturas políticas a palavra se mostra útil para descrever. Abraão era um Patriarca – um ancião cujo poder absoluto sobre as esposas, os filhos, os rebanhos e os dependentes constituía um dos aspectos da instituição da paternidade tal como definida no grupo em que vivia.”. RUBIN, 2017, p. 20. Apesar disso, neste trabalho o conceito de patriarcado se aproxima mais do apresentado por Gerda Lerner (2019) e Carole Pateman (1993), enquanto Gayle Rubin (2017) é utilizada para discutir a questão do sistema sexo/gênero e o tráfico de mulheres.

<sup>292</sup> *Ibid.*, p. 11.

participação como meio de troca. Rubin descreve o parentesco como fundamental para o processo civilizatório, que organiza a economia, a política, as cerimônias e as atividades sexuais.

As funções, responsabilidades e privilégios de uma pessoa para com outra são definidas de acordo com a presença ou ausência de uma relação mútua de parentesco. A troca de bens e serviços, a produção e a distribuição, a hostilidade e a solidariedade, os rituais e as cerimônias – tudo isso se dá dentro da estrutura organizacional do parentesco. A onipresença e a eficácia adaptativa do parentesco levaram muitos antropólogos a considerar a sua invenção, juntamente com a invenção da linguagem, como um desenvolvimento que marcou de forma decisiva a descontinuidade entre os hominídeos semi-humanos e os seres humanos (Sahlins 1960; Livingstone 1969, Lévi-Strauss [1947] 1984).<sup>293</sup>

A autora também aponta que Lévi-Strauss define o casamento como uma forma de troca de presentes, sendo a mulher o presente mais precioso, ou seja, no sistema de trocas a mulher já é considerada um tipo de mercadoria, uma dádiva que estabelece a reciprocidade e o parentesco entre dois homens, e através deles, dois grupos sociais, trazendo o poder junto com essa organização. Essa relação entre quem troca e quem é trocado estabelece uma diferença, um lugar do controle do poder entre o grupo que troca e o grupo que é trocado. Rubin expõe que as mulheres são o objeto das transações, sendo um veículo para a organização de uma parceria de troca entre os homens, distinguindo oferta e ofertado. Assim:

[...] é aos parceiros [...] que a troca recíproca confere o poder quase místico do laço social. Nas relações desse tipo de sistema, as mulheres não estão em condições de se dar conta dos benefícios de sua própria circulação. Na medida em que as relações estabelecem que os homens são aqueles que efetuam a troca de mulheres, eles é que são beneficiários do produto de tais trocas – a organização social.<sup>294</sup>

O tráfico de mulheres é, portanto, essa troca de objetos ao qual são as mulheres o objeto trocado, e não meras mercadorias, pois “[...] são negociadas como escravas, escravas e prostitutas, mas também simplesmente como mulheres. [...]”.<sup>295</sup> A “troca de mulheres” serve para descrever o sistema de parentesco que determina os direitos dos homens sobre as mulheres e que estas “[...] não possuem os mesmos direitos, nem sobre elas próprias, nem sobre seus parentes homens. Nesse sentido, a troca de mulheres é uma percepção profunda de um sistema no qual as mulheres não possuem plenos direitos sobre si mesmas.”<sup>296</sup>

---

<sup>293</sup> RUBIN, 2017, p. 21.

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 29.

Com a importância do princípio do parentesco, as relações que estabelecem o sexo e o gênero tem como consequência a subordinação das mulheres. As características estabelecidas para o sexo e para o gênero são impostas socialmente e articuladas através do parentesco que determina a organização da relação homem e mulher, heterossexual e de restrições ao corpo feminino, como viável economicamente para a manutenção do grupo social. Para cumprir tal objetivo, há a criação e a imposição de duas diferentes identidades de gênero, masculina e feminina, em que a masculina é a humana, universal, é a cultura, e a feminina a alteridade, o outro, o diferente, o rebaixado, a natureza. Essa diferenciação é organizada a partir das diferenças anatômicas, mas, ao contrário do que é argumentado, essa separação da identidade é para suprimir as semelhanças naturais, não para acentuá-las, de forma que essa diferença assegure o casamento.<sup>297</sup> A autora afirma que “[...] Do ponto de vista do sistema, é preferível que a sexualidade feminina corresponda ao desejo dos outros, e não que deseje e busque ser correspondida ativamente”.<sup>298</sup>

Seguindo a lógica argumentativa de Rubin – e também o que Adorno e Horkheimer articulam sobre a representação do protoburguês na *Odisseia* –, Ulisses é esse agente da troca, é ele sempre que recebe a mulher, e além disso é agente da troca econômica de modo geral, o detentor do poder econômico-social e que gere o tanto em seu reinado, quanto no trajeto de volta para casa após a Guerra de Tróia.

A autora busca na teoria freudiana sua função, como ela mesma afirma, de “teoria dos mecanismos de reprodução dos arranjos sexuais”<sup>299</sup>, documentando de forma aprofundada os efeitos da lógica de dominação masculina sobre as mulheres e como esse controle dos corpos, a criação e imposição de uma feminilidade normativa tem um custo alto para elas. A psicanálise estrutura um “[...] conjunto único de conceitos para a compreensão dos homens, das mulheres e da sexualidade. [...] E o mais importante é que a psicanálise oferece uma descrição dos mecanismos pelos quais os sexos são divididos e modificados [...]”.<sup>300</sup>

Há aqui uma convergência entre Rubin, Adorno e Horkheimer na compreensão e articulação da teoria psicanalítica freudiana para pensar o processo de construção da racionalidade ocidental e de sua forma violenta, opressora e instrumental, apontando para o

---

<sup>297</sup> Interessante pontuar que Rubin acredita que anterior ao tabu do incesto, há o tabu da homossexualidade, pois esta seria economicamente inviável e a divisão sexual do trabalho pressuporia uma heterossexualidade compulsória para a manutenção dessa viabilidade econômica. Portanto, a lógica de opressão sobre mulheres e homossexuais seria produto do mesmo processo de controle dos corpos, de forma que não aprofundarei a questão da homossexualidade pois considerarei a heterossexualidade compulsória em paralelo à opressão das mulheres.

<sup>298</sup> RUBIN, 2017, p. 34.

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>300</sup> *Ibid.*

papel central da dominação masculina na lógica social imposta que se perpetua até os dias atuais.

A psicanálise explica de maneira contundente essa forma de construção e controle do gênero e “[...] o limite entre o campo biológico e social, que encontra expressão na família, é o terreno mapeado pela psicanálise, o terreno em que a diferença sexual se origina”.<sup>301</sup> Em vista disso, a trajetória de Ulisses de volta para Ítaca também é para que sua família volte a se estabelecer, numa relação heterossexual normativa e sem lacunas, uma continuidade do processo civilizatório que marca esse limite entre os campos biológico e social que Mitchell descreve.<sup>302</sup>

Rubin demonstra, recorrendo a Freud, que a feminilidade não seria um reflexo biológico, o feminino seria adquirido e construído conforme a lógica de determinado grupo social – aqui este grupo social é o povo grego e sua influência na construção da racionalidade ocidental. Essa influência social interfere diretamente no desenvolvimento psíquico e, conseqüentemente, na forma de sexualidade adulta. A autora então afirma que “[...] Freud tratava, na verdade, da linguagem e dos significados culturais impostos à anatomia.”<sup>303</sup> e que “Lacan sugere que a psicanálise é o estudo dos vestígios deixados no psiquismo dos indivíduos como resultado de seu enquadramento nos sistemas de parentesco”.<sup>304</sup> Não tratarei de Lacan neste trabalho, mas é importante demarcar essa questão do enquadramento e, por isso, Lacan aparecerá a partir dos argumentos de Rubin.

Tanto Lacan quanto Rubin articulam Lévi-Strauss e Freud, pois o primeiro pensa a linguagem e as leis sociais, enquanto o segundo pensa o inconsciente, mas ambos caminham na mesma direção. A autora sintetiza essa relação da seguinte forma: “O parentesco é a culturalização da sexualidade biológica no nível da sociedade; a psicanálise descreve a transformação da sexualidade biológica dos indivíduos pelo processo de enculturação”.<sup>305</sup>

A autora, então, relaciona o dispositivo sexual desenvolvido através do complexo de Édipo<sup>306</sup> com o dispositivo laboral, apresentado por E. P. Thompson, através das mudanças que ocorreram na personalidade dos camponeses e artesãos para se transformarem em operários. Neste mesmo caminho, Silvia Federici, em *O Calibã e a Bruxa* (2017), discorre sobre essa necessidade de controle e disciplinamento dos corpos, principalmente das

<sup>301</sup> MITCHELL *apud* RUBIN, 2017, p. 36.

<sup>302</sup> MITCHELL *apud* RUBIN, 2017, p. 36.

<sup>303</sup> RUBIN, 2017, p. 39.

<sup>304</sup> *Ibid.*

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>306</sup> Complexo apresentado por Freud, na obra *Totem e tabu* de 1913, baseado no mito de Édipo em que este mata o pai e casa com a mãe, o Complexo de Édipo, então, é a fase infantil em que o filho desenvolve atração pela mãe e rivalidade pelo pai.

mulheres, para que as rebeliões dos trabalhadores fossem sufocadas, a fim de desenvolver o capitalismo como forma de contrarrevolução, assunto que será melhor abordado em tópico posterior. Mas, como Rubin sugere, mesmo os desvios da norma ainda se moldam a partir das possibilidades disponíveis histórica e socialmente.

O dispositivo sexual, portanto, é representado simbolicamente pelo falo, que a partir da sua posse ou da falta dele se define quem é não-castrado – ou quem é agente da troca – e quem é castrado – ou quem é o objeto da troca. Ou seja, quem os possui, homens heterossexuais cisgênero, possuem o símbolo fundamental da dominação, definindo quem o detém e transmitindo para outros homens heterossexuais, mas que tem na mulher o meio de transmissão. Em outras palavras, a mulher faz parte do sistema de trocas, porém nunca como detentora do poder (falo), mas sempre como forma de transmissão deste poder. Rubin afirma que esse poder é transmitido de um homem a outro através da mulher, as relações de parentesco são definidas pela mulher que se encontra entre eles e que as mulheres são definidas como estúpidas e profanas para serem incapazes de possuir esse poder que é transferido através dela.

Isto significa que a culturalização da sexualidade biológica é estabelecida de forma a contribuir para a manutenção da dominação masculina e que a linguagem também se constrói de forma a definir os papéis de gênero, seus direitos e suas possibilidades dentro do grupo social em que se estabeleceram. O argumento de Rubin converge com o que Pateman descreve sobre o contrato social original, que depende da lógica do parentesco, a partir do tabu do incesto, e da troca de mulheres para se constituir. E a autora afirma que a feminilidade é uma construção social brutal psiquicamente que “[...] deixa nas mulheres um imenso ressentimento contra a supressão a que foram submetidas. Também pode-se argumentar que as mulheres têm poucos meios para tomar consciência desse ressentimento e expressá-lo.”<sup>307</sup>

A criação da feminilidade e a falta de meios para se conscientizar da lógica de dominação masculina faz parte do que Gerda Lerner descreve em relação ao sistema de símbolos patriarcal, que é criado, dominado e desenvolvido pelos homens, e que acaba sendo perpetuado também por mulheres. Desde a infância é estabelecido o papel do possuidor do falo e do castrado, havendo uma relação de masoquismo da menina que deseja ser castrada para ter o amor do pai, caracterizando assim a domesticação das mulheres. Freud auxilia na

---

<sup>307</sup> RUBIN, 2017, p. 48.

percepção de como é formada essa estrutura que oprime sexualmente as mulheres (e outras formas de se portar que não sejam economicamente viáveis). Rubin declara que,

Se a minha leitura de Freud e Lévi-Strauss estiver correta, ela sugere que o movimento feminista deve tentar resolver a crise edípica da cultura reorganizando o domínio do sexo e do gênero de modo que cada experiência edípica individual seja menos destrutiva. É difícil imaginar as dimensões de uma tarefa assim.<sup>308</sup>

Em paralelo com a citação de Rubin, argumento que se minha leitura de Adorno e Horkheimer estiver correta, ela sugere que o movimento feminista deve tentar resolver a crise ulissiana da cultura, reorganizando o domínio sobre si, sobre os outros e sobre a natureza de modo que cada experiência ulissiana individual seja menos destrutiva.

O sistema de parentesco, então, é parte fundamental da manutenção da lógica social estabelecida há milênios e que continua a ser a norma das relações sociais e, segundo Rubin, é nesse ponto que o feminismo deve focar, para uma transformação revolucionária nesse sistema, pois o sistema sexo/gênero como forma historicamente estabelecida é passível de mudança, ou seja, há a necessidade de mudança na forma de socialização das crianças e dos jovens, assim como dos adultos e deve ser “reorganizado por meio da ação política”.<sup>309</sup>

A autora sugere pensar a questão do sistema sexo/gênero através de uma análise marxista, afirmando que

A autora sugere pensar a questão do sistema sexo/gênero através de uma análise marxista, afirmando que: “[...] os sistemas de sexo / gênero não são emanções a-históricas da mente humana; são produtos da ação humana historicamente situada”<sup>310</sup>. Fazer uma análise da troca sexual como Marx pensa o dinheiro e a mercadoria em *O capital* auxiliaria a compreender a importância fundamental do sistema sexo/gênero para a economia e para a política, já que “o parentesco e o casamento são sempre parte de sistemas sociais totais, e estão sempre ligados a arranjos econômicos e políticos.”<sup>311</sup> Em outras palavras, tudo deve ser levado em consideração e, segundo Rubin, “É igualmente importante dizer que as análises políticas e econômicas são incompletas se não se levarem em conta as mulheres, o casamento e a sexualidade.”<sup>312</sup>

No próximo tópico discutirei as personagens da *Odisseia*, articulando a partir do Excurso I os conceitos trabalhados acima.

---

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>309</sup> RUBIN, 2017, p. 55.

<sup>310</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>311</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 61.

### 3.2 Mitologia, esclarecimento e patriarcado: as personagens femininas da *Odisseia* e a construção do imaginário coletivo de opressão

A seguir apresentarei mais detalhadamente sobre algumas das personagens femininas da *Odisseia* para exemplificar a questão da subalternização do feminino e dos conceitos elaborados anteriormente como o tráfico de mulheres, o contrato sexual, o patriarcado, entre outros, articulados ao texto do Excurso I trabalhado acima.

#### 3.2.1 Penélope

A rainha de Ítaca, filha de Icário, esposa de Ulisses, mãe de Telêmaco. A primeira descrição de Penélope na *Odisseia* aparece no verso 329 do Canto I: “a filha de Icário, a sensata Penélope”. Chorosa, Penélope surge para pedir que o aedo cante outra canção, uma que não seja sobre algo que a lembre do marido. Imediatamente Telêmaco a responde:

Minha mãe, por que razão levas a mal que o fiel aedo / nos deleite de acordo com a sua inspiração / Não são / culpados os aedos, mas Zeus: aos homens que por seu pão / trabalham estabeleceu o destino que entendeu. / Não é justo levarmos a mal que ele cante a desgraça dos Dânaos.

Pois os homens apreciam de preferência o canto / que lhes pareça soar mais recente aos ouvidos. / Que o teu espírito e o teu coração ousem ouvir. / Não foi só Ulisses que perdeu o dia do retorno / em Troia; também pereceram muitos outros. / Agora volta para os teus aposentos e presta atenção / aos teus labores, ao tear e à roca; e ordena às tuas servas / que façam os seus trabalhos. Pois falar é aos homens / que compete, a mim sobretudo: sou eu quem manda nesta casa.<sup>313</sup>

Telêmaco demonstra que, na ausência do pai, o “homem da casa” é ele e a ele compete falar, pois como afirma, a fala pertence aos homens.

No Canto II, os pretendentes descobrem o ardil da astuciosa Penélope, a mortalha que tece de dia para Laertes e desfaz a noite. Penélope avisa aos pretendentes que escolherá o novo marido quando terminar de tecer, pois seria mal vista pelas mulheres de Ítaca caso não fizesse a mortalha, de forma que os pretendentes consentiram com a espera. Porém, depois de quase quatro anos,

[...] “uma das mulheres, que tudo sabia, contou-nos o sucedido, / e a encontramos a desfazer a trama maravilhosa. / De maneira que a terminou, obrigada, contra sua

<sup>313</sup> *Canto XIII*, HOMERO, 2019, p. 130, Versos 346-359.



vontade. / A ti dão os pretendentes a seguinte resposta, para que saibas / em teu coração, e saibam todos os Aqueus: / manda embora a tua mãe e ordena-lhe que case / com quem o pai quiser e de quem ela própria gostar. / Mas se ela continuar mais tempo a provocar os filhos dos Aqueus, / pensando no seu espírito tudo o que Atena lhe concedeu — / o conhecimento de belos labores, bom senso e astúcias / como nunca se ouviu falar em mulheres antigas, entre aquelas / que foram outrora dos Aqueus as mulheres de belas tranças. / Tiro, Alcmena e Micena da bela coroa; / destas nenhuma pensava de modo semelhante a Penélope. / Mas nisto não pensou ela de modo acertado. / Haverá sempre quem te devore os meios de subsistência e os haveres / enquanto ela continuar a pensar as coisas que no peito os deuses lhe colocaram. Grande é a fama que para ela alcançará; / porém a ti só traz pena pela perda dos teus muitos haveres. / Nós é que não iremos para as nossas terras, nem para outro lugar, / até que ela despose aquele dentro os Aqueus que lhe agradar.”<sup>314</sup>

E Telêmaco responde: “Antino, como poderei lançar para fora de casa / aquela que me deu à luz e me criou, estando alhures o meu pai, / vivo ou morto? Seria terrível para mim parar um avultado preço / a Icário, se de minha vontade mandasse embora a minha mãe.”<sup>315</sup>

O impedimento de Telêmaco sobre devolver sua mãe a seu avô não é uma questão de respeito à pessoa de sua mãe, mas o preço que teria de pagar a Icário e os males que sofreria nas mãos deste, dos deuses e das Erínias.

As características de Penélope descritas pelo pretendente são que ela é astuciosa e diferente das mulheres antigas, Tiro, Alcmena e Micena. Margaret Atwood, em *A odisséia de Penélope* (2015), pontua que Penélope era filha de uma náiade, que é uma ninfa de água doce. Então, assim como Circe e Calipso, Penélope é ligada à água, elemento que tem como característica as profundezas da mente e do espírito, a volatilidade, e que se relaciona com o inconsciente e a intuição. Um elemento descrito como feminino. Mas diferente das “mulheres antigas”, Penélope tem uma astúcia que a deixa enganar os pretendentes por anos, até ser traída por uma das escravas – o que descreve a rivalidade e a falsidade femininas, ditas como características das mulheres.

Mas, ainda que astuciosa, Penélope segue sendo a esposa que aguarda vinte anos pelo regresso do marido, com um filho pequeno e um reino para administrar. A esposa se torna aquela intermediária do poder da qual descreve Gayle Rubin (2017), que aguarda a volta do verdadeiro responsável, ou o filho crescer para que tome posse.

Para agravar a situação, Penélope tem que lidar com homens que invadem sua casa e lá ficam para desposá-la. Ela novamente é a intermediária, porque querem se casar com ela para governar Ítaca.

No Canto XXI, Telêmaco, exatamente como no Canto I, ordena que sua mãe se recolha a seus aposentos: “[...] Agora volta para os teus aposentos e presta atenção / aos teus

<sup>314</sup> *Canto II*, HOMERO, 2019, pp. 137-138, versos 87-128.

<sup>315</sup> *Ibid.*, pp. 138-139, versos 130-133.

lavors, ao tear e à roca; e ordena às tuas servas / que diz respeito, a mim sobretudo: sou eu quem manda nesta casa.<sup>316</sup>

Já no Canto XXIII, Euricleia, a serva anciã, acorda Penélope e a avisa sobre a chegada de Ulisses, porém a esposa acha que a escrava enlouqueceu e fica desconfiada sobre a presença do marido, sem acreditar que este pudesse à casa regressar. Novamente Telêmaco a repreende:

Minha mãe, mãe terrível, dura de coração! / Por que te manténs distante do meu pai, e não te sentas / ao lado dele, para lhe falares e dirigires todas as perguntas? / Nenhuma outra mulher se manteria afastada com tal dureza / do marido que, tendo padecido tantos sofrimentos, / regressa no vigésimo ano à terra pátria. / Mas o teu coração sempre foi mais duro que uma pedra.<sup>317</sup>

Ulisses também a censura:

Mulher incompreensível, mais do que a qualquer outra mulher / foi a ti que deram um coração inflexível os que no Olimpo habitam. / Nenhuma outra mulher se manteria afastada com tal dureza / do marido que, tendo padecido tantos sofrimentos, / regressa no vigésimo ano à terra pátria. / Agora, ó ama, faz-me uma cama, para que me deite. / Na verdade o coração dela é feito de ferro.<sup>318</sup>

Penélope responde com um ardil para pôr Ulisses à prova:

Homem incompreensível, não sou orgulhosa nem te desdenho. / Também não me espanto, pois lembro-me bem como eras / quando partiste de Ítaca na tua nau de longos remos. / Vai lá, ó Euricleia, e faz-lhe a cama robusta, / fora do quarto bem construído, que ele próprio fez. / Depois de teres tirado para fora a robusta cabeceira, / põe cobertores, velos e mantas resplandcentes.<sup>319</sup>

O herói se indigna pela mudança de lugar da cama, pois havia talhado ele mesmo em uma árvore oliveira, sendo quase impossível de ser tirada do lugar, assim, percebendo ser mesmo Ulisses, a rainha finalmente vai a seu encontro abraçá-lo. Já nos versos 218 a 224, Penélope acusa Helena de ter sido a responsável pelos vinte anos de ausência do marido, um claro recado sobre a postura de sua prima e a lembrança de que Penélope, diferente de Helena, manteve-se fiel ao marido e é descrita no verso 232 como sensata e fiel, e também nos versos 361-365, quando Ulisses ordena que sua esposa fique em seus aposentos por conta da morte dos pretendentes, pois ela é sensata.

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 489, versos 350-353.

<sup>317</sup> *Canto XXIII*, HOMERO, 2019, p. 514, versos 97-103.

<sup>318</sup> *Ibid.*, pp. 516-517, versos 166-172.

<sup>319</sup> *Ibid.*, p. 517, versos 174-180.

Em relação à conversa entre Ulisses e Penélope sobre o ocorrido nos vinte anos de separação, Pura Hernández afirma que a descrição de Penélope sobre os acontecimentos na ausência do marido duram poucos versos e falam dos pretendentes, enquanto a descrição de Ulisses sobre sua errância é bem mais detalhada e conta suas aventuras. Ambos são similares intelectualmente, mas a autora também afirma que, diferente de Ulisses, Penélope não narra sua história em público, pois este papel não é permitido para as mulheres. Ela é descrita como virtuosa e prudente, e Hernández a autora a descreve como espectadora e não como narradora dos fatos.

Hernández traz para discussão um interessante apontamento: conforme debate já antigo, considera-se que a *Iliada* seria uma narrativa para homens, enquanto a *Odisseia* seria para mulheres, ou pelo menos para ambos os sexos. A autora não concorda necessariamente com essa afirmação, mas traz para este trabalho algumas questões curiosas: primeiro porque a *Iliada* narra uma guerra, tema muito relacionado ao masculino; segundo, porque a *Odisseia* traz muitas personagens femininas, e tem na Penélope a imagem da mulher virtuosa e sensata, imagem que deve ser replicada pelas demais mulheres, ao contrário das características das outras, Circe, Calipso, Sereias, etc; terceiro, fazendo um paralelo com a *DE*, porque Adorno e Horkheimer afirmam que a *Odisseia* já traz características de um romance, com um final um tanto quanto “e viveram felizes para sempre”, formato tão conhecido dos contos de fadas que replicam papéis de gênero heteronormativos, brancos e ocidentais.

Outro interessante apontamento de Hernández é em relação ao artil de Penélope para desfazer a tessitura da mortalha de Laerte como forma de evitar o progresso do tempo, ao contrário de Ulisses que, como figura da cultura, almeja o futuro, pois nele está em casa. Esse controle de Penélope sobre o tempo pode ser lido como a inevitabilidade do destino, a repetição do passado como ferramenta de controle da situação por parte da figura feminina.

Uma questão importante a ser destacada é como a ausência de Ulisses, o homem da casa, fez com que outros homens, ditos pretendentes, se sentissem no direito de ocupar a casa de Penélope, enquanto esta, por conta da ausência do marido, tem seu espaço restrito. A autora demonstra que o canto XXIV é:

[...] uma extraordinária reafirmação da sociedade patriarcal, a situação normal em Ítaca, reinstalada com a volta de Ulisses para casa. Nessa sociedade, a pobre Penélope não tem mais um papel importante. Ela desaparece no Canto 24, assim como ela desaparecerá no mundo que se segue após o fim da *Odisseia*. (tradução nossa).<sup>320</sup>

<sup>320</sup> **Do original:** “[...] This is an extraordinary reaffirmation of the patriarchal society, the normal situation in Ithaca, reinstalled with Odysseus’ homecoming. In this society poor Penelope no longer has an important role.

A relação entre Ulisses e Penélope, então, ilustra muito bem o exemplo de relação monogâmica que deve ser seguido – pelas mulheres – para que a sociedade patriarcal siga triunfando. A seguir, dissertarei sobre Circe, a outra parte do contrato.

### 3.2.2 Circe

O episódio em que Ulisses se encontra com Circe é narrado no Canto X, parte da descrição em primeira pessoa que o herói errante narra para os Feácios.

Ulisses conta sobre a chegada dos companheiros no palácio da deusa:

Numa clareira do bosque encontraram o palácio de Circe, / de pedra polida, num local de bela vista. / Em redor estavam lobos da montanha e leões, / que ela enfeitiçar com drogas malévolas. / Porém os animais não atacaram os homens, mas puseram-se / de pé, dando as boas-vindas, as longas caudas abanando. / Tal como quando cães saltam em torno do dono quando / chega ao festim, porque sempre lhes dá guloseimas — / assim saltavam em torno dos homens lobos de fortes garras / e leões; e eles aterrorizaram-se, vendo as feras temíveis.<sup>321</sup>

Como apontam Adorno e Horkheimer, os lobos e leões devem representar homens enfeitiçados pelas drogas malévolas da deusa, homens estes que originaram de povos primitivos e, por isso, são transformados em feras temíveis.

No verso 220, Circe começa a ter suas características femininas descritas: “Estancaram à porta da deusa de belas tranças, / e ouviram de dentro Circe a cantar com voz melodiosa, / enquanto se dedicava à trama imperecível da sua tecelagem, / sutil, graciosa e brilhante, como são as tapeçarias das deusas”.<sup>322</sup>

Os companheiros então chamam por ela a partir do verso 230 a encontram:

Ela saiu logo, abrindo as portas resplandcentes, / e convidou-os a entrar; e eles, inscientes, entraram todos. / Só Euríloco ficou para trás, desconfiando de algum logro. / Circe sentou-os em assentos e cadeiras / e serviu-lhes queijo, cevada e pálido mel / com vinho de Pramno, mas misturou na comida / drogas terríveis, para que se esquecessem da pátria.<sup>323</sup>

Adorno e Horkheimer descrevem a história de Circe como representante da fase mágica e dizem:

---

She disappears from Book 24 as she will in the world that follows after the end of the *Odyssey*. [...]”. HERNÁNDEZ, Pura N. Penelope’s absent song. **Phoenix**, v. 62, n. 1 / 2, pp. 39-62, 2008, p. 60.

<sup>321</sup> *Canto X*, HOMERO, 2019, p. 284, versos 210-219.

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 284, versos 220-223.

<sup>323</sup> *Ibid.*, pp. 284-285, versos 230-236.

A magia desintegra o eu que volta a cair em seu poder e assim se vê rebaixado a uma espécie biológica mais antiga. Mas a força dessa dissolução é, mais uma vez, a do esquecimento. Ela se apodera ao mesmo tempo da ordem fixa do tempo e da vontade fixa do sujeito que se orienta por essa ordem. Circe induz sedutoramente os homens a se abandonarem à pulsão instintiva [...] <sup>324</sup>

Esse esquecimento da pátria é a representação da entrega ao presente e ao instinto, é a falta de perspectiva de futuro e da falta de cultura. Ulisses segue descrevendo o ocorrido:

Depois que lhes deu a poção e eles a beberam, / bateu-lhes com a vara, para logo os encurralar nas pocilgas. / Eles tinham cabeças, voz, cerdas e aspecto de porcos, / mas o seu espírito não mudou: permaneceu como era. / E choravam, encurralados, enquanto Circe lhes lançava / bolotas, sementes e o fruto do cerejeira para comerem, / coisas de que se alimentam os porcos que dormem no chão. <sup>325</sup>

Como os autores da *DE* afirmam, a transformação dos homens mais civilizados em porcos é uma referência a semelhança entre esses animais, já domesticados – e considerados impuros –, e os humanos <sup>326</sup>. Gagnebin (1997) percebe nessa entrega imediata dos companheiros à Circe, e na sua transformação em porcos, como uma regressão arcaica ao desejo, ao prazer sem mediação e, não por acaso, essa entrega à fase mágica seja a uma figura feminina.

No episódio em questão, Euríloco vai ao encontro de Ulisses para avisá-lo do terrível acontecido, então Ulisses vai ao resgate dos companheiros e, no caminho, Hermes surge para auxiliá-lo. Nos versos 286-301, ele fala:

[...] eu te libertarei das desgraças. Salvar-te-ei. / Leva esta droga potente para o palácio de Circe: / afastará da tua cabeça o dia da desgraça. / Vou contar-te agora todos os dolos mortíferos de Circe. / Irá preparar para ti uma poção e porá drogas na

<sup>324</sup> ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 64.

<sup>325</sup> *Canto X*, HOMERO, 2019, p. 285, versos 237-243.

<sup>326</sup> Adorno e Horkheimer trazem no Excurso I a questão da transformação dos homens em porcos: “[...] todas as civilizações posteriores preferiram qualificar de porcos aqueles cujo instinto buscava um prazer diverso daquele que a sociedade sanciona para seus fins. Magia e contramagia estão ligadas, na metamorfose dos companheiros de Ulisses, a ervas e ao vinho; à embriaguez e ao despertar, ao olfato como o sentido cada vez mais reprimido e recalcado e que mais próximo está tanto do sexo quanto da lembrança dos tempos primitivos. [...]”; Já nos Elementos do Anti-Semitismo (2006, p. 152) trazem novamente a questão do olfato para a discussão: “[...] De todos os sentidos, o ato de cheirar – que se deixa atrair sem objetualizar – é o testemunho mais evidente da ânsia de se perder no outro e com ele se identificar. Por isso o cheiro, tanto como percepção quanto como percebido (ambos se identificam no ato), é mais expressivo que os outros sentidos. Ao ver, a gente permanece quem a gente é, ao cheirar, a gente se deixa absorver. É por isso que a civilização considera o cheiro como uma ignomínia, como sinal das camadas sociais mais baixas, das raças inferiores e dos animais abjetos. Ao civilizado só se permite o abandono a semelhante prazer quando o interdito é suspenso por uma racionalização a serviço de fins real ou aparentemente práticos. [...]”. ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 65.

comida: / mas não será capaz de te enfeitiçar, pois a droga / que te darei não o permitirá.<sup>327</sup>

Curioso perceber que o deus da comunicação menciona os “dolos mortíferos” de Circe, porém a deusa não os mata, apenas os transforma em animais. Penso que neste ponto o esquecimento da pátria e a volta ao estado animalesco de fungar o chão são correspondentes à morte em vida. O fim da comunicação para Hermes é o fim da vida, sendo o lugar que a linguagem ocupa parte fundamental da continuidade da memória humana e, portanto, da vida. Circe, então, seria a responsável pelo retrocesso humano ao primitivo, e Ulisses, como o representante da cultura, não pode permitir que isso aconteça.

Hermes continua:

[...] quando Circe tentar conduzir-te com a sua vara comprida, / desembainha a espada de junto da tua coxa e lança-te / contra Circe, como se a quisesses matar. / Ela ficará cheia de medo e oferecer-te-á a sua cama. / Da tua parte, não recuses a cama da deusa, / para que ela te solte os companheiros e trate bem de ti. / Mas ordena-lhe que jure o grande juramento dos deuses: / que não preparará para ti qualquer outro sofrimento, / não vá ela tirar-te coragem e virilidade quando estiveres nu.<sup>328</sup>

A espada desembainhada do herói é a representação da dominação masculina, e seu ato de quase matar Circe é esse direito do homem sobre a vida e a morte da mulher. Assim, ele lhe impõe medo através da força física, parte fundamental do estabelecimento das relações de gênero patriarcais. E o oferecimento da cama e o juramento dos deuses constituem o estabelecimento do contrato sexual.

O que foi descrito por Hermes acontece: Circe prepara uma poção misturada com uma droga para que Ulisses bebesse, o herói bebe, mas não é enfeitiçado, bate com a vara e o manda para a pocilga, Ulisses então desembainha a espada e se lança à feiticeira, como se a quisesse matar, ela então se joga em seus pés e profere:

Estou espantada por teres bebido a poção sem ficares enfeitiçado. / Nenhum homem jamais resistiu a esta droga depois que a bebesse / e que ela lhe passasse a barreira dos dentes. / Mas a tua mente não pode ser enfeitiçada. / És na verdade o astuto Ulisses, que sempre me disse / aportar aqui um dia o Matador de Argos, da vara dourada, / regressando de Troia na sua escura nau veloz. / Mas repõe a tua espada, pois iremos agora / para a nossa cama, para que nos unamos em amor e possamos confiar um no outro.’

<sup>327</sup> *Canto X*, HOMERO, *op. cit.*, p. 286, versos 286-292.

<sup>328</sup> *Canto X*, HOMERO, 2019, p. 287, versos 293-301.

[...] Fica sabendo que não subirei para a tua cama, / a não ser que tu, ó deusa, ouses jurar um grande juramento: / que não prepararás para mim próprio outro mau sofrimento.’

Assim falei; e ela jurou logo, como lhe ordenara. / E depois que jurou e pôs termo ao juramento, / foi então que subi para a cama lindíssima de Circe.<sup>329</sup>

Ulisses *ordena* a deusa a jurar o grande juramento dos deuses. A. e H. comentam:

É como se a hetaira encantadora repetisse no ritual a que submete os homens o ritual ao qual ela própria é o tempo todo submetida pela sociedade patriarcal. Igual a ela, as mulheres se inclinam, sob a pressão da civilização, a adotar o juízo civilizatório sobre a mulher e a difamar o sexo. No debate do esclarecimento e do mito, cujos vestígios a epopéia ainda conserva, a poderosa sedutora já se mostra fraca, obsoleta, vulnerável, e precisa dos animais submissos por escolta. Como representante da natureza, a mulher tornou-se na sociedade burguesa a imagem enigmática da sedução irresistível e da impotência. Ela espelha assim para a dominação a vã mentira que substitui a reconciliação pela subjugação da natureza.

O casamento é a via média que a sociedade segue para se acomodar a isso: a mulher continua a ser impotente na medida em que o poder só lhe é concedido pela mediação do homem. Isso já está, até certo ponto, delineado na *Odisséia* com a derrota da deusa hetaira, enquanto o casamento plenamente configurado com Penélope, literariamente mais recente, representa um estágio posterior da objetividade da instituição patriarcal.<sup>330</sup>

Gagnebin (1997) demonstra que essa luta de Ulisses contra Circe antes de dominá-la representa a formação das relações entre os sexos. Além disso, a autora aponta para o que Adorno e Horkheimer descrevem em relação a essa formação do sujeito, pois o preço da constituição da autonomia é muito alto:

Ele poderia ser descrito com a transformação da mimesis originária, prazerosa e ameaçadora ao mesmo tempo, numa mimesis perversa que reproduz na insensibilidade do enrijecimento do sujeito, a dureza do processo pelo qual teve que passar para se adaptar ao mundo real e diríamos com Freud, deixar de ser criança para se tornar adulto. Essa segunda mimesis se constrói sobre o recalque à primeira: ela caracteriza o sujeito que conseguiu resistir à tentação da repressão mas que perdeu, nessa luta tão necessária quanto fatal, a plasticidade e a exuberância da vida originária, quando não perdeu a vida tout *court*.<sup>331</sup>

Aquilo que Adorno e Horkheimer descrevem como “a mimese do que está morto”, essa necessidade do controle, da superação da magia para a constituição do sujeito autônomo.

<sup>329</sup> *Ibid.*, pp. 287-288, versos 311-323/326-335/342-347.

<sup>330</sup> ADORNO; HORKHEIMER, 2006, pp. 65-66.

<sup>331</sup> GAGNEBIN, 1997, p. 89.

Pois, como demonstra Oliveira, “A magia figurada por Circe provoca a desintegração do eu e a regressão do sujeito a uma condição biológica primária.”<sup>332</sup>

Descrever Circe ajuda a compreensão sobre esse papel da feiticeira na regressão à fase mágica. No livro *Circe*, de Madeline Miller (2018), escrito em primeira pessoa, Circe descreve que a “[...] palavra, *ninfa*, marcava a extensão e a amplitude de nosso futuro. Em nossa língua, significa não apenas deusa, mas também *noiva*.”<sup>333</sup>

A deusa é designada como ninfa, assim como sua mãe, Perse, filha do Oceano, e que se relacionou com o Sol – Hélio, ou Hipérion – e gerou Circe. A ninfa fala sobre seu pai e seu avô: “Ambos eram titãs, e preferiam a companhia um do outros aos guinchos daqueles novos deuses no Olimpo, que não tinham visto a criação do mundo”.<sup>334</sup> Isso reflete a ligação com um estado anterior, mais primitivo, em que Circe se encontra e que explica sua relação com a magia e com a transformação dos homens em animais.

Oliveira aponta que:

Como outras figuras femininas da *Odisséia*, Circe aparece sob o signo da ambigüidade: filha do deus Hélio e neta de Oceano, ela se revela ora como insidiosa corruptora, ora como benéfica conselheira. Nela, os elementos do fogo e da água não se dissociam em favor do predomínio de uma força elementar superior e unitária. De igual modo, a sua figura ambígua de mulher acolhedora e prostituta dissoluta perturba a organização hierarquizada dos sexos. A mistura dos elementos – fogo e água – e a indefinição de uma ordem hierárquica – matriarcal ou patriarcal – distinguem o caráter promiscuo e hetáirico da felicidade indivisa ligada à dissolução e ao esquecimento, à sensualidade e à animalidade, felicidade prometida pela divina Circe [...].<sup>335</sup>

O mundo mágico de Circe seria esse retorno ao mundo primitivo, a um estágio anterior que se preocupa em satisfazer o prazer para alcançar a felicidade, que tem nas drogas o encantamento e a embriaguez. A contramagia é o antídoto iluminista, que desperta para o desencantamento do poder mágico. Oliveira continua:

É a mulher, por sua vez, sob a figura da hetaira, que conduz os homens a essa queda na condição de animal. Como representante dos apelos da natureza, já que ao seu corpo obediente a ciclos está vinculada a função procriativa, a mulher deve sujeitar-se, na mesma medida que a natureza deve ser subjugada segundo os ditames da razão autoconservadora. O casamento e a prostituição, como sua face complementar, constituem os meios civilizatórios de ordenação da função da mulher e também de sua submissão numa sociedade patriarcal.<sup>336</sup>

<sup>332</sup> OLIVEIRA, 2008, p. 174.

<sup>333</sup> MILLER, Madeline. **Circe: Feiticeira. Bruxa. Entre o castigo dos deuses e o amor dos homens**. São Paulo: Planeta, 2019, p. 7.

<sup>334</sup> MILLER, 2019, p. 7.

<sup>335</sup> OLIVEIRA, 2008, p. 174.

<sup>336</sup> *Ibid.*, p. 176.



Casamento e prostituição são naturalizados como lugares ocupados pelas mulheres – a sensata e a fiel, ou a feiticeira hetaira, a função social da mulher é seu corpo, para satisfazer o prazer masculino, ou para a reprodução, fora isso é uma sedução que irá prejudicar o trajeto do sujeito para a razão. Oliveira afirma que:

Com a instituição da ordem familiar patriarcal, a meretriz e a esposa aparecem como figuras complementares e intercambiáveis da “auto-alienação da mulher” (ibid.): enquanto a esposa encena o prazer advindo da ordem fixa da vida e da propriedade, a prostituta, “sua secreta aliada”, apropria-se do que excede os direitos de posse da esposa, reconduzindo o prazer erótico à esfera da troca contratual.<sup>337</sup>

Após o domínio de Ulisses sobre Circe, impotente, a deusa se torna sua conselheira e adverte o herói sobre os perigos das Sereias, as potências da dissolução, e o instrui para que este consiga vencer as criaturas.

### 3.2.3 Sereias

O episódio das Sereias, mesmo em sua brevidade narrativa e pela impossibilidade de saber o que são essas criaturas, tem a capacidade de descrever a grandeza dos obstáculos de Ulisses para chegar a Ítaca, como aponta Sússekind (2013).

Adorno e Horkheimer iniciam o Excurso I apontando para o episódio das Sereias e como este é uma demonstração do entrelaçamento entre o mito e o trabalho racional, como uma ilustração da dialética do esclarecimento. Sússekind comenta a interpretação do episódio da seguinte forma:

Ulisses representa a afirmação da identidade e da civilização, enquanto as sereias aparecem como potências míticas regressivas, como ameaças de dissolução ligadas ao domínio da natureza e do destino sobre o ser humano. A vitória do herói que consegue escapar dessas forças regressivas, mesmo sendo fisicamente mais fraco do que elas, é entendida como uma vitória da astúcia da racionalidade que prefigura o esclarecimento (*Aufklärung*) e seu projeto de tornar o homem senhor da natureza.<sup>338</sup>

Amarrado ao mastro, Ulisses frustra as Sereias, e a si mesmo, por querer se entregar ao prazer. Mas a técnica da amarração previne que ele o faça, controlando a si mesmo, seu desejo é violento, mas é controlado pela razão instrumental do se deixar amarrar. Os autores alemães apontam que a epopeia não descreve o que ocorreu com as Sereias após serem

<sup>337</sup> OLIVEIRA, 2008, p. 176.

<sup>338</sup> SÜSSEKIND, Pedro. As sereias e o sublime. *Artefilosofia*, n. 15, Ouro Preto, 2013, p. 85.

malogradas, porém, através da tragédia edípica, entendem que por terem seu estatuto cumprido, a saber o ouvir do canto e o não sucumbir a ele, é possível que tenham se precipitado para a queda.

O canto das Sereias é parte fundamental dessa formação do eu, do sujeito racional, e parte desse episódio é o conhecimento sobre as semideusas, que só ocorre porque, esclarecido, Ulisses é capaz de ultrapassar este obstáculo, não caindo no esquecimento e sendo capaz de descrever sua trajetória de volta para casa. Essa chegada de Ulisses a Ítaca é a consagração histórica do herói errante, que dominando a si mesmo, a natureza e os outros, consegue descansar em paz em seu lar.

O Canto XII começa com Ulisses e os companheiros voltando à ilha de Éeia, casa de Circe. O herói encontra com a deusa e esta, agindo como uma esposa, pede para que ele conte sobre suas aventuras e depois o adverte sobre as Sereias:

[...] Às Sereias chegarás em primeiro lugar, que todos / os homens enfeitiçam, que delas se aproximam. / Quem delas se acercar, insciente, e a voz ouvir das Sereias, / ao lado desse homem nunca a mulher e os filhos / estarão para se regozijarem com o seu regresso; / mas as Sereias o enfeitiçam com seu límpido canto, / sentadas num prado, e à sua volta estão amontoadas / ossadas de homens decompostos e suas peles marcescentes. / Prossegue caminho, pondo nos ouvidos dos companheiros / cera doce, para que nenhum deles as ouça. / Mas se tu próprio quiseres ouvir o canto, / deixa que, na nau veloz, te amarrem as mãos e os pés / enquanto estás de pé contra o mastro; e que as cordas sejam / atadas ao mastro, para que te possas deleitar com a voz / das duas Sereias. E se a eles ordenares que te libertem, / então que te amarrem com mais cordas ainda.<sup>339</sup>

Ulisses e os companheiros seguem viagem até que chegam à ilha das duas Sereias e elas cantam:

‘Vem até nós, famoso Ulisses, glória maior dos Aqueus! / Retém a nau, para que nos possas ouvir! Pois nunca / por nós passou nenhum homem na sua escura nau / que não ouvisse primeiro o doce canto das nossas bocas; / depois de se deleitar, prossegue caminho, mais sabedor. / Pois nós sabemos todas as coisas que na ampla Troia / Argivos e Troianos sofreram pela vontade dos deuses; / e sabemos todas as coisas que acontecerão na terra fértil.’<sup>340</sup>

O herói clama pela libertação para que possa ir em direção das Sereias e ouvir o que elas têm a contar sobre o passado, porém o homem de muitos ardis, através da técnica, da amarração no mastro, frustra sua própria vontade de se entregar ao passado, para ouvir o

<sup>339</sup> *Canto XII*, HOMERO, 2019, p. 320, versos 39-54.

<sup>340</sup> *Ibid.*, p. 325, versos 184-191.

canto no presente e poder estar vivo para construir o futuro. Como aponta Oliveira, os autores da *DE* veem no episódio das Sereias um entrelaçamento entre mito e esclarecimento:

[...] o confronto de Ulisses com as sereias constitui, talvez, a mais impressionante descrição alegórica da dialética do mito e da razão esclarecida. A sedução das sereias reveste-se da perigosa tentação de retornar ao passado mítico e de nele se perder, tempo arcaico da repetição e do destino ao qual Ulisses ainda se encontra ligado e do qual luta por se emancipar. A fuga desse tempo mítico – que significa, em última instância, a constituição do sujeito racional, idêntico e autônomo – somente se cumpre mediante o padecimento do herói, que deve passar por perigos mortais a fim de alcançar a fixidez sedentária da pátria e a unidade identitária do sujeito.<sup>341</sup>

Esse retorno ao passado mítico se relaciona com a repetição mítica que se faz em ciclos e a nova ordem fixa do tempo, representando o tempo cronológico, que desmistifica e instrumentaliza o tempo. Essa representação do mito como figura feminina contém essa inevitabilidade do destino da qual Ulisses tenta escapar, porque sendo a representação da natureza e da reprodução, esse feminino é essa necessidade de repetir o passado. O canto das Sereias, então, é convertido, de magia e mimesis arcaica, em arte. Oliveira aponta que:

[...] as sereias nada mais são que o emblema desse passado imemorial sublimado em arte. A civilização burguesa esclarecida, fundada no primado da razão instrumental, pretende, justamente, eliminar da arte o seu caráter de conhecimento e isolá-la da *práxis* a fim de domesticá-la e convertê-la num jogo inofensivo e socialmente tolerável.<sup>342</sup>

Essa necessidade de controle da arte, do canto das Sereias, remete à necessidade de não se entregar para poder voltar à pátria, ou seja, para poder se constituir no Eu idêntico e racional, pois a ordem racional civilizada precisa que o eu não seja destruído e para isso ele não deve se entregar ao prazer imediato. Ou seja, o mal-estar afirmado por Freud ocorre com a formação do sujeito que se afasta do próprio passado, do não se entregar às Sereias e sair vitorioso. No processo de formação da consciência de si há a negação da satisfação presente para que haja futuro. Esse controle das pulsões é parte fundamental para que Ulisses conclua sua travessia e possa narrar sua própria história. É como se Ulisses substituísse as Sereias, pois já não são elas que narram um passado mítico e heróico, mas o próprio herói que descreve suas vitórias sobre o mundo mágico e mítico como sujeito esclarecido.

A promessa da felicidade, então, ameaçaria a ordem racional, pois destruiria o eu. A luta contra essa destruição necessita que haja dominação externa, mas também cobra a

<sup>341</sup> OLIVEIRA, 2008, p. 177.

<sup>342</sup> OLIVEIRA, 2008, p. 180.

dominação interna para manter os limites do eu, sua autoconservação, para voltar à sua pátria. Mas, como aponta Oliveira, “[...] a pátria para a qual Ulisses retorna já aparece sob o signo da alienação e da dominação da natureza, da fixação da propriedade e da passagem da vida nômade para a ordem sedentária e civil”.<sup>343</sup>

Voltando às Sereias, Ulisses enfrenta uma mistura de mar, feminino e música que traz beleza e é perigosa, pois pode dissolver o eu no esquecimento. O feminino se faz presente com frequência nos perigos de dissolução pelos quais o errante passa e deve vencer para chegar à Ítaca. Oliveira comenta:

Na imagem do confronto decisivo entre Ulisses amarrado ao mastro e as sereias entoando o seu belo canto entram em conjunção duas poderosas representações alegóricas mobilizadas pela leitura de Adorno e Horkheimer: a primeira delas, a do herói que se amarra ao mastro, reflete a violência da constituição do sujeito; a outra, a do belo canto tornado impotente pela astúcia do herói, assinala a destituição do poder interventivo da arte no mundo. Com efeito, o astucioso estratagema de sobrevivência é tomado por Adorno e Horkheimer como o emblema máximo da constituição do sujeito como ideal identitário definido racionalmente. A imagem do mastro, eixo da embarcação, associa-se à *ratio* como centro ordenador do sujeito. Ao mesmo tempo, o mastro da nau faz lembrar um símbolo fálico que remete à suposta potência do sujeito.<sup>344</sup>

Assim como as demais figuras femininas foram destituídas de poder para a ascensão dos deuses masculinos, “[...] a beleza do canto é desinvestida de todo poder eficaz e se converte em objeto de contemplação [...]”.<sup>345</sup> O mundo desencantado, então, assimila a arte e a industrializa, tornando-a inofensiva e disciplinada que coincide com o disciplinamento dos corpos, que é ilustrado pelo sacrifício de Ulisses, a renúncia de se entregar. Oliveira descreve que “As amarras que prendem Ulisses ao mastro da nau denunciam o adestramento não isento de violência que preside os processos inseparáveis da subjetivação e da civilização.”<sup>346</sup>

Süssekind (2013b) afirma que o papel da arte, que se relaciona às Sereias e à sedução que essas provocam, significa uma promessa de prazer que dissolveria o sujeito racional e a ordem patriarcal. “Para as sereias, o canto é o recurso mágico e sedutor pelo qual se afirma o seu domínio sobre os homens, um domínio do tempo mítico, dos ciclos naturais que imperam sobre a vida humana.”<sup>347</sup>

---

<sup>343</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>344</sup> OLIVEIRA, 2008, p. 184.

<sup>345</sup> *Ibid.*

<sup>346</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>347</sup> SÜSSEKIND, 2013b, p. 85.

Essa mesma violência pela qual Ulisses se prende para não se entregar ao prazer e a morte é infligida contra o outro, como por exemplo, os pretendentes e as servas, que são sumariamente assassinados quando o herói volta para casa.

Ulisses, então, vencendo as Sereias através do controle da razão instrumental, desencanta o mundo e “[...] se traduz na tristeza e no mal-estar constitutivos do civilizado [...]”.<sup>348</sup> O errante, representando alegoricamente o burguês esclarecido, exclui a felicidade através do cálculo racional, pois opta pelo caminho da civilização. A felicidade e a sobrevivência se tornam contrárias, pois há a necessidade de renúncia da primeira para a auto-conservação. A técnica utilizada por Ulisses para não se entregar, para renunciar ao prazer, é entendido por Adorno e Horkheimer como “o prenúncio da dialética do esclarecimento”<sup>349</sup> que combina astúcia e sacrifício. Oliveira diz:

O relato alegórico do “feliz e malgrado” encontro de Ulisses com as sereias já anuncia, ‘na despedida do mundo pré-histórico’, a separação instituída pela civilização entre trabalho manual e fruição artística na mesma proporção do antagonismo entre autoconservação disciplinada e experiência estética.<sup>350</sup>

Essa separação entre trabalho e fruição marca a lógica do esclarecimento busca tudo controlar e tudo instrumentalizar, por isso, o que não puder ser instrumentalizado, será destruído. A caça às bruxas, nesse sentido, demonstra essa necessidade do controle dos corpos da classe trabalhadora, de modo geral, e das mulheres, especificamente. Aquelas mulheres que não se encaixavam na nova lógica capitalista de vida e de trabalho eram perseguidas e executadas, servindo de exemplo para as demais pessoas.

Os encontros das mulheres que eram consideradas bruxas se tornaram a repetição do canto das Sereias e quem se entregasse a ele morreria – mas pela mão dos senhores – e assim como Ulisses, as pessoas passavam ao largo.

Sem me demorar no assunto, pois abriria outras portas para discussão, Oliveira traz o seguinte ponto:

Enquanto experiência do mundo em sua múltipla e mutável materialidade, a estética diz respeito, então, a uma forma de conhecimento sensível que precede a mediação abstrata operada pelo conceito e, ao mesmo tempo, não se orienta pelo cálculo instrumental voltado para a dominação da natureza – essa forma de conhecimento sensível e sensorial do mundo, os gregos antigos a designavam justamente estética (*aesthesis*).<sup>351</sup>

<sup>348</sup> OLIVEIRA, *op. cit.*, p. 186.

<sup>349</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>350</sup> OLIVEIRA, 2008, pp. 190-191.

<sup>351</sup> *Ibid.*, p. 191.

Fazendo um paralelo, pode-se pensar que a experiência do mundo das mulheres – e no período histórico em que vivemos, das mulheres desviantes, no século XVI as bruxas, e na *Odisseia* as Sereias – é uma experiência estética. Nesse processo de racionalização, a experiência estética é empobrecida, controlada e instrumentalizada, Oliveira fala sobre um “embrutecimento da experiência sensível”<sup>352</sup>, que a partir da amarração no mastro, Ulisses domestica essa experiência e fruição. Sússekind aponta para a conversão da magia em arte para conter a possibilidade da dissolução, convergindo com Oliveira que afirma:

O mundo das sereias remete a uma era mítica de encantamento e de relação mágica com a natureza, da qual participam igualmente a feiticeira Circe e a ninfa Calipso. [...] podemos pensar a arte [...] como o refúgio último de uma relação mágico-mimética com o mistério do mundo. O estratagema de Ulisses para vencer as sereias pressagia, assim, o desencantamento do mundo como o processo de racionalização de todas as instâncias da vida em conformidade com o ideal embutido no esclarecimento científico.<sup>353</sup>

Então, pela necessidade de se dominar e de se fazer tudo esclarecido, as mulheres devem ser dominadas, pois fazem parte desse mistério do mundo. Oliveira aponta que “Em Benjamin, e sobretudo em Adorno, o retorno do pensamento ao sensível constitui também um retorno ao corpo torturado e o laço do pensamento com a memória narrativa se faz também pela memória da catástrofe”.<sup>354</sup>

Seguindo essa linha, pensar o papel das mulheres na História, e a contribuição delas em esferas distintas da razão instrumental e da dominação masculina, auxilia nosso trajeto de volta ao pensamento sensível, como se a trajetória fosse reversa, por Calipso, pelas Sereias e por Circe sem o medo da morte e sem o controle dos corpos, mas como experiência sensível. Sússekind considera que “[...] o episódio das sereias alude ao caráter paradoxal da arte na sociedade e àquilo que se perde no “caminho da civilização”, um caminho da obediência e do trabalho, “sobre o qual a satisfação não brilha senão como mera aparência, como beleza destituída de poder”.<sup>355</sup>

Às mulheres, então, cabe restituir esse poder, através da quebra das amarras desse caminho da obediência, para firmar um caminho de reconciliação consigo mesmas, com a natureza e com a humanidade.

---

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>353</sup> OLIVEIRA, 2008, p. 197.

<sup>354</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>355</sup> SÜSSEKIND, 2013b, p. 86.

### 3.3 Psicanálise como elo

Nesta seção, discorro brevemente sobre algumas questões relacionadas à psicanálise e ao feminismo para pensar a formação do debate sobre relações de gênero, subordinação feminina e patriarcado. Rubin corrobora com essa discussão na medida em que demonstra que não são as mulheres que são negadas na sociedade patriarcal, e sim o feminino, pois estas são parte fundamental da economia e, portanto, das relações sociais, mas são instrumento na mediação do poder, elo entre um dominante e outro, nunca detentoras deste poder, de forma que é necessário entender como elas são inseridas nessas relações.

Nancy Chodorow entende a maternidade como parte fundamental para a diferenciação entre a socialização feminina e a masculina. Chodorow aponta que a maternidade é parte da divisão sexual do trabalho, que faz parte fundamental da estrutura familiar e das relações sociais entre homens e mulheres. Essa disposição do papel feminino como responsável pelo maternar define a forma de vida das mulheres.

Para Chodorow, os cuidados com a maternagem, o próprio fato de a mulher ser, social e historicamente, a responsável pelo cuidado com as crianças, seria profundamente influente nas relações sociais de gênero, assim como uma orientação "relacional" tida como típica das mulheres, onde os outros não seriam vistos como ameaças a sua integridade, mas seriam essenciais a sua organização.<sup>356</sup>

Segundo Mara Lago, Chodorow afirma que, no processo de formação e crescimento das crianças, os meninos seriam afetados pelo Complexo de Édipo, que dificultaria a formação da personalidade masculina caso não se afastasse da mãe, enquanto que as meninas se conectariam com o ambiente doméstico e com as tarefas ocupadas pelas mães por se identificarem com elas, aproximando-se dos papéis subordinados e desvalorizados, assim a personalidade feminina seria relacional, ou seja, menos individualizada, com o Eu mais flexível, enquanto a personalidade masculina seria mais individualizada, mais distanciada, conceituando esta como posicional. Desta forma, a formação masculina ocorreria em comparação ao pai e na desidentificação com a mãe, vide a relação estabelecida entre Penélope e Telêmaco, em que este se identifica com o papel de dominador e de patriarca enquanto da ausência do pai.

---

<sup>356</sup> LO BIANCO, Anna Carolina; ALMEIDA, Marlise M. M. **Gênero e Ciências Humanas: desafio às ciências desde a perspectiva das mulheres**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997, p. 126-127.

Neste sentido, a subordinação feminina seria uma repetição milenar do tabu do incesto, do respeito, admiração e medo do pai primordial – que se repete na figura do pai –, e da consideração das mulheres como objetos de troca e prazer dos homens da tribo.

Virginia Costa traz a seguinte afirmação:

Para Chodorow, a objetificação da mulher na formação psicológica dos indivíduos (incitada pela determinação “natural” da mulher para a maternidade e para o trabalho doméstico não-remunerado que atendem às demandas de reprodução e manutenção da mão de obra trabalhadora do capitalismo) ocorre justamente porque a maternagem é patriarcalmente assumida quase que exclusivamente pela figura feminina.<sup>357</sup>

Joan Scott compara a teoria das relações objetais e as teorias pós-estruturalistas apontando que, enquanto a primeira se preocupa primordialmente com as relações familiares e domésticas, a segunda tem a linguagem, a questão simbólica como fundamental para compreender a formação das identidades de gênero. Para a teoria das relações objetais, as relações familiares seriam fundamentais na formação do Eu, e, portanto, se o pai fosse mais presente, a situação poderia ser diferente, mas nas teorias pós-estruturalistas, o inconsciente é fundamental para essa construção.

Juliet Mitchell (1975) entende que para compreender a subordinação feminina é preciso pensar o inconsciente e a sexualidade na vida humana. A autora afirma que não é possível compreender o processo de dominação do patriarcado apenas pela questão econômica, e reitera a importância da Teoria do Inconsciente de Freud para se pensar a opressão das mulheres. Mitchell aponta para a importância de Freud e sua separação da sexualidade e da anatomia, mostrando que para além da questão da reprodução biológica, a sexualidade é central na formação do psiquismo. Desta forma:

A autora argumenta que a teoria freudiana deveria ser entendida como uma contribuição sobre a forma como cada indivíduo adquire a “lei patriarcal” e como essa aquisição vai determinar sua estrutura psíquica e também social. A teoria psicanalítica seria revolucionária em seu conteúdo, porque revelaria, mais profunda e completamente do que qualquer outra teoria psicológica, a miséria da mulher enquanto vivendo sob a “lei do pai”. Ao tratar da dinâmica sociológica das assimetrias entre os relacionamentos de mães/pais/filhos, a autora insiste em declarar que quando a criança torna-se social e adquire cultura, ela o faria através do viés de uma sociedade que seria, eminentemente, patriarcal.<sup>358</sup>

Judith Butler comenta a afirmação de Mitchell sobre as ideologias do Supereu e como a humanidade vive em parte no passado, sendo lentamente influenciada pelo presente e pelas

<sup>357</sup> COSTA, Virginia H. F. da. **Freud e o patriarcado**. São Paulo: Hedra, 2020, p. 342.

<sup>358</sup> LO BIANCO; ALMEIDA, 1997, p. 125-126.



mudanças, que certa medida da história é transmitida através do inconsciente e que essa história é mais lenta e difícil de ser mudada, tendo relação direta com o Supereu. Assim, o debate sobre as leis da cultura – que seriam transmitidas pelo inconsciente, que tem relação direta com as diferenças sexuais/de gênero e que explicam a continuidade do patriarcado e de sua ordem simbólica – trazem consequências fundamentais para transformar essas leis.

A psicanálise, para além de uma ferramenta do patriarcado, é uma ferramenta de análise deste e auxilia no entendimento sobre a produção da identidade de gênero dos sujeitos. Então, assim como Dale Spender e Gerda Lerner apontam para a importância da construção da linguagem e dos símbolos pelos homens e como isso auxiliou na formação e no estabelecimento do patriarcado, pensar o papel das mulheres nas relações sociais, o modo pelo qual a formação do inconsciente é influenciada por essas relações, de que forma a feminilidade é constituída a partir disso e se torna um princípio naturalizado. Como aponta Stoenner, “[...] o caráter binário de gênero converte-se em um produto histórico da ação humana que ocorre em um estado de não liberdade.”<sup>359</sup>

Assim, Stoenner afirma, a partir de Horkheimer, que a construção da identificação do menino com o pai seria por uma questão de construção social e de dominação, do que um anterior desejo sexual pela mãe. “Portanto, na visão de Horkheimer, a divisão de gênero é antes o resultado, e não a origem do processo de identificação [...]”.<sup>360</sup> Pode-se concluir, então, que as diferenças de gênero são estabelecidas não pela natureza, mas pela cultura, e que a identificação da mulher com a natureza é a identificação dela com o espaço de dominação que deve ser exercido pelos homens. Ou seja, as relações familiares e domésticas, a linguagem e o inconsciente são influenciados por esse estabelecimento de relações de dominação de gênero, que tem no homem seu representante.

### **3.5 A caça às bruxas e a nova divisão sexual do trabalho: rupturas e continuidades**

O lugar das mulheres é designado de forma a controlar seus corpos e suas relações, Monteiro afirma: “O culto à Virgem era mantido nas catedrais, portanto, o aspecto espiritualizado era cada vez mais elevado aos céus. Enquanto isso, a mulher mundana ligada à terra, com habilidade no preparo das ervas, era cada vez mais vista como vil, destrutiva e bruxa.”<sup>361</sup>

---

<sup>359</sup> STOEGNER, 2017, p. 137.

<sup>360</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>361</sup> MONTEIRO, 1998, p. 58.

Seguindo os passos de Adorno e Horkheimer na análise do sistema capitalista – mesmo quando da leitura da *Odisseia* –, trago o livro de Silvia Federici, *O Calibã e a bruxa*, para a discussão, pois a autora analisa profundamente o processo de construção do capitalismo e da necessidade de perseguição das mulheres para que esse sistema conseguisse se estabelecer.

Federici (2017) analisa a história das mulheres no processo de transição do feudalismo para o capitalismo, demonstrando que a lógica de opressão das mulheres neste processo, e posterior a ele, foram fundamentais para estabelecer um novo sistema econômico, pois eram – e ainda são – responsáveis pela reprodução da força de trabalho. A caça às bruxas, portanto, foi o disciplinamento das mulheres, a partir do controle dos corpos femininos e dos conhecimentos articulados por elas.

A partir disso, Federici propõe examinar a Europa dos séculos XVI e XVII para pensar “[...] a reorganização do trabalho doméstico, da vida familiar, da criação dos filhos, da sexualidade, das relações entre homens e mulheres e da relação entre produção e reprodução [...]”<sup>362</sup>.

Em paralelo, Adorno e Horkheimer argumentam que a relação de Ulisses e Penélope representa a relação protoburguesa da organização social capitalista, pois a esposa já é confinada ao lar e responsável pela reprodução do trabalho doméstico, quando controla as tarefas do palácio e os trabalhos das servas, ao mesmo tempo que maternou Telêmaco sozinho, ou melhor, com suas escravas, enquanto Ulisses guerreava em Tróia e voltava para Ítaca, processo que durou vinte anos. Essa lógica demonstra bem o fundamento do trabalho capitalista, o homem sendo responsável pela vida pública, enquanto a mulher fica confinada à vida privada.

Federici argumenta que a opressão das mulheres como conhecemos agora não é simplesmente uma herança do patriarcado, mas desenvolvida durante a transição do feudalismo para o capitalismo, transição apontada pela autora como sangrenta e não-linear, ou seja, “[...] a discriminação contra as mulheres na sociedade capitalista não é o legado de um mundo pré-moderno, mas sim uma formação do capitalismo, construída sobre diferenças sexuais existentes e reconstruída para cumprir novas funções sociais”<sup>363</sup>.

Isso significa que há uma absorção e uma nova forma de utilização das opressões perpetradas pelo patriarcado para formar uma nova divisão sexual do trabalho. Na *DE*,

---

<sup>362</sup> FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Elefante, 2017, p. 19.

<sup>363</sup> FEDERICI, 2017, p. 11.

Penélope seria a representante feminina da burguesia, ainda assim oprimida pela dominação masculina, e as escravas seriam a representação da classe trabalhadora, das mulheres que já foram expulsas do campo, com seus corpos controlados e tendo suas vidas nas mãos de seu patrão, Ulisses, morrendo enforcadas por terem se deitado com os pretendentes.<sup>364</sup>

A contenção dos corpos femininos é fundamental para a construção do capitalismo<sup>365</sup>, do mesmo modo que a transformação do corpo da classe trabalhadora em máquina. Um exemplo disso na *Odisseia* é o do episódio das Sereias, já descrito anteriormente, no qual Ulisses é amarrado ao mastro para ouvir o canto sem sucumbir, enquanto os companheiros remam sem ouvir, pois estão com cera no ouvido. O chefe tem o direito de se deleitar com a música das figuras míticas, mesmo que já se auto-dominando para não se entregar, porém os companheiros, os trabalhadores, já nem isso podem fazer, apenas devem remar, sem prestar atenção à sua volta. É a nova lógica do trabalho, os corpos da classe trabalhadora foram disciplinados para trabalhar exaustivamente, alienados de si, do outro e do mundo ao seu redor.

Após a derrota da classe trabalhadora e da construção do sistema capitalista, houve uma diferença entre a exploração de classe e de gênero, que tomou uma escala de exploração e de perseguição muito maior do que em qualquer momento anterior da história. A caça às bruxas estabeleceu uma divisão de gênero de forma que homens e mulheres foram separados e distanciados para benefício dessa nova divisão sexual do trabalho e desse novo disciplinamento dos corpos.

Antes do advento do capitalismo, a lógica de trabalho era estabelecida pelas estações e pelas horas do dia, não havendo uma grande divisão sexual do trabalho como é estabelecida após essa sangrenta transição. As pessoas, então, tornam-se meras forças de trabalho. Federici afirma que:

Na tentativa de formar um novo tipo de indivíduo, a burguesia estabeleceu uma batalha contra o corpo, que se converteu em sua marca histórica. De acordo com Max Weber, a reforma do corpo está no coração da ética burguesa porque o capitalismo faz da aquisição “o objetivo final da vida”, em vez de tratá-la como meio para satisfazer nossas necessidades; para tanto, necessita que percamos o direito a qualquer forma espontânea de desfrutar a vida (Weber, 1958, p. 53). O capitalismo tenta também superar nosso “estado natural” ao romper as barreiras da natureza e ao estender o dia de trabalho para além dos limites definidos pela luz solar, dos ciclos das estações e mesmo do corpo, tal como estavam constituídos na sociedade pré-industrial.<sup>366</sup>

<sup>364</sup> Cf. *CANTO XXII*, HOMERO, 2019, pp. 493-510.

<sup>365</sup> Assim como a colonização dos povos originários do posterior continente americano e da escravização dos povos de África, que não serão abordados por sair do escopo deste trabalho, mas que devem ser pontuados.

<sup>366</sup> FEDERICI, 2017, p. 243.

Federici aponta que as práticas mágicas da era pré-capitalista precisavam ser erradicadas, pois eram fonte de insubordinação social e tinham uma relação com o corpo que deveria ser extinta para se criar o novo corpo-máquina. Considero que o encontro de Circe e Ulisses representa bem essa lógica, enquanto a deusa feiticeira transforma seus companheiros em porcos, Ulisses, através do poder dos deuses olímpicos, que já representam o esclarecimento, torna-se o senhor da deusa. Como o sujeito protoburguês, Ulisses já é o corpo-máquina e deseja transformar seus companheiros em máquina, enquanto Circe é a representante do corpo livre, da magia, que deve ser dominada para que a nova dinâmica capitalista possa ser instaurada.

Esse controle dos corpos da classe trabalhadora teve início com o controle dos corpos femininos à base de perseguição e tortura, estabelecendo uma degradação social das mulheres e que constituiu a misoginia ainda presente na atualidade nas relações entre homens e mulheres. A autora afirma que:

A caça às bruxas aprofundou a divisão entre mulheres e homens, inculcou nos homens o medo do poder das mulheres e destruiu um universo de práticas, crenças e sujeitos sociais cuja existência era incompatível com a disciplina do trabalho capitalista, redefinindo assim os principais elementos da reprodução social.<sup>367</sup>

A sexualidade, o controle sobre a reprodução e a capacidade de cura dessas mulheres eram uma resistência contra essa nova lógica que estava se estabelecendo, de forma que precisavam ser controladas para que as relações capitalistas se estabelecessem.

Federici segue sua discussão sobre a perseguição das mulheres no sistema capitalista em seu livro *Mulheres e caça às bruxas: da Idade Média aos dias atuais*, demonstrando que a subordinação e o controle dos corpos femininos seguem ocorrendo nos dias de hoje, que há uma nova expansão do capitalismo no século XXI e que as mulheres seguem sendo perseguidas por serem as responsáveis pela proteção das comunidades e espaços que ainda não foram controlados pelo capital. A autora aponta: “[...] a caça às bruxas serviu para privar as mulheres de suas práticas médicas, forçou-as a se submeterem ao controle patriarcal da família nuclear e destruiu um conceito holístico de natureza que, até a Renascença, impunha limites à exploração do corpo feminino”.<sup>368</sup>

---

<sup>367</sup> FEDERICI, 2017, p. 294.

<sup>368</sup> FEDERICI, Silvia. **Mulheres e caça às bruxas: da Idade Média aos dias atuais**. São Paulo: Boitempo, 2019, p. 39.

Ou seja, houve um aumento do controle sobre as mulheres após o advento do capitalismo, pois além do patriarcado e da dominação masculina, houve a organização da família nuclear, marido, esposa e filhos, que diminuiu a relação entre grupos familiares mais extensos, além de estabelecer uma lógica masculina de medicina, antes praticada pelas mulheres e a sabedoria das plantas, e também uma separação entre cultura e natureza, seguindo a lógica da separação da mente e corpo, e do masculino e feminino, aumentando ainda mais a subordinação das mulheres, que se seguiu nos últimos séculos.

A autonomia feminina, portanto, é uma ameaça à lógica capitalista, e por isso, há a necessidade de controle dos corpos femininos e da perseguição das que não se encaixam na disciplina de produção e de trabalho do sistema que enxerga as pessoas como meras forças de trabalho e consumidores, pois sendo responsáveis pela reprodução da classe trabalhadora, as mulheres devem ser controladas para que haja a manutenção do sistema capitalista.

### **3.6 Relação entre patriarcado e capitalismo**

O capitalismo, então, apropria-se do patriarcado e o atualiza, apropriando-se também da dominação-exploração de raça, não sendo possível separar as três esferas de opressão, que são enfatizadas por questões de análise de forma a recortar os marcadores para melhor compreensão.

Miguel descreve a importância das relações de classe e gênero para entender como são definidos os papéis das mulheres, que foram marginalizadas pela produção capitalista, deixadas como exército de reserva, ocupando os postos de trabalho mais precarizados, recebendo os piores salários e sendo as primeiras a serem dispensadas. Como aponta Miguel, “Os arranjos familiares, as convenções morais dominantes e o funcionamento do mercado de trabalho agiam em conjunto para que sua posição na estrutura de classes assumisse características diferentes daquelas dos homens”.<sup>369</sup>

Às mulheres restou o direito de serem filhas, esposas, mães e trabalhadoras, mas sempre juridicamente dependentes de seus maridos. Monteiro afirma que: “Quanto ao *aspecto jurídico* estabelecia-se: *minha mulher e eu somos um, e este um sou eu*. Porém, a mulher tendo propriedade de herança dos pais, esta passava depois do casamento a ser do marido”.<sup>370</sup>

---

<sup>369</sup> MIGUEL, 2017, pp. 1223.

<sup>370</sup> MONTEIRO, 1998, p. 63. (grifo da autora).

Monteiro segue afirmando que as mulheres só poderiam agir com o consentimento do marido, o casamento absorvia todos os direitos desta, não havia liberdade, e os filhos, assim como já dito sobre a *Odisseia*, eram filhos do pai, apenas este tinha direitos legais sobre sua prole. É a partir do advento da industrialização, que a força de trabalho feminina começou a ser cada vez mais requisitada. Monteiro diz que “Não foi o feminismo que levou as moças ao trabalho de escritório e vendas, mas sim, a complexidade e racionalidade do mundo capitalista.”<sup>371</sup>, condizendo com o que afirma Federici (2019) sobre o trabalho feminino, que não seria uma libertação, mas sim o aumento da jornada de trabalho, pois o trabalho doméstico, trabalho não pago, é parte da lógica de produção capitalista.

Rubin aponta, segundo Marx, que o modo de produção capitalista tem por objetivo a criação e a expansão do capital e o corpo feminino é ferramenta primordial para a contínua reprodução da classe trabalhadora. A autora afirma que:

O trabalho doméstico, portanto, é um elemento chave do processo de reprodução do trabalhador de quem se tira a mais-valia. Como são geralmente as mulheres que fazem o trabalho doméstico, já se observou que é por meio da reprodução da força de trabalho que as mulheres são articuladas nonexo da mais-valia, que é condição *sine qua non* do capitalismo.<sup>372</sup>

Portanto, o papel das mulheres no sistema capitalista é reproduzir a classe trabalhadora pela manutenção do nascimento de pessoas, por seu trabalho doméstico diário, que reproduz a classe trabalhadora ainda por se tornar ativa, o contingente já ativo, e os que já não são mais úteis para o capital. E às mulheres cabe ainda sair para trabalhar fora. Mas, antes desse novo movimento de saída das mulheres para o trabalho no século XX, elas nunca deixaram de trabalhar, pois as mulheres da classe trabalhadora sempre fizeram parte da lógica do trabalho, principalmente as mulheres negras. Mas, no século XIX, a criação do “salário familiar”, enclausura-as no lar e produz conscientemente novas relações e hierarquias de gênero.

### 3.6.1 Os séculos XX e XXI

Como aponta Saffioti (2004), nos séculos XX e XXI segue sendo comum que o homem seja o único provedor financeiro da família. Quando este homem vai preso, é violento, ou até mesmo abandona o lar, há uma pressão sobre a mulher, principalmente na

<sup>371</sup> *Ibid.*, pp. 65. (grifo da autora)

<sup>372</sup> RUBIN, 2017, p. 14.

questão “da preservação da sagrada família”<sup>373</sup>, não importando a situação pela qual passa essa mulher.

As mulheres retratadas na *Odisseia* são figuras constituídas para ensinar, servir de exemplo para outras mulheres não transgredirem a ordem patriarcal de gênero e que é percebida tanto na caça às bruxas da Idade Moderna, quanto nas violências perpetradas sobre as mulheres nos dias atuais.

Saffioti afirma que:

O pensamento cartesiano separou radicalmente o corpo da psique, a emoção da razão, gerando verdadeiro impasse. Efetivamente, se a cultura dispõe de uma enorme capacidade para modelar o corpo, este é o próprio veículo da transmissão das tradições.<sup>374</sup>

Federici demonstra, no livro *Calibã e a bruxa*, a importância que o pensamento de Descartes teve para o desenvolvimento da nova disciplina do trabalho e da nova divisão sexual do trabalho lá no início da Idade Moderna, e ainda perceptível, essa maior relevância da mente em relação ao corpo, vide a maior valorização de trabalhos mais mentais do que manuais (ex.: advogado x gari) e como o corpo feminino é uma questão moral e sexual, que deve ser coberto e escondido, além de ser explorado e ser um direito dos homens de se apropriar daquele corpo.

Desta forma, Saffioti (2004) aponta a importância de, para além dos estudos de gênero, ser fundamental a continuidade dos estudos sobre mulheres, pois nós ainda somos excluídas dos esquemas de pensamento. Concordo com a autora e afirmo a necessidade de uma relação entre os estudos de gênero e sobre a categoria social mulheres. Saffioti discorre sobre a relevância do “[...] conhecimento de sua história [que] permite a apreensão do caráter histórico do patriarcado [...]”<sup>375</sup>.

E pensar o capitalismo é também fundamental, pois,

Neste regime, as mulheres são objetos da satisfação sexual dos homens, reprodutoras de herdeiros, de força de trabalho e de novas reprodutoras. Diferentemente dos homens como categoria social, a sujeição das mulheres, também como grupo, envolve prestação de serviços sexuais a seus dominadores. Esta soma/mescla de dominação e exploração é aqui entendida como opressão [...]<sup>376</sup>

<sup>373</sup> SAFFIOTI, Heleieth I. B. **Gênero, patriarcado, violência**. São Paulo: Perseu Abramo, 2011, p. 88.

<sup>374</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>375</sup> SAFFIOTI, 2011, p. 104.

<sup>376</sup> *Ibid.*, p. 105.

Saffioti (2004) aponta que, diferente da Roma Antiga, onde o patriarca tinha o direito sobre a vida e decidia sobre a morte das mulheres, agora temos o homicídio definido como crime no Código Penal – e desde 2015, a Lei do Feminicídio (n. 13.104) –, porém, a ampla impunidade segue ocorrendo. Além da má remuneração das mulheres, que segundo o IBGE, recebem apenas 64% do salário masculino, mesmo sendo mais qualificadas. Ou seja,

[...] a base econômica do patriarcado não consiste apenas na intensa discriminação salarial das trabalhadoras, em sua segregação ocupacional e em sua marginalização de importantes papéis econômicos e político-deliberativos, mas também no controle de sua sexualidade e, por conseguinte, de sua capacidade reprodutiva. Seja para induzir as mulheres a ter grande número de filhos, seja para convencê-las a controlar a quantidade de nascimentos e o espaço de tempo entre os filhos, o controle está sempre em mãos masculinas, embora elementos femininos possam intermediar e mesmo implementar estes projetos.<sup>377</sup>

Às mulheres virtuosas e sensatas foi designado o trabalho doméstico e o cuidado do marido e dos filhos – e agora o trabalho mal remunerado –, às mulheres rebeldes e desviantes, a bruxaria e a prostituição, mas para todas a dominação e a violência. Passaram-se milênios desde a *Odisseia* e séculos desde a caça às bruxas, mas ainda vivemos, de certa maneira, nessa mesma lógica.

No Brasil, o século XX marcou algumas conquistas das mulheres, mas a estrutura patriarcal segue inalterada. Mesmo com as diferenças entre o Brasil, desde a invasão até o século XX, e os povos gregos do século 8 antes da era comum, podemos fazer um paralelo: Penélope é a esposa burguesa; Circe e Calipso são as bruxas, prostitutas; e as escravas são as mulheres negras escravizadas e designadas a desempenhar os serviços domésticos e sexuais dos senhores, e que no presente, suas descendentes ainda são a base da pirâmide social do país.

Assim, a entrada das mulheres no mercado de trabalho capitalista reflete o disciplinamento dos corpos iniciado lá na caça às bruxas, como aponta Federici (2017). Para corroborar, Saffioti afirma que “A existência de um mercado no qual o trabalhador oferece livremente sua força de trabalho constitui condição *sine qua non* do surgimento do capital [...]”<sup>378</sup>. Em outras palavras, o disciplinamento ocorrido entre os séculos XVI e XVII na Europa, e que seguiu ocorrendo no XVIII e XIX no Brasil, resulta no livre oferecimento da força de trabalho pelo trabalhador, neste caso, trabalhadora. Mas, seguindo o que Adorno e Horkheimer descrevem sobre o aburguesamento da classe trabalhadora no século XX, é

<sup>377</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>378</sup> SAFFIOTI, Heleieth I. B. **A mulher na sociedade de classes: mito e realidade**. São Paulo: Expressão Popular, 2013, p. 56.



possível observar o enclausuramento das mulheres em casa e no trabalho doméstico, enclausuramento este que ocorria majoritariamente com as mulheres da burguesia.

Segundo Saffioti (2013) e Federici (2017), as mulheres nas sociedades pré-capitalistas participavam ativamente do sistema produtivo, mas com o advento do capitalismo foram – e seguem sendo – marginalizadas social e economicamente. Saffioti diz que:

A ideia de que a missão da mulher é o casamento e a procriação conduziu não propriamente a uma qualificação da força de trabalho feminina, mas a uma especialização que destina as mulheres das camadas intermediárias da sociedade às ocupações subalternas, mal remuneradas e sem perspectivas de promoção. As famílias proletárias, por sua vez, e na medida de suas possibilidades, adotam, num simulacro de prestígio, a ideologia da classe dominante: a mulher deve ser exclusivamente dona de casa, guardiã do lar.<sup>379</sup>

As últimas décadas do século XX e as primeiras do XXI trouxeram grandes mudanças no debate sobre história das mulheres e relações de gênero, resultado de séculos de luta e debates das mulheres e dos homens que acreditam na igualdade de gênero. Como aponta Flávia Biroli, “A identidade do grupo ‘mulheres’ vem sendo posta em questão de maneira sistemática pelas feministas negras e pelas feministas socialistas, ao menos desde os anos 1960 [...]”.<sup>380</sup>

Essa maior complexidade das noções da categoria mulheres e o entendimento sobre a necessidade de se pensar gênero, raça e classe, auxilia na compreensão da não-universalidade do pensamento e das categorias, assim como a não-universalidade do ser mulher, de forma que o questionamento dos papéis de gênero pode ser observado através das figuras femininas da *Odisseia*, de tal modo a expor como o pensamento ocidental impõe uma universalização que aprisiona a todas.

Biroli afirma que:

A análise das relações de gênero nas décadas recentes nos leva, assim, a intensas transformações na produção de conhecimento, tanto quanto nas experiências cotidianas das pessoas. Em conjunto, trata-se de reconfigurações que abrangem da sexualidade às relações de trabalho, da vivência do que é percebido como íntimo e pessoal aos padrões de participação na esfera pública.<sup>381</sup>

A autora também aponta para a reação conservadora que tem ocorrido no Brasil e na América Latina em relação a esses avanços conquistados, reação que tenta manter o controle

<sup>379</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>380</sup> BIROLI, Flávia. **Gênero e desigualdade: limites da democracia no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2018, p. 9.

<sup>381</sup> BIROLI, 2018, p. 9.

e a regulação dos corpos femininos. Essa reação ocorre conjuntamente com o que Federici (2019) discute sobre a nova expansão do capitalismo que vem ocorrendo desde o início do século XXI e que impacta diretamente na violência perpetrada contra as mulheres.

Federici afirma que:

[...] há cada vez mais evidências de que as causas na raiz dessa atual onda de violência são as novas formas de acumulação de capital, que envolvem a desapropriação de terras, a destruição das relações comunitárias e uma intensificação na exploração do corpo e da mão de obra das mulheres.<sup>382</sup>

Para Federici (2019), está ocorrendo um processo de recolonização, que violenta principalmente as mulheres afrodescendentes e indígenas nativas, com o objetivo de entregar as riquezas do mundo natural e do trabalho humano que ainda restam não explorados, e as mulheres são o principal alvo por serem “[...] diretamente responsáveis pela reprodução de suas comunidades [...]”.<sup>383</sup> Há uma relação direta entre os homens, a família patriarcal, o Estado e o capitalismo, que normaliza o controle e a violência contra as mulheres.

Pensar a *Odisseia* no contexto latino-americano do século XXI não é universalizar características, principalmente as femininas, mas sim demonstrar que há o objetivo de se universalizar o que é ser mulher para que as mulheres sigam um padrão, uma norma que reproduz esse controle e violência, e para definir o que é desviante e que pode ser destruído. A ocidentalização do mundo carrega padrões de superioridade e inferioridade, para além de outras características, e a obra homérica segue mostrando padrões que até hoje se apresentam na sociedade, mesmo viajando por milênios e por milhares de quilômetros.

---

<sup>382</sup> FEDERICI, 2019, p. 91.

<sup>383</sup> *Ibid.*, p. 94.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chego ao fim deste trabalho, um projeto que começou em 2018, despretensiosamente, com a leitura do Excurso I da *Dialética do Esclarecimento*, livro que já havia chamado minha atenção nos idos de 2014, quando da escrita da minha primeira monografia, mas que não tinha bagagem suficiente para acompanhar a leitura. Em quatro anos de amadurecimento acadêmico, consegui começar o livro que havia me interessado e fiquei maravilhada com a interpretação da *Odisseia* feita por Adorno e Horkheimer. Como ainda não havia lido a epopeia homérica resolvi ir à Biblioteca da UFF para pegar o livro, e perto dele estava *A arte de amar*, de Ovídio. Lendo a Homero e depois Ovídio, duas leituras separadas por vários séculos de diferença, e que do último até nossos dias temos 17 séculos de diferença, percebi semelhanças: o lugar das mulheres permaneceu o mesmo.

Nisso a indagação foi inevitável: como é possível que milênios tenham se passado e mesmo assim as coisas permanecem iguais? Como o patriarcado começou e conseguiu se estabelecer de forma a se perpetuar tão longevamente? Assim iniciei meus estudos filosóficos, sozinha, sem saber se o caminho fazia sentido. Nesse trajeto, sem as e os educadores que passaram pela minha vida, e pelas amizades que me inspiraram e me sugeriram leituras, eu não teria chegado nesse trabalho que foi tão lentamente construído, mas que foi feito com muito estudo e dedicação.

As leituras que já havia feito de Marx e Freud me instigaram a seguir a proposta de Adorno e Horkheimer, mesclar autores que a princípio parecem não ter relação, mas perceber o sentido que é a capacidade deles de fazer uma leitura da modernidade que é fundamental para se entender a realidade em que vivemos.

Para mim, Marx é imprescindível na interpretação da realidade, sua capacidade de análise e síntese, principalmente da formação e da constituição do capitalismo, auxiliam-me a pensar o mundo de forma a enxergar como é a lógica de funcionamento do momento histórico em que vivemos e que pensar o passado é indispensável para entender o presente e mudar o futuro.

Freud também tem essa capacidade de análise e síntese, mas diferente de Marx, que pensa a política e a economia, ele se volta para o psiquismo e para a cultura, e a meu ver, se complementam, pois ambos voltam seus olhares para a modernidade para pensar como o ser humano chegou aonde chegou.

Nessa toada, Adorno e Horkheimer seguem os passos desses autores, e buscam em outros tantos, para pensar como a humanidade conseguiu, depois de tanto *progresso*, a

calamidade triunfal. A *DE*, na minha opinião, é a continuidade dessa análise e síntese de autores tão influentes e que teve em sua escrita a síntese de várias formas de pensar a realidade que culminaram em um livro tão complexo e denso, que traz muitos questionamentos e poucas respostas, mas que me instigou a continuar essa pesquisa.

Pensar o gênero e as mulheres foi se tornando cada vez mais central na minha jornada acadêmica.

Como diria Alexandre Costa em suas aulas: “somos homens gregos”, mesmo que não queiramos, mesmo que não saibamos, ainda levamos dentro de nós esse homem grego. Ulisses pra mim é esse homem, eu o sinto em mim, carrego seu espírito aventureiro, descubro-me como Eu pelo caminho que traço e, ao mesmo tempo, percebo esse ser dominador, que se aliena de si, dos outros, e dos espaços em que habita, percebo essa instrumentalização, essa coisificação do processo de formação do Eu que faz parte dele e faz parte de mim. Esse trabalho, então, também tem seu papel redentor, sua função de cura, de percepção desse homem grego e a tentativa de libertação.

Penso que, para além da produção acadêmica, de mais um passo na vida intelectual, esse trabalho tem esta função: libertar o pensamento. É minha pequena contribuição para que esse mundo seja um pouco mais feminino e um pouco mais livre, porque pensar a história e a filosofia auxilia na construção de uma nova realidade.

Este trabalho, então, teve como proposta apresentar o conceito de razão e esclarecimento discutido por Adorno e Horkheimer no “Conceito de Esclarecimento” e no “Excurso I: Ulisses ou Mito e Esclarecimento”, partindo da ideia dos autores sobre a origem já dominante e instrumental, buscando observar como se deu essa construção a partir da *Odisseia* e que teve na questão das mulheres e do feminino o ponto central de meu interesse. Os conceitos de Marx e Freud foram fundamentais para articular essa construção do esclarecimento, percebendo a forte influência do entendimento de Marx sobre a alienação e o estranhamento no processo de desenvolvimento humano, e como Freud observou o mal-estar que envolve a construção do sujeito.

Na minha percepção, a partir das leituras feitas e das reflexões que se iniciaram com a curiosidade sobre o patriarcado, o feminino e o sujeito racional, o princípio da racionalidade ocidental já envolve a negação do feminino. Por isso, as autoras que articulo auxiliam a pensar esse processo de dominação masculina sobre as mulheres. Lerner contribui de forma contundente em relação à origem do patriarcado; Pateman auxilia na perspectiva da construção do contrato social, apontando para a existência de um contrato sexual que não é admitido pelos homens; Rubin traz a perspectiva antropológica para pensar como as mulheres

fazem parte das relações econômico-sociais dos grupos humanos, mas que são os objetos, os presentes, as mediadoras das relações entre dois grupos de homens; Federici articula a caça às bruxas como episódio fundamental para a construção do capitalismo e discute como a perseguição às mulheres criou uma nova disciplina do trabalho e uma nova relação de dominação sobre elas que se vê ainda hoje nas relações sociais, políticas e econômicas; Saffioti traz para a realidade brasileira as questões de gênero, raça e classe que são fundamentais para se pensar a realidade em que vivemos em um sistema de opressão que é o sistema capitalista.

A interpretação dos autores da *DE* me pareceu consistente, e o uso de Ulisses e das personagens presentes na epopeia jônica se mostraram coerentes para explicar a lógica de uma razão dominadora e instrumental. A instrumentalização das relações, a coisificação do outro, a alienação em relação a si e à natureza no processo de construção da consciência de si se mostraram satisfatórias para explicar como o esclarecimento, que parecia a solução para o progresso humano autônomo, culminou numa barbárie sem precedentes.

Esse trabalho veio como uma abordagem de questionamentos e a articulação de argumentos que demonstram que, de fato, a questão de gênero é fundamental para se pensar o esclarecimento, para discutir qual o papel dos homens nessa dominação e qual o papel das mulheres. Mas agora quero trazer um leve frescor de solução.

Em todo esse processo de escrita tudo que me ocorreu em relação à possível emancipação das amarras da dominação foram: coletividade, afeto e amor.

As mulheres sempre foram seres mais coletivos, dividem espaços com suas crias e com outras mulheres, dividem tarefas, buscam soluções que acolham não só a elas, mas a outras pessoas que estão ali ao redor. Num tempo em que o individualismo impera, a coletividade se mostra acolhedora, espaço de divisão de tarefas não hierárquicas, espaço de troca, de manutenção de relações saudáveis. Na minha vida pessoal, tive e ainda tenho uma família de sangue que me acolhe, divide momentos de alegria e de tristeza, entra em embates calorosos, mas que no fim do dia estão lá. No entanto, foi me jogando no mundo e no desconhecido que percebi que há espaços de convivência, há pessoas tão acolhedoras que não precisam te conhecer desde sempre para me receber e dividir a vida, é perceptível que quando o espírito da coletividade habita alguém ela espalha essa semente por onde anda e esse exercício eu tenho aplicado por onde ando.

Eu sei que na academia tendemos a escrever um trabalho mais impessoal, mas me propus aqui, a começar pelo uso da primeira pessoa do singular, a particularizar, a

não-universalizar, pois a universalização e a neutralidade são exercícios masculinos que já se perpetuaram por tempo demais. A proposta aqui é outra.

O capitalismo passa a impressão de que, se você não tiver dinheiro, a sua vida não será de qualidade e nem valerá alguma coisa, mas nessas andanças, principalmente pelo Brasil, observei que a solidariedade não depende do dinheiro. Quando a pessoa se compromete com o coletivo ela divide o que tem, mesmo que seja pouco, a ideia é a manutenção da vida e das relações, o dinheiro se torna uma ferramenta, um meio pelo qual consegue-se as coisas, mas deixa de ser o objetivo, na verdade, em relações desse tipo, o dinheiro nunca foi o objetivo, ele é um facilitador, ele de fato abre algumas portas e te coloca em alguns lugares. Mas quando se dá menos importância a ele, quando entende-se que não é ele que vai resolver os problemas da vida, quando se percebe que há outras formas de estabelecer relações que não sejam dependentes do dinheiro, quando o dinheiro que você tem não é seu, mas do grupo com o qual você se encontra, a vida fica mais fácil de ser vivida.

O afeto é aquilo que Paulo Freire diria do afetar, não é só um sentimento, mas uma ação: tocar as pessoas de forma a marcar a vida delas, e nas relações de coletividade saudáveis o afeto é fundamental, são aquelas pessoas que podem durar pouco na convivência, mas que marcam para sempre. Tenho encontrado essas pessoas na minha vida de viajante e elas me provam sempre que existem pessoas boas por onde andemos.

E... o amor. Sentimento que precisa de muito trabalho, porque só o amor não basta, mas ele é preciso para manter as relações de forma que continuem reverberando outras possibilidades que não sejam de ódio, de destruição. No livro *Tudo sobre o amor*, de bell hooks, Silvana Silva escreve no prefácio à edição brasileira:

Em certa altura de *Tudo sobre o amor*, bell hooks diz que, se não pudéssemos fazer mais nada, se por algum motivo a leitura fosse a única atividade possível, isso seria suficiente para fazer a vida valer a pena, porque os livros podem ter uma função terapêutica e transformadora. Particularmente, não tenho dúvidas a respeito disso, pois a leitura sempre teve esse importante papel em minha vida. Alguns textos nos fazem reviver memórias impressas em nosso corpo e espírito e, dessa maneira, têm o poder de nos transformar e curar.<sup>384</sup>

Faço das palavras dela, as minhas. As leituras dessa pesquisa me ajudaram a passar pela pandemia de forma mais branda, além da companhia de todas as pessoas com as quais convivi por tanto tempo, pois há muitos anos não estava tão perto e por longos períodos com pessoas que conheço desde que nasci, muitas delas eu não havia passado mais do que alguns dias e que foram fundamentais para que eu mantivesse minha saúde mental e física. No amor

---

<sup>384</sup> HOOKS, bell. **Tudo sobre o amor: novas perspectivas**. São Paulo: Elefante, 2020, p. 9.

por mim e pelos meus, mantive-me isolada por meses e construí o que agora finalmente concluo. Esse trabalho só existe por causa do amor e é nele que se alicerça, entendendo que só através dele há a possibilidade de se construir novas formas de sociedade.

O amor é uma prática transformadora. Paulo Freire me ensinou isso, logo depois veio Theodor Adorno, e agora bell hooks. O amor é potência.

Hooks “[...] compreende que o pessoal sobrevive por meio da ligação com o coletivo: é o poder de se autoagenciar (*self-agency*) em meio ao caos e determinar o autoagenciamento coletivo.”<sup>385</sup>. Nesse sentido, é subverter a trajetória de Ulisses que se forma na consciência de si se apartando de todos, é formar a consciência de si a partir da consciência coletiva, percebendo que a individualidade de cada um é parte de um todo maior que não a diminui, mas a engrandece. “[...] ao pensar o amor como ação, nos vemos obrigados a assumir a responsabilidade e o comprometimento com esse aprendizado.”<sup>386</sup>

Em “Políticas do amor e Sociedades do Amanhã”, Vinícius Silva e Wanderson Nascimento acreditam que:

[...] falar de amor hoje é nadar contra a corrente, é desafiar o *status quo* que nos prega uma visão completamente essencialista do amor, isto é, o amor como apenas sentimento, além da alta disseminação de discursos ocidentais individualistas que tendem a nos afastar de uma ética e uma política do amor.<sup>387</sup>

Minha decisão de estudar um discurso ocidental foi exatamente compreender e trazer para o debate uma forma de construção social que se perpetua a milênios e que deve ser debatido para ser transformado. Assim, as figuras femininas com as quais trabalhei são figuras que representam formas de viver e de se portar que foram estabelecidas lá em terras gregas no século 8 antes da era comum e que ainda são vistas dentro de nós, e o amor que aprendemos também é a perpetuação das relações que apresentei aqui, quando Ulisses encontra as ninfas ou quando retorna para sua esposa sensata.

Isto posto, trago aqui no fim autores que pensam outras ancestralidades para mostrar que é possível construirmos um outro amanhã, e essa outra possibilidade só poderá acontecer em comunidade, na práxis do amor, onde a razão esclarecida é também amorosa e coletiva.

---

<sup>385</sup> HOOKS, 2020, p. 11.

<sup>386</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>387</sup> SILVA, Vinícius R. C. da; NASCIMENTO, Wanderson F. do. Políticas do amor e sociedades do amanhã. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, [S. l.], v. 10, 2019, p. 170.

## REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments**. Translated: Edmund Jephcott. California: Stanford University Press, 2002.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

ADORNO, Theodor. **Dialética Negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

AGUIAR, Neuma. Perspectivas feministas e o conceito de patriarcado na sociologia clássica e no pensamento sociopolítico brasileiro. *In*: AGUIAR, Neuma (org.). **Gênero e Ciências Humanas: desafio às ciências desde a perspectiva das mulheres**. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997.

ALENCAR, Denise. O que há além do princípio do prazer?. **Rev. bras. psicanál**, São Paulo, v. 54, n. 1, p. 61-68, mar. 2020. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0486-641X2020000100004&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-641X2020000100004&lng=pt&nrm=iso). Acesso em: 06 jun. 2023.

ALPARONE, Dario. O infamiliar entre psicanálise e cognitivismo. **XXIII Encontro Brasileiro do Campo freudiano**, Boletim Infamiliar, jan. 2021. Disponível em: <https://www.encontrobrasileiro2020.com.br/o-infamiliar-entre-psicanalise-e-cognitivismo/>. Acesso em: 06 jun. 2023.

ANTUNES, Ricardo (org.). **A dialética do trabalho: Escritos de Marx e Engels**. São Paulo: Expressão Popular, 2004.

ARAGÃO, Lailah G. Estranhamento corporal e seu agravamento na reprodução social com a pandemia de Covid-19. **Anais do Colóquio Marx e o Marxismo 2021: O futuro exterminado? Crise ecológica e reação anticapitalista**. NIEP-Marx, Niterói, 2021. (documento eletrônico). Disponível em: <https://niepmarx.blog.br/anais2021/>. Acesso em: 22 mai. 2023.

ARAÚJO, Wécio P. Introdução à leitura dos Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844: Marx leitor de Hegel. **Problemata: R. Intern. Fil.** v. 9. n. 1, p. 224-244, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/38724/20156>. Acesso em: 15 out. 2022.

ASSOUN, Paul-Laurent. **Freud: a filosofia e os filósofos**. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

ASSUNÇÃO, Teodoro R. Infidelidades veladas: Ulisses entre Circe e Calipso na Odisseia. **Nuntius antiquus**, v. 7, n. 2, p. 152-176, 2011. Disponível em: [https://periodicos.ufmg.br/index.php/nuntius\\_antiquus/article/view/17232/14016](https://periodicos.ufmg.br/index.php/nuntius_antiquus/article/view/17232/14016). Acesso em: 26 dez. 2022.

ATWOOD, Margaret. **A odisséia de Penélope: o mito de Penélope e Odisseu**. Trad. Celso Nogueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.



AZEVEDO, Fernanda Maria Caldeira de. O conceito de patriarcado nas análises teóricas das ciências sociais: uma contribuição feminista. **Revista Três Pontos**. v.13, n.1, 2016 - Dossiê Múltiplos Olhares sobre Gênero. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistatrespontos/article/view/3386>. Acesso em: 21 dez. 2022.

BARBOSA, Pedro G. Da fundamentação marxiana da alienação nos *Manuscritos de 1844* às categorias da reprodução em *O Capital*: uma análise imanente da problemática do estranhamento e do fetichismo. **Anais do Colóquio Marx e o Marxismo 2021: O futuro exterminado? Crise ecológica e reação anticapitalista**. NIEP-Marx, Niterói, 2021. (documento eletrônico). Disponível em: <https://niepmarx.blog.br/anais2021/>. Acesso em: 22 mai. 2023.

BARBOSA, Renata P. Ensaio sobre a dialética do esclarecimento: reflexões e provocações educativas. **CONJECTURA: filosofia e educação**, v. 24, Caxias do Sul, 2019. Disponível em: <http://ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/view/6605>. Acesso em: 21 fev. 2022.

BARROS, José D. O conceito de alienação no jovem Marx. **Tempo Social**, v. 23, n. 1, pp. 223-245, 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ts/a/zBsXjnRDZrJVgbwKDTf9btn/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 18 mai. 2023.

BIROLI, Flávia. **Gênero e desigualdade: limites da democracia no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2018.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Trad. Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BUTLER, Judith. Ideologies of the Super-Ego: Psychoanalysis and Feminism, Revisited. In: DUSCHINSKY, Robbie; WALKER, Susan (orgs.). **Juliet Mitchell and the Lateral Axis: Twenty-First-Century Psychoanalysis and Feminism**. Nova Iorque: Palgrave MacMillan, 2015.

CHODOROW, Nancy. **The reproduction of mothering**. Berkeley: University of California Press, 1978.

COSTA, Alexandre. “Homero e o princípio da pedagogia”. In: AZEVEDO, Katia Teonia. **Educação, ensino e os estudos clássicos**. São Paulo: Odysseus, 2021 (eBook Kindle).

COSTA, Pedro H. A. da; FURTUOSO, Luiza M. Alienação, estranhamento e o problema da individualidade no capital em crise: uma análise do sofrimento. **Anais do Colóquio Marx e o Marxismo 2021: O futuro exterminado? Crise ecológica e reação anticapitalista**. NIEP-Marx, Niterói, 2021. (documento eletrônico). Disponível em: <https://niepmarx.blog.br/anais2021/>. Acesso em: 22 mai. 2023.

COSTA, Virginia H. F. Estranho, alienação e inquietante em Dialética do Esclarecimento: uma antropologia entre Freud e Marx. **Sapere Aude**. Belo Horizonte, v.6 - n.11, pp.149-165, jul. 2015. Disponível em:

<http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/10022>. Acesso em: 15 mai. 2023.

COSTA, Virginia H. F. da. Sobre o declínio da autoridade paterna: uma discussão entre teoria crítica e psicanalistas feministas. *In*: MARTINS, Alessandra A.; SILVEIRA, Léa (org.). **Freud e o patriarcado**. São Paulo: Hedra, 2020, pp. 341-361.

DUARTE, Rodrigo. **Adorno/Horkheimer: E a dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. Trad. Leandro Konder; Aparecida M. Abranches. Rio de Janeiro: BestBolso, 2020.

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

FEDERICI, Silvia. **O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista**. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2019.

FEDERICI, Silvia. **Mulheres e caça às bruxas: da Idade Média aos dias atuais**. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2019.

FEDERICI, Silvia. **O patriarcado do salário, volume I: notas sobre Marx, gênero e feminismo**. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2021.

FREITAG, Barbara. **A teoria crítica: ontem e hoje**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

FREUD, Sigmund. **Além do princípio do prazer**. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM Editores, 2016.

FREUD, Sigmund. **Além do princípio do prazer [Jenseits des Lustprinzips]**. Trad. Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 11: Totem e tabu, Contribuições história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 16: O Eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925)**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 17: Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 18: O mal-estar na civilização, Novas conferências introdutórias e outros textos (1930-1936)**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. **O infamiliar [Das Unheimliche]**. Trad. Ernani Chaves e Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica, 2019 (eBook Kindle).

- FREUD, Sigmund. **O mal-estar na Cultura e outros escritos**. Trad. Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- FREUD, Sigmund. **Totem e tabu**. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2013.
- FRYE, Marilyn. **The politics of reality: Essays in feminist theory**. Freedom: The Crossing Press, 1983.
- GAGNEBIN, Jeanne M. Do conceito de *mimesis* no pensamento de Adorno e Benjamin. **Revista Perspectivas**. v. 16. São Paulo, p. 67-86, 1993. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/perspectivas/article/view/771/632>. Acesso em: 04 mar. 2022.
- GAGNEBIN, Jeanne M. Do conceito de razão em Adorno. *In: \_\_\_\_\_*. **Sete aulas sobre linguagem, memória e história**. Rio de Janeiro: Imago, 1997, p. 107-122.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar, escrever, esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2006.
- GARCIA-ROZA, Luiz A. **O mal radical em Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- GIANOTTI, José Arthur. **Origens da dialética do trabalho: estudo sobre a lógica do jovem Marx**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein, 2010. Disponível em: <https://static.scielo.org/scielobooks/n22qp/pdf/giannotti-9788579820441.pdf>. Acesso em: 12 ago. 2022.
- HAHN, Noli B.; SENNA, Tassiana da S. Elementos que contribuíram para a consolidação do patriarcado: uma análise da obra “O contrato sexual” de Carole Pateman. **Revista Videre**, [S. l.], v. 12, n. 23, pp. 259–270, 2020. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/videre/article/view/9323>. Acesso em: 16 fev. 2023.
- HERNÁNDEZ, Pura N. Penelope’s absent song. **Phoenix**, v. 62, n. 1 / 2, pp. 39-62, 2008. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/25651696>. Acesso em: 03 out. 2022.
- HESÍODO. **Teogonia**. Trad. Henry Alfred Bugalho. Curitiba: Kotter Editorial, 2020.
- Hetaira. *In: O Dicionário Priberam Online de Português*. Lisboa, Portugal, Priberam, 2021. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/hetaira>. Acesso em: 02 out. 2023.
- HOMERO. **Odisséia**. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2019.
- HONNETH, Axel. **The critique of power: reflective stages in a critical social theory**. Trad. Kenneth Baynes. Cambridge: MIT Press, 1993.
- HOOKS, bell. **Tudo sobre o amor: novas perspectivas**. Trad. Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2020.
- JAY, Martin. **A imaginação dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais (1923-1950)**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

KELLER, Rene J. Alienação/estranhamento e ser genérico nos Manuscritos Econômico-filosóficos de Karl Marx. **Revista Direito e Práxis**. Rio de Janeiro, vol. 9, n. 4, 2018, pp. 2251-2266. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/download/32165/23635#:~:text=Essa%20no%C3%A7%C3%A3o%20de%20ser%20gen%C3%A9rico,54>. Acesso em: 24 jul. 2023.

KLEIN, Thais; HERZOG, Regina. Inibição, sintoma e medo? Algumas notas sobre a *Angst* na psicanálise. **Rev. Latinoam. Psicopat. Fund.**, São Paulo, 20(4), 686-704, dez. 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rlpf/a/m3HkFdRRLTYnzQLZngps4xbg/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 20 mai. 2023.

LAGO, Mara C. de S. Feminismo, psicanálise, gênero: viagens e traduções. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 18(1): 288, janeiro-abril/2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/SVz6FgncwfZmZPLbhXdNDVt/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 31 mar. 2023.

LERNER, Gerda. **A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens**. Trad. Luiza Sellera. São Paulo: Cultrix, 2019.

LOFFREDO, Ana Maria. Anotações sobre a leitura freudiana da angústia. **Tempo psicanal.**, Rio de Janeiro, v. 44, n. 1, pp. 105-130, jun. 2012. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-48382012000100007&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-48382012000100007&lng=pt&nrm=iso). Acesso em: 01 set. 2023.

LUSA, Marina. O infamiliar freudiano. **Instituto de Psicanálise e Saúde Mental de Minas Gerais**. Disponível em: <http://www.institutopsicanalise-mg.com.br/index.php/infamiliar-freudiano>. Acesso em: 06 jun. 2023.

MARIN, Inara. Psicanálise e emancipação na Teoria Crítica. *In*: NOBRE, Marcos (org.). **Curso Livre de Teoria Crítica**. Campinas: Papirus, 2008, pp. 227-250.

MARTINS, Maurício V. **Marx, Espinosa e Darwin: pensadores da imanência**. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2017.

MARX, Karl. **Teses sobre Feuerbach**. Trad. Álvaro Pina. Moscou: Progresso Lisboa, 1982. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1845/tesfeuer.htm>. Acesso em: 29 jul. 2023.

MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844**. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844**. Trad. Tomas da Costa. Petrópolis: Vozes, 2022.

MATOS, Olgária C. F. **A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do Iluminismo**. São Paulo: Moderna, 1993.

MIGUEL, Luis F. Voltando à discussão sobre capitalismo e patriarcado. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 25(3): 530, setembro-dezembro/2017, pp. 1219-1237. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/gN8FXQpQLCPHrzDMqd4XWzB/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 26 dez. 2022.

MITCHELL, Juliet. **Psychoanalysis and feminism: A Radical Reassessment of Freudian Psychoanalysis**. Nova Iorque: Basic Books, 2000.

MOGENDORFF, Janine Regina. A Escola de Frankfurt e seu legado. **Verso e Reverso**, v. 26, n. 63, p. 152-159, 2012. Disponível em: <http://www.revistas.unisinos.br/index.php/versoereverso/article/view/ver.2012.26.63.05>. Acesso em: 24 jan. 2022.

MONCAU, Gabriela. 2018. "Sistema sexo-gênero - Gayle Rubin". In: *Enciclopédia de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em: <https://ea.fflch.usp.br/conceito/sistema-sexo-genero-gayle-rubin>. Acesso em: 02 mar. 2023.

MONTEIRO, Dulcinéa da M. R. **Mulher: feminino plural: mitologia, história e psicanálise**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1998.

MOREIRA, Jacqueline de O.. Revisitando o conceito de eu em Freud: da identidade à alteridade. **Estud. pesqui. psicol.**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, pp. 230-244, abr. 2009. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1808-42812009000100018&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-42812009000100018&lng=pt&nrm=iso). Acesso em: 31 ago. 2023

MOTTA, Pedro V. A Mimesis no Pensamento de Theodor W. Adorno. **Análogos (PUCRJ)**, v. 1, p. 231-241, 2019. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/38126/38126.PDF>. Acesso em: 28 fev. 2022.

NAKASHIMA, Antonio H. R.; CAMPOS, Érico B. V. Inibição, sintoma e angústia: a angústia entre o perigo e o trauma. **Psicol. Pesqui.**, Juiz de Fora, v. 16, n. 3, pp. 1-24, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/psicologiaempesquisa/article/view/32939>. Acesso em: 31 ago. 2023.

NEVES, José O. de V.; FÉRES-CARNEIRO, Terezinha. O Eu na obra de Freud e a corporalidade. **PSICOL. USP**, São Paulo, v. 18, n. 3, pp. 31-54, jul./set. 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pusp/a/SG3Z5g7FCqnMzMDSyKnDcNb/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 31 ago. 2023.

NOBRE, Marcos. **A teoria crítica**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

NOBRE, Marcos; MARIN, Inara L. Uma nova antropologia. Unidade crítica e arranjo interdisciplinar na Dialética do Esclarecimento. **Cadernos de filosofia alemã: crítica e modernidade**, n. 20, p. 101-122, 2012. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/64863/67479>. Acesso em: 22 fev. 2022.

OLIVEIRA, Luís Inácio. **Do canto e do silêncio das sereias: Um ensaio à luz da teoria da narração de Walter Benjamin**. São Paulo: EDUC, 2008.

PAIVA, Pedro H. DUARTE, Rodrigo. Adorno/Horkheimer & A dialética do esclarecimento. **EDUCAÇÃO E FILOSOFIA**, [S. l.], v. 17, n. 34, p. 285–289, 2008. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/619>. Acesso em: 24 jan. 2022.

PATEMAN, Carole. **O contrato sexual**. Trad. Marta Avancini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

QUINODOZ, Jean M. **Ler Freud: Guia de leitura da obra de S. Freud**. Trad. Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2007.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. A Escola de Frankfurt. In: REALE, Giovanni; Antiseri, Dario. **História da Filosofia: de Nietzsche à Escola de Frankfurt**. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2006, pp. 469-488.

ROZITCHNER, León. Marx e Freud: a cooperação e o corpo produtivo. A expropriação histórica dos poderes do corpo. In: SILVEIRA, Paulo; DORAY, Bernard. **Elementos para uma teoria marxista da subjetividade**. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1989.

ROUANET, Sérgio. **Teoria Crítica e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará, 1983.

RUBIN, Gayle. O tráfico de mulheres. In: \_\_\_\_\_. **Notas sobre a “Economia Política” do sexo**. Trad. Christine Rufino Dabat. Recife: SOS Corpo, 1993.

RUBIN, Gayle. O tráfico de mulheres. In: \_\_\_\_\_. **Políticas do sexo**. Trad. Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

RÜDIGER, Francisco. A Escola de Frankfurt. In: HOHFELDT, Antonio; MARTINO, Luiz C.; FRANÇA, Vera V. (org.). **Teorias da comunicação: conceitos, escolas e tendências**. Petrópolis, Vozes, 2001, pp. 131-150.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. **O poder do macho**. São Paulo: Moderna, 2001.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. **Gênero, patriarcado, violência**. São Paulo: Perseu Abramo, 2011.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. **A mulher na sociedade de classes: mito e realidade**. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. In: HOLLANDA, Heloisa B. (org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, pp. 49-80.

SILVA, Magali M. Freud e a atualidade de O mal-estar na cultura. **Analytica**, São João del Rei, v. 1, n. 1, pp. 45-72, dez. 2012. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2316-51972012000100004&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2316-51972012000100004&lng=pt&nrm=iso). Acesso em: 01 set. 2023.

SILVA, Vinícius R. C. da; NASCIMENTO, Wanderson F. do. Políticas do amor e sociedades do amanhã. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, [S. l.], v. 10, p. 168–182, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/39954>. Acesso em: 28 jul. 2023.

SOARES, Jean D. G. O infamiliar [Das Unheimliche]: Uma edição crítica à sua maneira. **Nat. hum.**, São Paulo, v. 22, n. 1, p. 201-204, jun. 2020. Disponível em [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-24302020000100011&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302020000100011&lng=pt&nrm=iso). Acesso em: 06 jun. 2023.

SPENDER. Dale. **Man made language**. Londres: Pandora Press, 1980.

STOEGNER, Karin. “Para além do Princípio de Gênero”: Horkheimer e Adorno sobre o Problema de Gênero e Identificação. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 22, n. 2, pp.135-151, 2017.

SÜSSEKIND, Pedro. O narrador Ulisses. **Cadernos Benjaminianos**. Número especial, Belo Horizonte, p. 177-186, 2013. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/cadernosbenjaminianos/article/view/6055>. Acesso em: 20 mar. 2021.

SÜSSEKIND, Pedro. As sereias e o sublime. **Artefilosofia**, n. 15, Ouro Preto, pp. 83-94, 2013.

WALBY, Sylvia. **Theorizing Patriarchy**. Oxford: Basil Blackwell, 1990.

WHITMONT, Edward C. **Retorno Da Deusa**. Trad. Maria Sílvia Mourão. São Paulo: Summus, 1991.

WIGGERSHAUS, Rolf. **Escola de Frankfurt: História, desenvolvimento teórico, significação política**. Trad. Lilyane Deroche-Gurcel e Vera de Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: Difel, 2002.