



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E SOCIEDADE
MESTRADO INTERDISCIPLINAR

FRANCYHÉLIA BENEDITA MENDES SOUSA

FILOSOFIA, GÊNERO E LITERATURA NO SÉCULO XVIII: a figura feminina
apresentada por Jean-Jacques Rousseau no romance filosófico *Júlia ou A nova Heloísa*



São Luís (MA)

2022

FRANCYHÉLIA BENEDITA MENDES SOUSA

FILOSOFIA, GÊNERO E LITERATURA NO SÉCULO XVIII: a figura feminina
apresentada por Jean-Jacques Rousseau no romance filosófico *Júlia ou A nova Heloísa*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade – Mestrado Interdisciplinar da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para a obtenção do título de mestre.

Orientador: Prof. Dr. Luciano da Silva Façanha

São Luís (MA)

2022

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

SOUSA, Franccyhélia Benedita Mendes.

FILOSOFIA, GÊNERO E LITERATURA NO SÉCULO XVIII: : a
figura feminina apresentada por Jean-Jacques Rousseau no
romance filosófico Júlia ou A nova Heloísa / Franccyhélia
Benedita Mendes SOUSA. - 2022.

134 f.

Orientador(a): Luciano da Silva Façanha.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em
Cultura e Sociedade/cch, Universidade Federal do Maranhão,
São Luís, 2022.

1. Filosofia. 2. Gênero. 3. Iluminismo. 4.
Literatura. 5. Rousseau. I. Façanha, Luciano da Silva.
II. Título.

FRANCYHÉLIA BENEDITA MENDES SOUSA

FILOSOFIA, GÊNERO E LITERATURA NO SÉCULO XVIII: a figura feminina
apresentada por Jean-Jacques Rousseau no romance filosófico *Júlia ou A nova Heloísa*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade – Mestrado Interdisciplinar da Universidade Federal do Maranhão, como requisito final para a obtenção do título de mestre.

Orientador: Prof. Dr. Luciano da Silva Façanha

Aprovada em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Luciano da Silva Façanha (Orientador)

Doutor em Filosofia (USP)

Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

Prof.^a Dr.^a Jacira de Freitas (Membro Externo)

Doutora em Filosofia (USP)

Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

Prof.^a Dr.^a Ana Caroline Amorim Oliveira (Membro Interno)

Doutora em Antropologia Social (USP)

Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

AGRADECIMENTOS

Meus calorosos e profundos agradecimentos a todos aqueles que tornaram possível esta próspera jornada:

A Deus, por me agraciar com a dádiva da vida; por me guardar e abençoar em todos os momentos e por me permitir sonhar e realizar meus objetivos.

À minha família, pela estrutura, amor e companheirismo incondicionais, em especial à minha querida Mãe Maria Francisca, por ser minha maior inspiração e alicerce diariamente.

Ao meu querido orientador e companheiro acadêmico, Luciano da Silva Façanha, ser de luz que tem me guiado, orientado e sem o qual esta jornada não seria tão vitoriosa. Obrigada pelos sábios conselhos, por todas as oportunidades concedidas, pela paciência nesses produtivos seis anos de orientação e, principalmente, pela confiança depositada em mim para desenvolver uma pesquisa interdisciplinar sobre Filosofia, Gênero e Literatura em Rousseau.

À professora, amiga e ex-Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, Zilmara de Jesus Viana de Carvalho, por seu empenho e determinação; por sua liderança e cuidado maternal para com os alunos.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade pelo compromisso com o desenvolvimento da Pesquisa Interdisciplinar e da Ciência brasileira por meio de uma Universidade Pública de qualidade.

Às professoras Ana Caroline Amorim Oliveira, Bárbara Rodrigues Barbosa e Marcia Manir Miguel Feitosa e Jacira de Freitas pelo zelo e sugestões fundamentais à pesquisa sobre Gênero no Século das Luzes.

A todos os alunos da Turma 11 (2020) do PGCult, meus queridos colegas e companheiros de Mestrado, representados por Gustavo José, Sheila Bogéa, Priscila Carvalho, Otávio Silva, Emanuely Luz, Arianne Kelly e Cedric Nakasu, obrigada por compartilharem momentos de choros e angústias, mas também vitórias e alegrias.

A aquele que se tornou meu confidente e amigo incansável da Pós-Graduação, Jadson Fernando Rodrigues, pelo cuidado mútuo, conselhos e doses semanais de ânimo e carinho.

A todos os amigos, em especial, a Adriely Costa, Alana Mendes, James Santos, Luana Costa, Karina Goes, Lanna Oliveira e Trinne Cristine pelo companheirismo, carinho e apoio, que têm tornado esta caminhada mais agradável.

Ao meu anjo da guarda, que tive o imenso prazer de encontrar ainda no primeiro

período da graduação em Filosofia, minha querida Lussandra Barbosa de Carvalho, que desde então é uma amiga, companheira e conselheira; espírito bondoso sem o qual parte desta jornada não teria sido possível.

A todos aqueles que compõem o Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade pelo compromisso com a Interdisciplinaridade e Inovação da Ciência brasileira.

À Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão pelo apoio financeiro ininterrupto nos últimos dezesseis meses de mestrado e, assim, possibilitar o desenvolvimento da pesquisa e da ciência no Estado.

À Universidade Federal do Maranhão, pela estrutura, compromisso e responsabilidade com o desenvolvimento da Educação Pública de nível Superior no Brasil.

E por fim, deixo registrado meu afável obrigada a todos que contribuíram, direta ou indiretamente, para a realização do sonho de cursar Pós-Graduação em uma Universidade Pública.

Muito Obrigada!!!



A todas as mulheres invisibilizadas, violadas, escravizadas, silenciadas, subalternizadas e usurpadas; a todas as pessoas que tiveram sua humanidade negada, cerceada ou interdita; a todos aqueles que nunca perderam a esperança e o desejo de justiça social; a todas as mulheres que ousaram sonhar e não mediram esforços para tornar seus sonhos realidade; a todas as pessoas inconformadas que romperam os silêncios e a todas, todos e todes que lutam por um mundo mais igualitário.

Por um mundo onde sejamos socialmente iguais, humanamente diferentes e totalmente livres.

(Rosa Luxemburgo)

“Observo que num grupo muito íntimo, os estilos se aproximam assim como os caracteres, e que os amigos, confundindo suas almas, confundem também suas maneiras de pensar, de sentir e de dizer. Esta Júlia, tal como é, deve ser uma criatura fascinante, tudo o que dela se aproximar deve a ela assemelhar-se, tudo deve tornar-se Júlia ao seu redor [...]”.

(Jean-Jacques Rousseau)

RESUMO

A presente pesquisa tem como objetivo analisar a relação interdisciplinar entre Filosofia, Gênero e Literatura no século XVIII a partir da figura feminina apresentada por Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) no romance filosófico *Júlia* ou *A nova Heloísa* (1761). Trata-se de uma pesquisa de natureza qualitativa, exploratória e de caráter bibliográfico, desenvolvida metodologicamente a partir da análise teórica, abordagem crítico-reflexiva interdisciplinar e interpretação hermenêutica. A análise segue três eixos interpretativos: o primeiro se ocupa em identificar qual o espaço do feminino na sociedade e na literatura francesa do século XVIII pré-revolução; o segundo investiga qual a função da figura feminina exercida por Júlia no *Romance* enciclopédico e o terceiro tem a função de examinar o discurso rousseauiano com base nas noções de natureza humana, virtude e função social que fundamentam a figura feminina na referida obra, assim como examinar a representação histórica e romanesca das mulheres a partir das noções de “Gênero” e “Sexo” trabalhadas no Século das Luzes. Constatamos que a obra propõe reflexões sobre a relação entre natureza, sociedade, moral e política a partir do drama burguês apresentado em uma coletânea de cartas, centrado no amor vivido por Júlia d'Etange, uma jovem de família aristocrata e seu preceptor, o humilde Saint-Preux e desaprovado pelo pai da moça, o Barão d'Etange, ambos personagens fictícios da pequena cidade de *Clarens*. Protagonistas de uma trama que confronta sentimento, razão e virtude, o casal de amantes do romance, revelam não só o retrato das paixões humanas, mas também, serão o quadro da própria sociedade idealizada por Rousseau, ao confluir conceitos e concepções elementares de seu pensamento. Com base na bibliografia sugerida, concluímos que Júlia é a peça fundamental no projeto pedagógico-político rousseauiano, cujo objetivo está, em primeiro plano, na catarse das paixões e desejos de uma sociedade corrompida, chegando até, em último plano, à elevação moral dos indivíduos – tanto dos personagens do romance, como principalmente dos leitores, que habituados a prazeres imediatos, ao passo que acostumam-se a contemplarem o exercício diário da virtude, passam a desejar assemelhar-se à Júlia e a serem mais virtuosos. Portanto, *Júlia* ou *a nova Heloísa* não é apenas um modelo moral que se limita a uma figura feminina virtuosa. Mas, em última análise, *Júlia* e *a nova Heloísa*, tratam de um modelo pedagógico-político que visa uma nova organização política, assim como, na ordem epistemológica, objetiva reconciliar o conflito entre natureza e cultura.

Palavras-chave: Filosofia. Gênero. Literatura. Iluminismo. Rousseau. Júlia. Virtude. Natureza.

ABSTRACT

This research aims to analyze the interdisciplinary relationship between Philosophy, Gender and Literature in the 18th century from the female figure presented by Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) in the philosophical novel *Julia or, the new Heloise* (1761). This is a qualitative, exploratory and bibliographical research, which has been methodologically developed based on theoretical analysis, interdisciplinary critical-reflective approach and hermeneutic interpretation. The analysis follows three interpretative axes: the first is concerned with identifying the feminine space in society and in French literature of the pre-revolution eighteenth century; the second investigates the role of the female figure exercised by Julia in the Encyclopedic Novel and the third has the function of examining Rousseau's discourse based on the notions of human nature, virtue and social function that underlie the female figure in that work, as well as examining the historical and novel representation of women from the notions of "Gender" and "Sex" worked on in the Century of Enlightenment. We found that, in general terms, the work proposes reflections on the relationship between nature, society, morals and politics from the bourgeois drama presented in a collection of letters, centered on the love lived by Júlia d'Etange, a young family member aristocrat and her tutor, the humble Saint-Preux and disapproved of by the girl's father, Baron d'Etange, both fictional characters from the small town of Clarens. The protagonists of a plot that confronts feeling, reason and virtue, the couple of lovers in the novel, reveal not only the portrait of human passions, but also the framework of the society idealized by Rousseau, by converging elementary concepts and conceptions of his thought. Based on the suggested bibliography, we conclude that Júlia is the key player in Rousseau's pedagogical-political project, whose objective is, in the foreground, in the catharsis of the passions and desires of a corrupt society, reaching, in the last plan, the moral elevation of individuals – both from the characters of the novel, and mainly from the readers, who are used to immediate pleasures, while getting used to contemplating the daily exercise of virtue, start to want to resemble Julia and to be more virtuous. Therefore, *Julia or the new Heloise* is not just a moral role model who is limited to a virtuous female figure. But, in the final analysis, Júlia and the new Heloise deal with a pedagogical-political model that aims at a new political organization, as well as, in the epistemological order, it aims to reconcile the conflict between nature and culture.

Keywords: Philosophy. Gender. Literature. Enlightenment, Rousseau. Julia. Nature. Virtue.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – A jovem mestra	32
Figura 2 –Madame du Deffand.....	35
Figura 3 – Madame Dupin.....	36
Figura 4 – Madame Pompadour	37
Figura 5 – Maria Antonieta	38
Figura 6 – Rose Bertin.....	40
Figura 7 – Olympe de Gouges.....	43
Figura 8 – Mary Wollstonecraft	45
Figura 9 – Madame du Châtelet	47
Figura 10 – Madame d’Épinay	48
Figura 11 – Academias da Ilustração	50
Figura 12 – O encontro de Clara, Júlia e Sant-Preux	76
Figura 13 – As “boas mulheres” ou a visita de <i>Nanny</i>	98

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
2 O ESPAÇO DO FEMININO NA SOCIEDADE E NA LITERATURA FRANCESA DO SÉCULO XVIII PRÉ-REVOLUÇÃO	19
2.1 A mulher na sociedade francesa setecentista	25
2.2 As mulheres da Ilustração	41
2.3 A ilustração do feminino no Iluminismo setecentista.....	49
3 A FIGURA FEMININA EM <i>JÚLIA</i> OU A <i>NOVA HELOÍSA</i>	62
3.1 Filosofia e Literatura: o romance no século XVIII	63
3.2 <i>Júlia ou A nova Heloísa</i>: natureza e cultura na Ilustração	68
3.3 Júlia, uma legisladora? a função social e política das mulheres no <i>Romance</i>.....	78
4 GÊNERO E SEXO NO SÉCULO XVIII: o discurso rousseauiano sobre natureza humana, moral e função social	91
4.1 Noções de Gênero e Sexo no Século das Luzes.....	92
4.2 Da natureza humana à função social: sexo/gênero e política na <i>nova Heloísa</i>.....	101
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	115
REFERÊNCIAS	123

1 INTRODUÇÃO

A presente pesquisa tem como objetivo analisar a relação interdisciplinar entre Filosofia, Gênero e Literatura no século XVIII a partir da figura feminina apresentada por Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) no romance filosófico *Júlia ou A nova Heloísa* (1761), assim como investigar essa relação em outras obras do genebrino. Com base na bibliografia sugerida, é possível perceber a determinação moral e política na qual a figura feminina é inserida, não apenas nas obras, mas também na sociedade burguesa setecentista.

Após proposta de alteração do tema inicial da pesquisa de **Filosofia¹, Linguagem e Educação²** para **Filosofia, Gênero e Literatura** houve receio de minha parte, em função do desconhecimento da possibilidade de trabalhar questões relacionadas a Gênero em Rousseau. A preocupação com as condições materiais do direito universal à dignidade humana me levou a aceitar o convite para refletir sobre as condições sócio-históricas às quais as mulheres são submetidas a séculos, em especial sobre o feminino no século das Luzes e na obra rousseauiana *Júlia ou A nova Heloísa*. Nesse sentido, **considero fundamental a releitura de obras de cânones do pensamento ocidental a partir de interpretações interdisciplinares e análises críticas alinhadas a problemas políticos e socioculturais a fim de compreender como as representações do feminino foram constituídas e qual o lastro histórico-material desses discursos.**

De maneira geral, a pesquisa será norteadada na tentativa de resolução de um problema central **sobre questões que englobam a figura feminina no século XVIII**, em especial, no pensamento de Rousseau.

No livro V do *Emílio*, o filósofo de Genebra apresenta a seguinte afirmação: “Sofia deve ser mulher como Emílio deve ser homem, isto é, deve ter tudo o que lhe convém

¹ **Nota Preliminar:** Ressaltamos que, nesta dissertação, todos os grifos em **negrito**, nas citações e nas demais partes do texto, foram acrescentados sempre que consideramos pertinente a importância da observação.

² No início do semestre 2020.1 meu orientador, o Prof. Dr. Luciano da Silva Façanha, sugeriu a alteração do tema do projeto de pesquisa, me apresentando o desafio de estudar Gênero em Rousseau, posto que o tema inicial do meu projeto já vinha sendo trabalhado no Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade por outras colegas da Iniciação Científica. O Anteprojeto de pesquisa inicial que submeti ao processo de seleção do PGCult, ocorrido no segundo semestre de 2019, surgiu a partir da Monografia intitulada “**Da criança apresentada no Emílio ao hipotético homem natural do Segundo Discurso**: aproximações a partir do viés da linguagem no *Ensaio sobre a origem das línguas*”, que, por sua vez, é fruto de três anos de investigações para o Subprojeto de mesmo título (Plano de Trabalho IV), do Projeto PIBIC-UFMA (2015-2018) - **Filosofia, Educação e Linguagem**: da natureza poética ao reconhecimento das paixões, da memória, da imaginação e de Outrem em Rousseau, desenvolvido a partir dos encontros e discussões orientadas por Luciano Façanha, coordenador do Grupo de Estudos e Pesquisa Interdisciplinar Jean-Jacques Rousseau UFMA (GEPI Rousseau-UFMA). Grupo do qual faço parte desde agosto de 2015.

à constituição de sua espécie e de seu sexo para ocupar o seu lugar na ordem física e moral [...]” (ROUSSEAU, 1999, p. 491). A partir dessa afirmação, Rousseau parece delimitar um lugar na ordem física, moral, social e política para as mulheres. **Será que é apenas no *Tratado de Educação* que o filósofo genebrino dá à mulher uma determinação moral? Ou nas outras obras em que tratou sobre a figura feminina, Jean-Jacques também lhe reservou um lugar determinado? Será que em *Júlia ou A nova Heloísa* a preocupação rousseauiana centra-se em “qual o lugar da mulher na ordem física e moral”? Ou ainda, qual a relação entre natureza, virtude e condição social feminina?**

O processo de cisão entre natureza e cultura fundamentada teoricamente por Rousseau ao longo dos *Discursos* e do *Ensaio*, foi problematizada também no *Tratado de Educação* na qual é apontada uma alternativa possível: a educação. Para Dalbosco (2016, p. 49), “[...] o diagnóstico pessimista do *Segundo Discurso* é corrigido pela arquitetônica pedagógica do *Emílio*”. Ao tratar *Júlia ou A nova Heloísa* como obra enciclopédica que reúne elementos fundamentais de seu pensamento, **podemos considerar que Rousseau desejou reconciliar natureza e cultura ao alinhar a ordem física à ordem moral através do modelo de sociedade comunitária de *Clarens*, por meio do exercício da virtude feminina?**

Diante das questões postas acima, faz-se necessário enfatizar o **problema** central desta pesquisa, a saber: **seria Júlia mais que uma figura feminina virtuosa, mas a personificação do conflito entre as metas da natureza persuadidas pelos desejos de uma sociedade corrompida, assumindo a figura feminina uma função pedagógico-política junto à obra ao possibilitar aos leitores reflexões sobre suas condições sociais e assim promovendo uma espécie de catarse ao desejarem eles próprios fazerem parte daquela condição?**

Com base na bibliografia sugerida, pretendemos buscar a resolução do problema quanto à função social e política feminina exercida por Júlia no *Romance*, bem como responder qual o espaço do feminino tanto na sociedade, quanto na literatura francesa do período setecentista pré-revolução, além de tentar articular outras questões que possam surgir ao longo do processo da pesquisa.

No que concerne à **metodologia**, a presente pesquisa é de natureza qualitativa, do tipo básica (não aplicada). Para Chizzotti (2003), a pesquisa qualitativa não configura um único modelo de pesquisa, por vezes, constitui-se como crítica à hegemonia dos pressupostos experimentais, contestando a neutralidade científica do discurso positivista e se abre a

possibilidades de investigações com base em problemas sociais e étnico-políticos, visando contribuir com a transformação social. Pós anos 80, novos problemas culturais, a exemplo de problemas de gênero, raça e etnia, foram admitidos como problemas teóricos, metodológicos e epistemológicos. Os estudos qualitativos, portanto, abarcam uma combinação de tendências, que podem variar quanto aos procedimentos e tipos de pesquisa.

Quanto aos objetivos, esta pesquisa pode ser classificada como exploratória, por meio da qual, de acordo com Antônio Carlos Gil (2002, p. 41) objetiva-se “[...] o aprimoramento de [ideias] ou a descoberta de intuições. Seu planejamento é, portanto, bastante flexível, de modo que possibilite a consideração dos mais variados aspectos relativos ao fato [ou conceito] estudado [...]”.

Por se tratar de uma investigação interdisciplinar, eminentemente teórica, com ênfase na análise crítico-reflexiva da bibliografia sugerida, utilizaremos o procedimento técnico de revisão bibliográfica. Segundo Fonseca (2002) e Macedo (1994), uma pesquisa bibliográfica é aquela que visa resolver um problema com base em fontes bibliográficas já elaboradas e divulgadas no meio acadêmico-científico, como livros impressos ou digitais, artigos ou outros tipos de publicações. Ela é uma revisão (sistemática ou não) da literatura existente sobre determinado assunto.

O delineamento de uma pesquisa bibliográfica pode ser realizado a partir das seguintes etapas: escolha do tema; levantamento bibliográfico preliminar; leitura prévia do conteúdo; formulação do problema; elaboração do plano provisório do assunto; identificação das fontes (livros de leitura corrente, obras de referência, periódicos científicos, teses e dissertações, anais de encontros científicos, periódicos de indexação e resumo); localização das fontes (em bibliotecas físicas ou virtuais e outras bases de dados), obtenção do material, leitura do material (leitura exploratória, leitura seletiva, leitura interpretativa e leitura analítica), fichamentos dos textos, construção lógica do trabalho, redação científico-acadêmica e revisão analítica do texto elaborado (GIL, 2002).

O levantamento dos dados foi realizado por meio de busca em base de dados digital, principalmente no Google Acadêmico e *SciELO*, como também bibliografia impressa. **Por se tratar de uma análise interdisciplinar entre as Humanidades, Epistemologia crítica e Linguagem**, optamos pelo método qualitativo de coleta dos dados, de modo que a análise dos dados coletados foi processada através de uma interpretação hermenêutico-filosófica e abordagem crítico-reflexiva.

Nesse sentido, o desenvolvimento da pesquisa foi realizado, entre outras etapas,

a partir da leitura, discussões argumentativas em grupo, interpretação e análises hermenêutico-filosóficas de textos de pesquisadores especialistas e comentadores nas áreas de Filosofia, História da Filosofia, História, Gênero e Literatura como as obras: *História das Mulheres no Ocidente* (DUBY; PERROT, 1994); *Émilie, Émilie: ambição feminina no Século XVIII* (BADINTER, 2003) e *Um amor conquistado: o mito do amor materno* (BADINTER, 1985); *O que é uma Mulher?* (THOMAS; DIDEROT; D'EPINAY, 1991); *História da vida privada: da Renascença ao Século das Luzes* (AIRÈS; CHARTIER, 2009); *As mulheres ou os silêncios da história* (PERROT, 2005); *Reivindicação dos direitos da mulher* (WOLLSTONECRAFT, 2016); assim como alguns textos do filósofo Jean-Jacques Rousseau (1978; 1993; 1994; 1999; 2019): *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1762); *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos* (1758); *Júlia ou A nova Heloísa: cartas de dois amantes habitantes de uma cidadezinha ao pé dos Alpes* (1761); *Emílio ou da Educação* (1762) e *A morte de Lucrecia* (1754).

Em linhas gerais, foi possível constatar que o século XVIII foi um período marcado por inúmeros acontecimentos históricos importantes e revolucionários que, de alguma forma, influenciam a matriz de pensamento ocidental até os dias atuais. A maneira como a representação sobre as mulheres foi constituída e consolidada nesse século é um exímio exemplo da forte influência da filosofia das luzes nas sociedades do terceiro milênio.

A sociedade e a literatura do Antigo Regime monárquico da França setecentista tinham características bastante comuns e marcantes. No âmbito social, havia restrições muito claras em relação às mulheres. O limite entre o público e o privado, definido com base em uma diferença entre os sexos e gêneros, delimitava quais espaços e funções cada sexo deveria ou não ocupar e exercer. Os homens podiam transitar entre o público e o privado, mas, as mulheres - donas de casas burguesas, mães, filhas, esposas - eram limitadas ao espaço privado e doméstico. Característica presente, não apenas na sociedade, como também em grande parte da literatura produzida na época.

Uma representação significa o que está presente no espírito, esta presença pode ser mais ou menos adequada à realidade da coisa ou da pessoa representada, pode ir até à deformação figurada desta realidade e confundir-se, então, com uma produção puramente imaginária, fantasmagórica. O ser representado é sempre segundo, mediatizado relativamente ao sujeito que é a sede da representação. **Assim, pode dizer-se que a mulher é um [objeto] de representação constituído por um outro sujeito**, diferente do seu, que se coloca no seu lugar, o sujeito masculino. Desde que há homens, o [ato] de representar a mulher tem mostrado a sua constante eficácia. Naturalmente que ela perdura no século XVIII, embora pareça em perda (CRAMPE-CASNABET, 1981, p. 369, grifo nosso).

Nesse sentido, apesar do espírito científico e revolucionário emanado da Ilustração, salvo raras exceções, apenas os homens de letras tinham efetiva participação nos círculos letrados franceses, o que implica que a representação sobre a natureza humana foi produzida estritamente por penas masculinas. As representações sobre as mulheres, no caso do século XVIII, e entre essas, a natureza feminina produzida e idealizada pelos ilustrados por meio das personagens dos romances tinham endereço e objetivos definidos: as mulheres, uma vez que elas eram as principais leitoras dos romances. E desse modo, representações do que seria uma mulher ideal, assim como o seu inverso, uma mulher imoral, foram fortemente difundidas, aceitas, aprendidas e naturalizadas, passando a vigorar como modelo social feminino - no primeiro caso e no segundo a ser rechaçado. Uma feminilidade histórica que passou a ser exaltada pela maioria dos homens e almejada por uma grande parte das mulheres na França do século setecentos.

No âmbito da literatura, o discurso filosófico e científico em desenvolvimento no século áureo do Iluminismo tinha como principais representantes, os homens. De modo que questionavam “será a mulher, ou não, dotada do mesmo entendimento que o seu companheiro?” (SONNET, 1991, p. 146). É certo que questões sobre a inteligibilidade, a educação e a função das mulheres já eram debatidas nas reuniões entre as pessoas de letras do século XVII. Nomes como Poullain de la Barre (1647-1723), manifestaram-se sobre a questão da racionalidade e instrução das mulheres, argumentando que elas são tão capazes de aprender quanto os homens, pois as aptidões e funções sociais femininas apenas não foram desenvolvidas como as masculinas.

Nos círculos da Ilustração, a natureza e a educação feminina ganham novos aspectos a serem discutidos. Problemas filosóficos como “o que é uma mulher?” e “qual educação as meninas deveriam receber e para qual objetivo social?” passam não apenas a fazerem parte do debate entre os autores e autoras nos salões da época, mas são questões de pano de fundo da filosofia do Iluminismo setecentista. Posto que, com um discurso sobre uma natureza humana universal, essa nova forma de pensar produziu não só um sujeito autodeclarado superior, mas, por consequência, produziu outras classificações identitárias e subjetivas inferiorizadas, a exemplo da representação de sexo e gênero “mulher”.

Discutida pelos ilustrados, “a natureza” e “a função social” da mulher no Século das Luzes é trabalhada por muitos autores e algumas autoras, dentre eles e elas se destacam: Madame du Châtelet com seu *Discurso sobre a felicidade*; Jean-Jacques Rousseau com *A nova Heloísa* e *Emílio*; Madame D’Epinay, Diderot e Thomas com o debate sobre *O que é*

uma mulher?; Choderlos de Laclos e *da Educação das mulheres*; Nicolas Condorcet, *Sobre a admissão das mulheres ao direito à cidadania*; Olympe de Gouges com a célebre *Declaração dos direitos da mulher e da cidadã* e Mary Wollstonecraft e *A Reivindicação dos Direitos da Mulher*. **A partir das análises históricas sobre as condições das mulheres no século XVIII e do discurso iluminista sobre o feminino, será possível identificar não apenas o lugar determinado e ocupado pela mulher na sociedade burguesa e na literatura francesa setecentista pré-revolução, como também qual lugar a mulher aristocrata desejava ocupar no século da Ilustração, sendo esse o objetivo da análise na segunda seção da presente pesquisa.**

Em alguns escritos, a exemplo das obras *Carta a d'Alembert*, *A morte de Lucrécia* e *Emílio ou Da Educação*, a questão feminina é trabalhada a partir de uma perspectiva de pensamento próxima da visão burguesa setecentista de “mulher” e a de outros iluministas. Em *Júlia ou A nova Heloísa*, Rousseau parece seguir por um caminho diferente ao propor reflexões sobre a relação entre natureza, sociedade, moral e política a partir do drama burguês apresentado em uma coletânea de cartas, centrado no amor, na amizade e na virtude. O romance apresenta comentários de cunho moral sobre a figura feminina, ao apontar e problematizar qual o lugar a mulher deveria ocupar na sociedade. A partir desse recorte analítico-interdisciplinar sobre Gênero, Filosofia e Literatura, na terceira seção desta pesquisa objetivamos investigar qual a função da figura feminina exercida por Júlia no *Romance* enciclopédico de Jean-Jacques, assim como responder qual a função de Júlia no conflito entre natureza e cultura.

Por fim, na quarta seção desta análise propomos examinar o discurso rousseauiano com base nas noções de natureza humana, virtude e função social que constituem a condição feminina nas referidas obras, no intuito de aprofundar as análises sobre o espaço do feminino no Século das Luzes, com especial atenção à figura feminina apresentada na *nova Heloísa* ao questionar qual o fundamento filosófico dessa representação, tomando como base tanto a filosofia rousseauiana, como outros fatores históricos, praticamente, inexplorados, a saber as noções de “Gênero” e “Sexo” na Ilustração.

Posto isto, a pesquisa dissertativa está estruturada em cinco seções. Uma seção introdutória, apresentando o plano geral da pesquisa e uma seção conclusiva, reunindo as considerações finais. Referentes à fundamentação teórica, as três outras seções da presente análise visam realizar os três objetivos específicos da pesquisa. Ratificando, na primeira

seção da fundamentação teórica visamos identificar qual o espaço do feminino na sociedade e na literatura francesa do século XVIII pré-revolução. Na segunda seção, nos propomos a investigar qual a função da figura feminina exercida por Júlia no *Romance* enciclopédico. E na terceira e última seção que tratará da fundamentação teórica deste trabalho dissertativo, objetivamos de examinar o discurso rousseauiano com base nas noções de natureza humana, virtude e função social que fundamentam a figura feminina na referida obra, assim como examinar a representação histórica e romanesca das mulheres a partir das noções de “Gênero” e “Sexo” trabalhadas no Século das Luzes.

2 O ESPAÇO DO FEMININO NA SOCIEDADE E NA LITERATURA FRANCESA DO SÉCULO XVIII PRÉ-REVOLUÇÃO

Os discursos e imagens cobrem as mulheres como uma vasta e espessa capa. Como alcançá-los, como quebrar o silêncio, os estereótipos que as envolvem?

(Michelle Perrot)

Desde que foi proclamada a Declaração Universal dos Direitos Humanos (*The Universal Declaration of Human Rights*)³, influenciando diretamente na consolidação ou instituição de Estados Nacionais Democráticos e culminando com o ressurgimento do estado democrático de direito, todas as pessoas têm o direito ao reconhecimento da dignidade humana sem distinção de qualquer espécie⁴.

Destarte, apesar da Declaração ter sido promulgada em 1948, foi só em 1993 que as mulheres ganharam destaque na Declaração⁵. Inúmeras vezes, em anos anteriores,

³ Proclamada em Paris pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948, a Declaração é um marco na história dos direitos humanos, ao estabelecer, pela primeira vez na história, a proteção universal dos direitos básicos e fundamentais a qualquer ser humano, e assim, tornando-se uma norma comum a ser alcançada por todos os povos e nações (ONU. **Declaração Universal dos Direitos Humanos. NAÇÕES UNIDAS** (Brasil), 2020. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/91601-declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso: 16 de jul. 2021).

⁴ De acordo com os artigos I e II, respectivamente, do Preâmbulo da *Declaração Universal dos direitos humanos*, “Todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotadas de razão e consciência e devem agir em relação umas às outras com espírito de fraternidade” e “Toda pessoa tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição” (ONU. Declaração Universal dos Direitos Humanos. In: BRASIL. Senado Federal. Secretaria Especial de Editoração e Publicações Subsecretaria de Edições Técnicas. **Direitos Humanos**: atos internacionais e normas correlatas. Brasília, DF: Senado Federal, 2013, p. 21).

⁵ Em seu trabalho descritivo sobre as ações governamentais referentes ao direito político das mulheres em afirmação aos direitos humanos em uma sociedade democrática, Rosiska Darcir Oliveira aponta que: “Foi em 1993, na Conferência de Viena sobre Direitos Humanos, que as mulheres entraram, enfim, na humanidade visível. Foi então que a comunidade internacional tomou consciência de que a universalidade dos direitos

incontáveis mulheres mobilizaram-se para que seus direitos políticos e sociais fossem ratificados pela Entidade. Uma figura histórica imprescindível no processo de garantia dos direitos femininos durante as décadas de constituição e aperfeiçoamento da Declaração pelas Nações Unidas, foi a cientista e sufragista brasileira Bertha Lutz⁶. Em sua fundamental participação na Conferência de São Francisco, Bertha apontou para a necessidade de defender a igualdade de gênero por meio da inclusão da palavra “mulheres” no documento que fundou a ONU⁷. Após décadas de manifestações femininas e debates calorosos nas reuniões, **em 1993, na Conferência de Viena, a Declaração Universal dos Direitos Humanos teve incluído no seu texto artigos destinados ao direito à igualdade de gênero e outras liberdades individuais.**

Fatos históricos esses que demonstram que na história humana do que se ousa

humanos estava comprometida por pontos cegos, assim como foi cego o conceito de democracia no qual demos não incluía as mulheres e os escravos. O ponto cego dos direitos humanos era a ausência de reconhecimento de que a humanidade é feita de dois sexos, diferentes e iguais em direitos e deveres. [...]. Portanto, “Em Viena, reconheceu-se, pela primeira vez, que os direitos das mulheres são inalienáveis, parte integral e indivisível dos direitos humanos universais. Este reconhecimento da diferença sem hierarquia entre os sexos marcará o final do século XX como um novo patamar civilizatório sobre o qual assentar uma democracia real” (OLIVEIRA, Rosiska Darcy de. **As mulheres os direitos humanos e a democracia**. Edição kindle (ebook digital). Brasília: Ministério das Relações Exteriores, Direitos Humanos, 2012. p. 02).

⁶ Bertha Lutz (1894-1976) foi uma importante pesquisadora e ativista dos direitos políticos femininos no Brasil e internacionalmente. “Zoóloga de profissão, Bertha Maria Júlia Lutz é conhecida como a maior líder na luta pelos direitos políticos das mulheres brasileiras. Ela se empenhou pela aprovação da legislação que outorgou o direito às mulheres de votar e de serem votadas. Nascida em São Paulo, no dia 2 de agosto de 1894, filha da enfermeira inglesa Amy Fowler e do cientista e pioneiro da Medicina Tropical Adolfo Lutz, Bertha foi educada na Europa, formou-se em Biologia pela Sorbonne e tomou contato com a campanha sufragista inglesa. Voltou ao Brasil em 1918 e [...] e o lado de outras pioneiras, empenhou-se na luta pelo voto feminino e criou, em 1919, a Liga para a Emancipação Intelectual da Mulher, que foi o embrião da Federação Brasileira pelo Progresso Feminino (FBPF). Em 1922, Bertha representou as brasileiras na Assembleia-Geral da Liga das Mulheres Eleitoras, nos Estados Unidos, sendo eleita vice-presidente da Sociedade Pan-Americana. Somente dez anos depois do ingresso das brasileiras na Liga das Mulheres Eleitoras, em 1932, por decreto-lei do presidente Getúlio Vargas, foi estabelecido o direito de voto feminino. [...]. [Assumiu como] de deputada na Câmara Federal em julho de 1936 [...]. Sua atuação parlamentar foi marcada por proposta de mudança na legislação referente ao trabalho da mulher e do menor, visando, além de igualdade salarial, a licença de três meses para a gestante e a redução da jornada de trabalho, então de 13 horas diárias. [...]. No ano de 1975, Ano Internacional da Mulher, estabelecido pela ONU, Bertha foi convidada pelo governo brasileiro a integrar a delegação do país no primeiro Congresso Internacional da Mulher, realizado na capital do México (Agência Senado. **Senado Notícias**. 2015. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/entenda-o-assunto/bertha-lutz>. Acesso em 23 nov. 2021).

⁷ Em um projeto recente, a plataforma de streaming HBO lançou o documentário “Bertha Lutz – a mulher na carta da ONU”. O longa mostra a trajetória de duas estudantes que lutam para que o devido reconhecimento histórico seja dado à pesquisadora brasileira. “Sim, a cientista além de ser uma das principais sufragistas brasileiras, contribuiu para que todas as mulheres do mundo tivessem seus direitos básicos garantidos. Entretanto, quem ainda não viu o documentário ou pesquisou a fundo sobre a vida de Bertha, provavelmente não saberia da informação, visto que a história exalta apenas a figura de Eleanor Roosevelt, mulher do então atual presidente dos Estados Unidos, e um dos homens presentes na conferência” (ABRIL. Claudia. **Bertha Lutz: a brasileira que lutou pelos direitos das mulheres na ONU**. Abril: Cultura feminista, 2021. Disponível em: <https://claudia.abril.com.br/cultura/bertha-lutz/>. Acesso em 29 dez. 2021). Para ter acesso ao longa, ver: https://www.primevideo.com/detail/Bertha-Lutz-%E2%80%93-A-Woman-in-the-UN-Charter/0IVBBXTUM08A9ALH862348UFKX/ref=atv_nb_lcl_pt_BR?language=pt_BR&ie=UTF8.

chamar “Ocidente”⁸, os direitos políticos femininos são uma conquista muito recente. Institucionalmente, o direito político e social à dignidade humana e a diversas outras liberdades individuais têm menos de trinta anos. De modo que, até o final do século passado nas sociedades ocidentais democráticas, milhões de mulheres não tinham a possibilidade de gozar da liberdade de locomoção, da palavra e da crença; do direito a uma instrução formal, da liberdade sexual; do direito ao voto; da autonomia para escolher seus parceiros e da autonomia econômica. E, mesmo após o estabelecimento dos direitos básicos e fundamentais de todas as pessoas e ratificação dos direitos femininos pela ONU, o pleno gozo desses direitos se mantém diariamente alienados, ameaçados e/ ou usurpados para uma camada variável de mulheres não privilegiadas geocultural, social, étnico-racial, sexual e economicamente.⁹

⁸Sob a influência de Quijano (2009) e Dussel (2005), o semiólogo argentino Walter Mignolo (2003; 2017a; 2017b) entende a modernidade a partir de uma correlata relação de poder, sendo a colonialidade o seu lado mais escuro. Segundo Mignolo (2017a, p. 02) a “modernidade” é uma narrativa complexa, cujo ponto de origem foi a Europa, uma narrativa que constrói a civilização ocidental ao celebrar as suas conquistas enquanto esconde, ao mesmo tempo, o seu lado mais escuro, a “colonialidade”. Sua tese afirma, assim como Dussel (2005) que não existe **Modernidade sem Colonialidade, portanto, não existe Ocidente sem Colonialidade**. As significações e implicações do complexo Modernidade/Colonialidade ou Matriz Colonial de Poder, para Dussel, Grosfoguel, Quijano e Mignolo ultrapassam os limites conceituais de um dado sistema econômico político ou opressões decorrentes dessa formulação. A **Colonialidade (ou Matriz Colonial de Poder) consiste em um todo histórico-estrutural heterogêneo dotado de uma matriz de poder específica, que afeta múltiplas dimensões da vida social, como sexualidade, autoridade subjetividade e trabalho** (GROSFOGUEL, 2008). Essa interpretação sustenta, portanto, que o primeiro padrão global de poder, não foi o capitalismo, mas a **Modernidade/Colonialidade**. Um padrão de poder global estruturado por uma noção histórica: a “raça”.

⁹ Segundo a agência de notícias Observatório do Terceiro Setor **“quase metade das mulheres em 57 países em desenvolvimento não têm autonomia sobre seus corpos. A essas mulheres são negados os direitos de decidir se desejam ter relações sexuais, se podem usar métodos contraceptivos ou se podem buscar atendimento de saúde, por exemplo.** A informação é do recente relatório do Fundo de Populações das Nações Unidas (UNFPA) intitulado ‘Meu corpo me pertence’. O estupro e as leis que perdoam o estuprador são apenas dois exemplos em uma longa lista de violações que também inclui casos como mutilação genital ou testes de virgindade. E, mesmo em países que revogaram regras que livram o estuprador caso ele se case com a vítima, outras práticas ainda permitidas por lei podem acabar tendo o mesmo resultado. A família, “seguindo o conselho de um funcionário da Justiça”, segundo disse o pai da menor de idade, a obrigou a se casar com o estuprador, um homem de 25 anos. Meses depois, após denunciar diversas agressões, a adolescente se matou, aos 16 anos. Amina morreu em 2012 em um pequeno povoado no Marrocos, e seu caso emblemático desencadeou protestos e campanhas de grupos de mulheres ao redor do país. Dois anos depois, o Parlamento do Marrocos enfim derrubou a lei que permitia ao estuprador escapar da Justiça se casando com a vítima. Isso “deveria indignar a todos nós”, disse a diretora-executiva do UNFPA, Natalia Kanem. “Em essência, centenas de milhões de mulheres e meninas não são donas dos próprios corpos. Suas vidas são governadas por outros.” O relatório da ONU cita como uma de suas fontes relatórios da ONG internacional Equality Now, com sede em Washington. A Equality Now destacou vários exemplos de países no Oriente Médio e Norte da África onde um estuprador pode escapar da Justiça por meio do casamento: Iraque, Bahrein, Líbia, Kuwait, Palestina, Tunísia, Jordânia e Líbano. Outros exemplos citados no relatório da ONU são Angola, Argélia, Camarões, Guiné Equatorial, Eritreia, Síria e Tajiquistão. Vítimas casadas com seus estupradores ficam presas a relacionamentos que as expõem a novos estupros em potencial e outras agressões pelo resto da vida” (OBSERVATÓRIO DO TERCEIRO SETOR. **Em 57 países, mulheres não podem decidir se querem ter relações sexuais.** Maria Fernanda Garcia, nov. 2021. Disponível: <https://observatorio3setor.org.br/noticias/57-paises-mulheres-nao-podem-decidir-se-querem-ter-relacoes-sexuais/>. Acesso 17 fev. 2022, grifo nosso).

No transcurso do tempo da era moderna, ocorreram inúmeras transformações sociais que influenciaram a atual configuração das sociedades do terceiro milênio. O século XVIII é um dos séculos que suscitou mudanças paradigmáticas na forma de pensar, agir e se relacionar no mundo ocidental, deixando um legado marcante para as sociedades modernas posteriores. Assim como outras épocas significativas do Ocidente, esse século contou com suas singularidades, especialmente no que concerne às mulheres.

Atravessado substancialmente pelo movimento filosófico, literário, estético, político e cultural da Ilustração¹⁰, o distinto período dos anos mil e setecentos é muitas vezes nomeado como “Século das Luzes”, configurando-se como um dos mais profícuos da história humana. Com uma intensa e vasta produção científica, ficou conhecido como aquele que trouxe o espírito científico de volta à cena, e não apenas, mas o trouxe como protagonista. Inúmeras foram as produções nos mais diversos campos do conhecimento humano, constituindo edifícios epistemológicos para a posteridade, a exemplo do grande empreendimento iluminista, a *Enciclopédia (Encyclopédie) ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*¹¹.

¹⁰ Sergio Paulo Rouanet distingue “Iluminismo” de “**Ilustração**”, como lembra Luciano Façanha (2010). Para Rouanet, não se pode banalizar a **Ilustração**, “vendo-a como simples capítulo da história de uma tendência. Pois ela foi sem sombra de dúvida o momento central dessa história, sua manifestação mais rica. Creio que estaríamos contribuindo para a centralidade da Ilustração, inscrevendo-a, ao mesmo tempo, numa diacronia mais genérica, se distinguíssemos entre Ilustração e Iluminismo”, continua Paulo, sugerindo “**reservar o termo Ilustração exclusivamente para a corrente de [ideias] que floresceu no século XVIII**. Por outro lado, [propõe] o uso de *Iluminismo* para designar uma tendência intelectual, não limitada a qualquer época específica, que combate o mito do poder a partir da razão. Nesse sentido, o Iluminismo é uma tendência trans-epocal, que cruza transversalmente a história e que se atualizou na Ilustração, mas não começou com ela, nem se extinguiu no século XVIII. A Ilustração aparece assim como uma importantíssima realização histórica do Iluminismo, certamente a mais prestigiosa, mas não a primeira, nem a última. Antes da Ilustração, houve autores iluministas, como Luciano, Lucrécio e Erasmo; depois dela, autores igualmente iluministas, como Marx, Freud e Adorno (ROUANET, Sergio Paulo. **As Razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 28).

¹¹ A partir de um exímio trabalho de delimitação do conhecimento “filosófico” desenvolvido durante a Ilustração em relação aos séculos anteriores, conhecimento esse constituído, não por descobertas - como ocorre nas Ciências - mas por “[...] um saber que evolui por ajustes de perspectivas [...]”, A Enciclopédia foi influenciada por “[...] um grupo de homens, um pouco filósofos, um pouco cientistas, que Diderot e D’Alembert [consideraram] à parte, como os responsáveis pela renovação do saber e pela consequente mudança de perspectiva do homem sobre o mundo em que ele se [encontrava]”, a saber: Descartes e Bacon, Leibniz e Newton, Condillac e Locke. Sob a orientação de Diderot e D’Alembert – “[...] ambos [representantes de] uma nova categoria social [:] a do homem de ciências que é também escritor profissional, cujo sustento depende quase exclusivamente do seu próprio intelecto [...]” – Montesquieu, Voltaire, o barão d’Holbach, Rousseau, Daubenton, Beauzée, Venel, Durdmarsais, Marmontel, entre outros – os seis últimos filhos da média ou da alta burguesia e de pequenos comerciantes – compartilham de interesses comuns: “marcado pela nova ciência de Newton, pelo método experimental de Bacon, pela teoria do conhecimento de Locke, entendem que seu solo natal lhes fornece um elemento sem o qual a reflexão crítica e a sistematização do saber, seriam simplesmente impossíveis”: “[...] trata-se, evidentemente, da própria língua francesa [...]”. E como um ponto fundamental, “pensando a língua, propondo a reforma de seu vocabulário, flexibilizando seus recursos estilísticos, utilizando-a como meio da representação dos saberes, a *Enciclopédia* aponta para o caráter transitório do saber e de sua sistematização. Uma das principais utilidades da obra, advertem o *Discurso preliminar* e o verbete “Enciclopédia”, é registrar para a posteridade o estado dos conhecimentos humanos,

Ernest Cassirer traz contribuições fundamentais para a compreensão da complexidade, profundidade e heterogeneidade de ideias desenvolvidas no século XVIII, uma vez que, o pesquisador acredita que existiram tantas teorias quanto autores dispostos a exercer a liberdade de pensar e escrever. Sua análise não tem o objetivo de apresentar as inúmeras ramificações teóricas do período, mas expor as ideias mais fundamentais e características as quais reunidas podem ser compreendidas como “a filosofia do Iluminismo”. A filosofia do Iluminismo é aquela que, colocando-se contra o reino das superstições, o espiritualismo teológico e o autoritarismo religioso dos séculos anteriores, pretende abandonar dogmas seculares e investir no espírito científico capaz de produzir uma sociedade esclarecida¹². Para Cassirer (1992, p. 13), uma característica evidente desse período situa-se na “[...] arte e na forma de conduzir os debates de ideias [...]”. Uma forma de pensamento que, desapaixonadamente, abandona a velha filosofia sistemática, ao transgredir suas rígidas fronteiras se liberta do amálgama de um determinismo metafísico. Identificando os limites dos sistemas filosóficos do século anterior, fundados sob uma unidade absoluta, a filosofia do Iluminismo passa a trabalhar mais com a noção de “**fenômenos**”, afastando-se da noção de “princípios”. A filosofia iluminista, impulsionada pela diversidade e pela variedade de formas, deu a isso o nome de razão. A razão é então a junção de todas as energias produtivas. A razão do Iluminismo setecentista não tem um conteúdo determinado de conhecimentos, princípios e verdades, mas é força que move e faz mover em busca das causas verdadeiras dos fenômenos, afirma Cassirer (1992).

Porém, mesmo com todo o entusiasmo do período, o direito a desfrutar efetivamente dos círculos letrados e da ciência em desenvolvimento ainda era reservado

práticos e teóricos, no momento em que são coligidos – meados do século XVIII, ou, mais precisamente, entre 1751 e 1765. A sistematização desses conhecimentos, desprovidos de fixidez, é por definição problemática, e o sistema dos saberes que a *Enciclopédia* delineia é, na expressão de Jean Starobinski, um verdadeiro “repertório aberto”. A origem das práticas e conhecimentos humanos nas sensações, e não em princípios distintos destes (transcendentes ou transcendentais), sugere que não tal gênese não poderia ser diferente, e a *Enciclopédia*, como catálogo ponderado dessas práticas e conhecimentos, não tem uma pretensão similar à dos grandes sistemas filosóficos tão criticados em suas páginas: a da unidade perfeita e acabada” (PIMENTA, Pedro Paulo. Uma nova concepção de filosofia. In: DIDEROT; D’ALEMBERT. **Enciclopédia ou Dicionário razoado das Ciências, das Artes e dos Ofícios**: o sistema dos conhecimentos. 2.vol. Tradução: Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza e Luís Fernandes Nascimento. Organização de Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 09-18).

¹² De acordo com Cassirer “[...] todo o século XVIII está impregnado dessa convicção: acredita que na história da humanidade chegou finalmente o momento de arrancar à natureza o segredo tão ciosamente guardado, que findou o tempo de deixá-la na obscuridade ou de se maravilhar com ela como se fosse um mistério insondável, que é preciso agora trazê-la para a luz fulgurante do entendimento e penetrá-la com todos os poderes do espírito [...]” (CASSIRER, Ernst. **A filosofia do iluminismo**. Tradução: Álvaro Cabral. Campinas: Editora da Unicamp, 1992, p. 78).

apenas a alguns sujeitos, entre eles os “homens de letras”¹³ (CRAMPE-CASNABET, 1991).

Impedidas de assumir funções na vida pública, as mulheres eram reservadas à vida doméstica, sendo função feminina exclusiva o cuidado da família. Contudo, apesar do privilégio social e discursivo dos homens, é possível encontrar outras formas de manifestação do feminino no século XVIII pré-Revolução¹⁴.

Nesse sentido, identificar o lugar determinado às mulheres, quais espaços por elas eram ocupados na sociedade burguesa e na literatura francesa pré-revolução, bem como qual lugar a **mulher aristocrata** desejava ocupar no século XVIII é o objetivo desta segunda

¹³ De acordo com o verbete “Letrados”, escrito por Voltaire, “não se atribui essa denominação a um homem que com poucos conhecimentos cultivava somente um gênero [entre a Geometria, a Filosofia, a História geral e particular e a Poesia]. Aquele que não leu senão romances não fará senão romances; aquele que realizou por acaso, sem instrução literária, umas poucas peças de teatro, ou que, sem nenhuma ciência compôs um punhado de sermões, não contará entre os *letrados*. [...] o atual *homem de letras* acrescenta amiúde, ao estudo do grego e do latim, o do italiano, o do espanhol e, sobretudo, o do inglês. A via da História é cem vezes mais longa do que para os antigos; e a História Natural cresceu proporcionalmente à dos povos. Não se exige de um *homem de letras* que se aprofunde em todas essas matérias; a ciência universal não se encontra mais ao alcance do homem. Os verdadeiros *letrados*, porém, se colocam em condição de dar passos nesses diferentes terrenos, ainda que não possa cultivar todos eles” (DIDEROT; D’ALEMBERT. **Enciclopédia ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios**: o sistema dos conhecimentos. 2.vol. Tradução: Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza e Luís Fernandes Nascimento. Organização de Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 367). **É interessante notar como a construção da Ciência moderna é marcada por uma divisão de gênero/sexo, visto que havia “homens de letras”, mas não existiu a mesma ideia ou reconhecimento histórico e filosófico para as mulheres, mesmo elas participando dos círculos da ciência em desenvolvimento.** Destarte, destacamos, que no século XVII, mulheres importantes da aristocracia francesa ganharam destaque na cena da escrita em desenvolvimento, passando a formar um grupo de escritoras, letradas e mulheres sábias que ficou conhecido como “**as preciosas**” (Para mais informações, ver: DUFOUR-MAÎTRE, Myriam. *Les Précieuses*. Naissance des femmes de lettres en France au XVIIesiècle. 1ª reimpressão. Paris: Honoré Champion, 2008.). Beatriz Zechlinski explica que, com o aumento de escolas para meninas nos Conventos e dos salões literários, houve um desenvolvimento da produção intelectual feminina em toda a Europa. “O número de escritoras e de mulheres letradas nesse momento na França foi tão grande em comparação com épocas passadas que o fenômeno chegou a receber um nome: o movimento das “**preciosas**”. Essas mulheres estavam inseridas nos espaços letrados onde o conhecimento era produzido e muitas delas utilizaram a escrita para difundir o seu pensamento sobre a sociedade em que viviam e sobre a sua própria escrita, acabando por promover uma nova imagem da intelectualidade feminina”. (ZECHLINSKI, Beatriz Polidori. **Três autoras francesas e a cultura escrita no século XVII**: gênero e sociabilidades. 2012. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná, Programa de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Curitiba, 2012, p. 12, grifo nosso.)

¹⁴ Optamos por essa delimitação temporal de “pré-Revolução”, uma vez que durante o período revolucionário algumas noções pontuais que ajudaram a caracterizar a situação das mulheres nesse século, variaram em demasia; como é o caso do limite muito bem estabelecido entre o “público” e o “privado”. A historiadora panamenha Lynn Hunt explica que “durante a Revolução, as fronteiras entre a vida pública e a vida privada mostraram uma grande flutuação. A coisa pública, o espírito público invadiu os domínios habitualmente privados da vida. Não resta dúvida de que o desenvolvimento do espaço público e a politização da vida cotidiana foram definitivamente responsáveis pela redefinição mais clara do espaço privado no início do século [XIX]. O domínio da vida pública, principalmente entre 1789 e 1794, ampliou-se de maneira constante, preparando o movimento romântico do fechamento do indivíduo sobre si mesmo e da dedicação à família, num espaço doméstico determinado com maior precisão” (HUNT, Lynn. Revolução francesa e vida privada. In: PERROT, Michelle (org.). **História da vida privada**: da Revolução à Primeira Guerra. Tradução: Denise Bottmann (partes 1 e 2) e Bernardo Joffily (partes 3 e 4). Vol. 4. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 18).

seção.

2.1 A mulher na sociedade francesa setecentista

Na sociedade burguesa setecentista, a mulher era reservada à vida privada, e este (o privado) por sua vez, constituiu-se como espaço doméstico. Acentua Nicole Castan (2009, p. 407) que “com certeza e de modo geral, ela [foi] excluída dos papéis públicos e das responsabilidades exteriores”. A mulher burguesa tinha uma ocupação a cumprir, espaços determinados que podia frequentar e uma reputação a preservar:

[...] sua ocupação [era] prioritariamente doméstica; o cenário: a casa; sua vocação: encarnar a imagem de esposa e mãe, arraigada pela Igreja e pela sociedade civil. A exigência de honra _ feita de aparência, fidelidade aos seus e a sua boa reputação resume-o muito bem; portanto, uma dedicação constante a todos que vivem sob seu teto a destina a servir, ou seja, a cuidar: alimentar, criar, atender na doença, assistir na morte _ **essa é a ocupação das mulheres, que a ela se devotam gratuitamente; aliás, não se costuma reconhecer sua participação, tão frequente, na produção para melhor enaltecê-las ou gratificá-las em testamento** (CASTAN, 2009, p. 407, grifo nosso).

A ligação entre a vida doméstica e as mulheres era tão forte que ela chega a determinar, em certa medida, **uma identidade feminina**: “[...] a mulher é sempre a dona de casa [...]” (PERROT, 2019, p. 114). O modelo ideal de mulher estava intimamente projetado em uma mãe e uma dona de casa responsável, tornando-se um desejo masculino e uma obsessão feminina. A mobilidade social restrita ao círculo da casa, fez com que a dona de casa burguesa **estimasse** o trabalho doméstico e as atividades simples do seu cotidiano, como o tricô e o bordado, elegendo um valor indispensável ao trabalho. Quanto aos espaços reservados às mulheres, Michelle Perrot (2019, p. 136) ratifica:

[...] as formas de confinamento, de enclausuramento das mulheres, são muitas: o gineceu, o harém, o quarto das mulheres do castelo feudal retratado por Jeanne Bourin num romance recente, o convento, a casa de estilo vitoriano, o bordel”. Portanto, por mais que as mulheres compartilhassem da restrição aos espaços públicos, os espaços e as condições a que uma mulher da corte, uma dona de casa burguesa, uma dona de casa dos meios operários e uma criada eram confinadas alteravam-se em função das posições que ocupavam na sociedade.

Na sociedade do Antigo Regime, a mulher, apesar do confinamento ao lar e dedicação exclusiva à família, também era senhora. Com a responsabilidade total de cuidar das atribuições da casa e da família, a mulher era serva e senhora ao mesmo tempo. Não havia uma absoluta subordinação religiosa ao chefe da família, havia na verdade uma estrita

divisão de poderes e tarefas. No exercício do comando da casa, era dever da mulher orientar a criada, educar os filhos e gerir a economia doméstica. Enquanto o marido reinava no ofício, ela reinava na casa. Outra liberdade subsistente no período, diz respeito à possibilidade, salvaguardado o risco de um escândalo público, de dispor dos próprios recursos financeiros (CASTAN, 2009).

Não se reduzindo a uma mera reclusão, por meio dos espaços privados houve a constituição da intimidade. Antes de ser um gênero romanesco, ele é um modo de vida, um mundo totalmente das mulheres, através do qual elas se conheciam e confiavam os segredos mais devastadores. E pelo menor cerceamento no ambiente doméstico, puderam estabelecer relações mais independentes (PERROT, 2019). Algumas mulheres souberam tirar proveito do confinamento intimista, sussurrando e influenciando seus maridos na tomada de decisões domésticas, econômicas e até políticas. **Mas, Castan (2009) explica que os espaços e a forma como esses laços eram formados entre as mulheres variavam de acordo com suas classes sociais.** Enquanto para as mulheres da aristocracia e da burguesia essa intimidade ocorria entre mãe e filha, irmãs, amigas ou esposas no seio familiar:

Para as mulheres que não tiveram acesso à vida de sociedade no sentido convencional do termo, tais vínculos se estabelecem necessariamente no interior da parentela ou da vizinhança, sendo reforçados nos bairros urbanos pela promiscuidade de praxe (num subúrbio de Toulouse uma casa de três andares abriga dezesseis famílias de artesãos, uma em cada quarto). A exiguidade do espaço, a ausência de comodidades obrigam a sair de casa para providenciar água, fogo, luz; sem falar nesses lugares coletivos mas de vocação feminina que são o lavadouro, a fonte, o forno ou moinho; no Midi, as mulheres para ali se dirigem em grupos de três ou quatro vizinhas e ficam horas conversando. De modo geral, a vida e o trabalho, depois qualificados como interiores, transbordam: as mulheres se apoderam da soleira da porta, da rua, até mesmo da praça pública; nesses espaços, elas reúnem-se em “pequenos pelotões” na Toulouse no século XVIII para escolher ervas e alimentar os filhos; e uma taberneira também de Toulouse, lava seus copos com toda a naturalidade - em suma, trata-se de um setor inteiro que já não é propriamente dito doméstico, porém ainda não foi conquistado pela autoridade pública (CASTAN, 2009, p. 411).

Perrot (2019) divide as mulheres da França setecentista **em camponesas**¹⁵,

¹⁵ **As mulheres camponesas foram por um longo período a maior parcela das habitantes francesas;** vivendo fora das delimitações das cidades, em “[...] ligadas aos trabalhos rurais; no período que precede a Segunda Guerra Mundial, na França, era essa a condição de quase metade das mulheres. [...] A vida das camponesas era regada pela família e dos ritmos dos campos. Numa rígida divisão de papéis, tarefas e espaços. Para o homem, o trabalho da terra e as transações do mercado. Para a mulher, a casa, a criação de animais, o galinheiro e a hora, cujos produtos, como Perrete, ela vendia na feira. [...] O mundo, as camponesas são certamente ainda a maioria, se pensarmos na África, na Ásia e na América Latina. **Ora, as camponesas são as mais silenciosas das mulheres.** Imersas na hierarquia de sociedades patriarcais, são poucas as que emergem do grupo, pois se fundem com a família, com os trabalhos e os dias de uma vida rural que parece escapar à história, **sendo mais objeto das pesquisas dos etnólogos.** Assim, não é de espantar que nosso saber sobre as

donas de casa do meio operário, donas de casas burguesas, criadas, prostitutas e acrescentam-se a essas as **mulheres da aristocracia e da corte francesa** – estas últimas, mulheres com privilégios sociais cuja distinção possibilitou registros históricos sobre suas vidas e labores, como pontuaremos mais a frente Distinção, classificação e divisão social que atingiu profundamente a organização francesa na modernidade. Não só os laços íntimos e os espaços frequentados por essas mulheres eram diferentes, suas aspirações, sonhos e medos também. A forma como uma jovem herdeira da aristocracia levava a vida era extremamente diferente da vida das outras jovens das classes burguesa e operária, sobretudo das criadas e das **prostitutas**¹⁶. Portanto, “diferenças sociais consideráveis marcam a condição das jovens [...]” (PERROT, 2019, p. 45) e das mulheres no período.

A liberdade da jovem solteira da aristocracia, que monta a cavalo, pratica esgrima, tem um preceptor ou uma governanta, como seus irmãos, e aprende rudimentos do latim [e outras atividades intelectuais], contrasta com a vigilância exercida sobre a jovem solteira burguesa, educada por sua mãe, iniciada às atividades domésticas e às artes de entretenimento (o indefectível piano), refinada por alguns anos de estudo ou de colégio interno e submetida aos rituais no mundo social, que visam o casamento. **A filha das classes populares é posta para trabalhar muito cedo, geralmente em serviços domésticos.** Servçal de propriedade rural (como a Marie-Claire, natural do Berry, retratada por Marguerite Audoux), ela é quase sempre exposta a trabalhos pesados e constrangida à promiscuidade; criada doméstica “para todo tipo de serviço” na cidade, é exposta aos riscos da sedução. Outras são admitidas como aprendizes em oficinas de costura ou numa fábrica. [Portanto,] não é simples manter-se na condição de jovem solteira, com **restrições do corpo e do coração, quase sem liberdade de escolha quanto a seu futuro, seus projetos amorosos, exposta à sedução [ou à violência?], à maternidade indesejada, impedida de procurar o pai da criança pela lei napoleônica**¹⁷, relegada à solidão e ao abandono. As jovens solteiras são

mulheres rurais nos venha desses pesquisadores” (PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. Tradução: Angela M. S. Côrrea. -2. ed. São Paulo: Contexto, 2019, p. 111 – 136, grifo nosso).

¹⁶ A prostituição no século da Ilustração atingiu números fantasiadamente “imensuráveis”, o que dificulta a análise real dos fatos, é o que mostra, ironicamente, Michelle Perrot: “no Ocidente cristão, a prostituição era estigmatizada. **Sua expansão acompanhava a das cidades, e foi considerável no século [XVIII]**. Londres e Paris eram capitais da prostituição, e divulgavam-se números enormes, fantasiosos mesmo. Falava-se de 50 mil prostitutas em Paris – Parent-Duchatelet reduziu essa quantia a 12 mil – às vésperas da Revolução, da qual elas participaram. **Em 1789, as prostitutas desfilaram na capital reivindicando o reconhecimento de seus direitos e a liberdade de circulação**” (PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. Tradução: Angela M. S. Côrrea. -2. ed. São Paulo: Contexto, 2019, p. 78).

¹⁷ Sancionado em 31 de março de 1804, **A lei napoleônica** ou, como ficou conhecido, **o Código Civil napoleônico** foi um conjunto de artigos publicados em forma de Lei única, que foi estruturado com base em três pilares, são eles: A família, a propriedade e o contrato. A primeira parte é referente ao direito da família, tratando sobre casamento, divórcio, filiação, tutela, e outras questões. A segunda parte O Livro trata sobre o direito da propriedade, como uso, usufruto e servidão. E a terceira parte apresenta as noções sobre os vários tipos de contratos além das diferentes maneiras pelas quais se pode adquirir uma propriedade, “como a sucessão, doação, contratos em geral, disposições sobre forma e prova das obrigações, responsabilidade civil, regime patrimonial de bens, penhor, hipoteca, usucapião, prescrição. O Código Civil francês exerceu, durante muito tempo, uma função semiconstitucional, pois as estruturas jurídicas mais caras à sociedade burguesa estavam previstas e reguladas mais naquele código do que nas inúmeras constituições que a França teve. Além da família, outros dois institutos jurídicos dominam o código: o contrato e a propriedade”. Em nota, ratifica

vítimas de diversos males: a melancolia, a **anorexia – palavra surgida na Inglaterra por volta de 1880** –, que traduz mal-estar, obsessão pela magreza, mas também recusa da única opção colocada à sua frente, o casamento (PERROT, 2019, p. 45-6, grifo nosso).

A dona de casa dos meios operários¹⁸, geralmente esposa de artesãos ou carpinteiros, tinham que gerir a casa com o pouco que seus maridos ganhavam e algumas ainda faziam trabalhos extras para ajudar nas despesas. As criadas, vivendo em quartinhos nas casas da baixa burguesia ou da alta aristocracia francesa, a depender da família que

que “de acordo com Van Caenegem (1992, p. 27), após a propriedade, “o segundo pilar do *Code* é a família, cuja característica principal é a submissão à autoridade do pai e marido”. Durante o auge do movimento feminista, as irmãs Margueritte referiram-se ao Code como o código “*de l’homme, écrit par l’homme et pour l’homme*” – código “**do homem, escrito pelo homem e para o homem**” (HALPÉRIN, 2004, tradução nossa).” (FACCHINI NETO, Eugênio. Code civil francês: gênese e difusão de um modelo. **Revista de Informação Legislativa**, Ano 50 Número 198 abr./jun. 2013. Disponível em: https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/50/198/ril_v50_n198.pdf/view. Acesso 16 fev. 2022, p 69-71. grifo nosso). Sobre a situação das mulheres após a promulgação do Código Civil que passou a vigorar em todos os territórios comandados por Napoleão e alcançando influência sobre toda a Europa e até América do Sul, Michelle Perrot expõe que as mulheres casas ficaram sobre a total tutela dos maridos: “**dependente juridicamente, ele perde seu sobrenome. Está submetida a regras de direito que têm por objetivo principal proteger a família: costumes do Antigo Regime; Código civil eminentemente patriarcal, dado por Napoleão à França e mesmo à Europa, que, de algum modo, o adota e que praticamente deixa as mulheres sem nenhum direito**. Dependente sexualmente, está reduzida ao “dever conjugal” prescrito pelos confessores. E o dever da maternidade, que completa sua **feminilidade**. Temida, vergonhosa, a esterilidade é sempre atribuída à mulher, esse vaso que recebe um sêmen que se supõe sempre fecundo. A esterilidade torna legítimo o ato de repudiá-las: é o que aconteceu a Josephine de Beauharnais. Dependente em seu corpo, ele pode receber “corretivos”, como uma criança indócil, pelo chefe da casa, depositário da ordem doméstica, “Quem ama castiga.” Bater na mulher é uma prática tolerada, admitida, desde que não seja excessiva. Se os vizinhos escutam os gritos de uma mulher maltratada, não interferem. “O homem deve ser rei em sua casa.” A esposa é dependente economicamente, na gestão dos bens (em função do contrato de casamento e na comunidade), na escolha do domicílio e com relação a todas as grandes decisões da vida familiar, inclusive quanto à educação e ao casamento dos filhos” (PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. Tradução: Angela M. S. Côrrea. -2. ed. São Paulo: Contexto, 2019, p. 47- 48, grifo nosso).

¹⁸ Sobre elas, mulheres que mais tarde passaram a ser objeto de estudo das ciências sociais como economia e administração, Michelle Perrot, aponta: “Nos séculos XVIII e XIX houve uma tomada de consciência da importância do trabalho doméstico na vida das famílias e das sociedades. A “boa dona de casa” é objeto de conselhos, de tratados de economia doméstica ou de educação, mais tarde de escolas, principalmente nas grandes fábricas que encarregam de formar as mulheres de seus operários; [...]. Os economistas e os moralistas veem na dona de casa dos meios operários o núcleo do equilíbrio econômico e familiar. Ao mesmo tempo, a observam. Frédéric Le Play e sua escola desenvolvem pesquisa exaustivas sobre famílias de operários escolhidas em função de sua representatividade, investigam seu orçamento e a maneira como a dona de casa o gerencia. Essas “monografias de família” são documentos excepcionais sobre famílias dos meios operários, e principalmente sobre as mulheres, cuja vida e prática são aí descritas. Como “a mulher do carpinteiro de Paris” no Segundo Império” (PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. Tradução: Angela M. S. Côrrea. -2. ed. São Paulo: Contexto, 2019, p. 115).

serviam, estavam à mercê dos infortúnios do destino¹⁹ (vide *Justine*)²⁰, enquanto as senhoras burguesas ou aristocráticas – estas menos e aquelas mais – preocupavam-se com a casa, a vestimenta, a boa alimentação e um par conveniente para casar seus herdeiros. As filhas da aristocracia receberiam belos dotes pelo casamento, podendo desfrutar de seus bens sem a intromissão do marido. Já as damas da corte preocupavam-se com o vestido mais bonito para o baile, com os passeios pelos jardins parisienses, com os pretendentes para o noivado e com os pomposos bailes da primavera. As mães, burguesas ou da corte, preocupavam-se em manter as filhas longe dos escândalos e próximas a um casamento próspero²¹.

A dicotomia público/privado referente à situação feminina na França contava ainda com uma singularidade em relação a outros regimes monárquicos. Perrot (2019, p. 152) aponta que a Lei Sálica tirou qualquer direito das mulheres a sentarem no trono, “[...] a rainha, na França, é apenas a ‘mulher do rei’, como foi mostrado por Fanny Cosandey, o que não é o caso em outros países europeus [...]”: a Inglaterra teve Elizabeth I, na Rússia,

¹⁹ Michelle Perrot pontua sobre a situação de vulnerabilidade das jovens em seus ambientes de trabalho doméstico, que as chamadas “[...] ‘criadinhas’, cujo alojamento ficava no último andar dos imóveis urbanos, [...], às voltas com visitas frequentes dos patrões [e vulneráveis sob suas investidas, também sofriam com o que hoje se denomina de “assédio ou violência sexual”], muitas vezes com a cumplicidade das patroas, que preferiam que seus filhos se envolvessem com uma jovem doméstica sadia, recém-chegada do interior, a que frequentassem o bordel arriscando-se a pegar sífilis” (PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. Tradução: Angela M. S. Côrrea. -2. ed. São Paulo: Contexto, 2019, p. 76).

²⁰ Ver: SADE, Marquês de. **Os infortúnios da virtude**. Tradução: Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Iluminuras, 2008.

²¹ Salientamos que a sociedade do antigo regime era uma sociedade calcada em tradições hetero normativas as quais prezava por relacionamentos afetivos/sexuais entre homens e mulheres, enquanto as relações homoafetivas eram totalmente repudiadas nesse período. Um exemplo desse repúdio euro-ocidental a relações não héteros, foi a violência aplicada a mulheres lésbicas entre os anos 1600 a 1800 na Europa Ocidental. “Em 1613, o tribunal da Inquisição criminalizou a relação entre mulheres, mas esta foi descriminalizada em 1646, porque os inquisidores não se convenceram de que era possível haver sodomia entre mulheres, considerando que, para isso, seria necessária a penetração no “vaso traseiro” e a presença de ejaculação. No final do século XVII, o padre italiano Luis Maria Sinistrari escreveu um tratado sobre a sodomia feminina, o qual foi publicado em 1700, em Roma, onde dizia que a sodomia perfeita só podia ocorrer entre duas mulheres se o clitóris — como era comum em mulheres da Etiópia e no Egito — fosse desenvolvido o suficiente (podendo ser maior que um dedo médio) para penetrar a parceira (Torrão-Filho, 2000). Nesses casos, aconselhava-se extirpá-lo para “corrigir” a sexualidade. Assim, por não entenderem o corpo das mulheres e as práticas sexuais entre elas, muitas que se relacionavam foram salvas da fogueira da Inquisição. Quando ocorriam as punições (execuções em fogueira) pelos atos sexuais entre mulheres, estas eram realizadas sem sabedoria pública, para não incitar o desejo dos homens e de outras mulheres, que, por ouvir falar de tais atos, poderiam querer [cometê-los]. Gimeno Reinoso (2005) diz que, nesse período, muitas mulheres passavam-se por homens para sair da posição de dominação masculina a que eram obrigadas; contudo, algumas faziam o mesmo apenas para poder manter relações com outras mulheres. Com a Revolução Francesa, em 1789, e o início da era Contemporânea, a relação entre pessoas do mesmo sexo foi deixando de ser considerada crime, tornando-se ocupação mais do Estado do que da Inquisição, por meio das “polícias de costumes”. (TOLEDO, Livia Gonsalves; TEIXEIRA FILHO; Fernando Silva. Apontamentos sobre a construção sócio-histórica de estigmas e estereótipos em relação ao homoerotismo entre mulheres. **Revista de Psicologia da UNESP** v1, n1, p. 39-61. 2011. Disponível em: file:///C:/Users/franc/Downloads/558-Texto%20do%20artigo-1714-1-10-20170922.pdf. Acesso em 22 out. 2021, p. 50.)

governou Catarina (a Grande); na Suécia, a rainha Cristina e, na Áustria, reinou Maria Tereza (mãe de Maria Antonieta).

De modo geral, **na França do século XVIII, as mulheres – camponesas, donas de casa do meio operário, donas de casas burguesas, filhas da aristocracia, mulheres da corte ou criadas – não eram bem-vindas a espaços públicos**, principalmente na escrita e na política. No que diz respeito ao acesso das mulheres a conhecimentos úteis e rentáveis, os três primeiros séculos da modernidade apresentam transformações significativas de modo que crianças e meninas passaram a ser iniciadas em uma instrução (cristã) cada vez mais cedo. “As decisões tomadas no Concílio de Trento (1545-1563) situam a reação católica no território protestante [a reforma de Lutero fez forte apologia à alfabetização feminina, uma vez que o conhecimento das escrituras deveria chegar a todos]: a instrução dos fiéis na doutrina correta, desde a mais tenra idade” (SONNET, 1991, p. 144).

No século XVII, letradas com grande influência, Mlle de Scudéry e Mme de Servigné, assim como o filósofo Poullain de la Barre e a escritora Mary Astell, despertaram seus interesses político e literário sobre a instrução feminina, e manifestaram-se fortemente sobre a necessidade de uma educação formal para as mulheres. Entre outros pontos, a questão da racionalidade e instrução feminina foram ressaltadas com o argumento de que as mulheres são tão capazes de aprender quanto os homens, pois as aptidões e funções sociais femininas apenas não foram desenvolvidas como as masculinas. Argumentos que foram ganhando defensores, fortalecendo a luta e adquirindo novas características com o passar dos anos. Segundo Sonnet (1991, p. 147, grifo nosso):

À margem das discussões literárias, as duas últimas décadas do século XVII [veem] amadurecer em França uma reflexão mais claramente pedagógica sobre a educação das [meninas]. Os primeiros programas de estudos coerentes então propostos excluem, é certo, os conhecimentos abstratos (as línguas antigas, a retórica e a filosofia continuam apanágio dos homens), mas têm o mérito de afirmar alto e com som a necessidade de um saber feminino. A demografia vem dar força à pedagogia: as viúvas têm de saber tratar dos seus assuntos. **Reconhecer às mulheres a absoluta necessidade de saber ler, escrever e contar, mesmo sem pôr em causa a sua função social exclusivamente familiar e doméstica, abre, ainda assim, uma brecha para o acesso a uma nova cultura, a novos poderes.**

As aspirações sociais em relação a uma educação clássica, aumentaram internacionalmente entre os séculos XVI e XVIII, já que necessidades básicas, ao menos da aristocracia e burguesia, haviam sido asseguradas. Nesse período, as elites cristãs, a nobreza e a burguesia passaram a se preocupar cada vez mais que seus filhos tivessem acesso à

cultura clássica, universidade, colégios para assumirem carreiras civis e eclesiásticas importantes através do conhecimento do latim; às filhas, “tanto do povo como de gente importante, os saberes, e sobretudo os saber-fazer confinados no universo doméstico, os que se adquirem em casa com a mãe, que mantém e salvaguardam as casas cristãs” (SONNET, 1991, p. 141). E foi diante desse cenário que as luzes femininas foram pouco desenvolvidas em relação às luzes dos homens e meninos.

A partir de tal contexto histórico, Roger Chartier (2009, p. 115) evidencia como a porcentagem da leitura e da escrita na França entre os séculos XVII e XVIII eram acentuadamente desiguais: tomando “taxas de assinaturas” por “taxas de alfabetização”, o cenário referente aos níveis de leitura e escrita na França sofre alterações de um século para o outro, de modo que “em 1686-90 apenas 29% dos homens e 14% das mulheres [assinavam]; em 1786 já são 48% dos homens e 27% das mulheres”. Números percentuais que, se comparados aos níveis de escrita entre homens e mulheres, estes são ainda mais desiguais. **“De fato, nas sociedades antigas, a educação das meninas inclui a aprendizagem da leitura, mas não da escrita, inútil e perigosa para o sexo feminino”** (CHARTIER, 2009, p. 118, grifo nosso). Demonstração cabal de que as habilidades da leitura, da escrita e da reflexão filosófica eram grandes privilégios das elites aristocratas, brancas, e majoritariamente masculinas, não somente na França iluminista, mas em praticamente todo o mundo ocidental.

Um cenário que ganha novos elementos no século das Luzes. “A partir de 1760, o problema da educação feminina e masculina, invade as consciências iluminadas. Entre 1715 e 1759, foram publicadas 51 obras tratando da educação, número que passa a 161 para o período 1760-1790” (SONNET, 1991, p. 149). A educação feminina não era assunto somente nas reuniões e nos discursos filosóficos dos ilustrados, mas foi também tema de grandes obras, a exemplo da pintura de Jean Jardin – ilustrada **na figura 1** abaixo.

Poderiam agora as mulheres serem mais esclarecidas? Ou suas luzes continuariam apagadas ou filtradas por uma instrução doméstica e cristã?

Uma vez admitida a necessidade de reformar – ou mesmo de formar, simplesmente – a instrução feminina, o debate das Luzes centra-se na questão do seu Lugar, casa paterna ou instituição, e subsidiariamente na da escolha dos professores e dos conhecimentos a transmitir. A reflexão desenvolve-se em torno da crítica do convento, lugar onde as [meninas] privadas de ar puro, nada aprendem e estiolam – sem falar do absurdo de confiar a religiosas, estranhas à experiência conjugal, o cuidado de formar futuras esposas e mães. O século XVIII inclina-se para a educação familiar, mas como esta só nos meios privilegiados pode ser assegurada com bons resultados, é necessário que um sistema de educação pública supra as

deficiências dos pais (SONNET, 1991, p. 149).

Figura 1 – A jovem mestra



Fonte: Artesteves (2011)²².

Se a grande maioria das mulheres francesas não tinham acesso à uma instrução formal, não sabiam ler ou escrever e quando usufruíam de algum capital cultural, esse, em grande parte dos casos, restringia-se a leituras dos textos sagrados ou leituras sobre “máximas do casamento,” como poderiam desenvolver habilidades intelectuais como a escrita? Desenvolver o desejo (ou a necessidade) de refletir sobre suas condições? Fazerem filosofia? Escrever tratados, discursos, ensaios ou romances? E mesmo diante de tantos obstáculos ainda sim conseguissem elaborar e organizar produções literárias, como poderiam publicar suas obras, levar ao mundo parte de suas inquietações se ser uma “mulher autora/escritora” era algo completamente deplorável na sociedade do Antigo Regime?

Desde o século XVII, as pessoas de letras já tratavam sobre a instrução e a escrita feminina, como aponta Sonnet (1991, p. 146, grifo nosso):

Se os reformadores católicos se debatem, <<no terreno>>, com a questão da educação das [meninas], as **pessoas de letras** colocam-no de outra maneira. No século XVII, todas os gêneros literários – novela, comédia, literatura epistolar – tratam do assunto. **Os salões literários promovem belos serões com as**

²² Obra de Jean-Baptiste-Simeon-Chardin ou simplesmente Jean Chardin, produzida em 1736/7, mostra uma jovem ensinando uma criança a ler. A pintura, intitulada “**A Jovem Mestra**”, pode ser vista na *National Gallery* em Londres. Disponível em: <http://artesteves.blogspot.com/2011/02/jean-baptiste-simeon-chardin-jovem.html>. Acesso em 22 dez. 2021.

polêmicas sobre o saber das mulheres. A pedrada no charco lançada por Molière em *Les Précieuses ridicules*, de 1659, e *Les Femmes savantes*, de 1672, não para fazer ondas. Faz-se troça de pedante, enquanto a mulher sábia e naturalmente instruída encontra defensores. A ideia de que os defeitos normalmente reprovados nas mulheres [provêm da sua falta de instrução encontra, todavia, adeptos nos espíritos que não estavam cegos pela misoginia. Mlle de Scudéry, tal como Mme de Sévigné, mulheres de letras e de influência, batem-se por um saber concreto, enquanto toda a produção filosófica e literária se ocupa em comparar os méritos intelectuais dos dois sexos.

Entre tantos obstáculos enfrentados pelas mulheres francesas por meio de restrições baseadas na hierarquia entre os sexos, como a instrução que poderiam ou não receber e a divisão entre os lugares permitidos ou não a seus deslocamentos, sejam sociais ou intelectuais, **os salões parisienses estavam para além desses limites. Neles, mulheres e homens podiam conversar e debater sobre os mais diversos assuntos.** Com destaque entre os espaços que permitiram a inserção intelectual das mulheres, como explica Zechlinski (2012, p. 24-25, grifo nosso):

Os salões foram lugares de aproximação entre homens e mulheres que possibilitaram a inserção delas nos debates intelectuais, e os conventos foram lugares que permitiram a instrução feminina formal, onde as freiras podiam atuar não só como educadoras e escritoras, mas também como defensoras da educação de mulheres. **Os salões literários que começaram a se delinear na França do século XVII funcionavam nas residências de mulheres aristocratas, as *salonnières*, e posteriormente nas residências das mulheres burguesas, que recebiam semanalmente pessoas letradas para conversações e apreciação de textos literários.** Pelo fato de os salões serem espaços mistos, deles participando tanto homens como mulheres de letras, tornaram-se locais que os aproximaram e que possibilitaram àquelas mulheres [bem-educadas] participar dos debates intelectuais. Tal participação nos salões não significava que as escritoras dispunham das mesmas facilidades que os escritores para publicarem seus livros, nem que gozavam do mesmo prestígio que eles. **Essas mulheres dependiam das relações de amizade com homens letrados, o que facilitava a publicação de suas obras, pois os escritores tanto as ajudavam a refinar a escrita e a adequá-la aos padrões literários da época, quanto dispunham dos meios para fazer publicar os textos de suas amigas, como, por exemplo, o contato com editores e livreiros.** Dessa forma, o salão literário mostrava-se como um lugar de educação informal das mulheres, assim como era o meio pelo qual elas faziam publicar as suas obras, como demonstrou Erica Harth. Por outro lado, participando desses espaços elas exerceram influência nas obras dos escritores seus amigos, desempenhando também o importante **papel de críticas literárias.**

Os salões foram espaços que permitiram não só a sociabilidade entre homens e mulheres da aristocracia e alta burguesia, como também possibilitaram o desenvolvimento intelectual das ilustradas. Nas reuniões, as escritoras encontraram a oportunidade de expor, debater e refinar suas ideias e, assim, revisar suas obras e ainda ter contato com editores para possíveis publicações dos escritos.

Ao falar do quadro institucional, no qual a *Encyclopédie* estava inserida, Pedro

Paulo Pimenta lança um olhar diferente do que foi veiculado sobre a participação feminina na vida “intelectual” da Paris da Iluminista. Segundo o autor, além da corte, os salões eram um dos pilares que sustentavam, junto às instituições oficiais, o equilíbrio da vida social do Antigo Regime, de modo que:

muitas vezes [o gesto de decretar a sorte ou a desgraça de um jovem escritor, era] ditado por recomendações direta de algumas das damas que [mantinham] em Paris os célebres salões de conversação, espaços abertos em seus *bôtels*, para a frequência de escritores, poetas, cientistas, filósofos, belos espíritos e damas da sociedade interessadas em se instruir junto a essa companhia, num ambiente mais arejado, em que o sabor circula livremente, na maioria das vezes sem outra censura além das medidas e formalidades que regem as relações entre as classes e os sexos e, por extensão, essas joviais seções. Esse espaço socialmente demarcado, permeado por relações políticas, é receptivo ao novo saber enciclopédico, uma visão de mundo que, sem contestar diretamente a ordem social, propõe uma reforma de monta nas crenças e hábitos intelectuais consolidados ao longo dos séculos mais recentes (PIMENTA, 2015, p. 11-12).

Em completo contraste com as **academias francesas**, cuja circulação era permanente restrita a homens, e em função disso, esses, se notabilizaram como um dos lugares de tradições e costumes mais conservadores do Regime absolutista, **os salões literários foram verdadeiros espaços revolucionários para o desenvolvimento da escrita, da autoria e da reflexão filosófica das mulheres nos séculos XVII e XVIII.**

Contudo, ressaltamos que essa “revolução” se manteve restrita às mulheres de estamentos sociais com inúmeros **privilegios**, a saber, as mulheres da aristocracia e da alta burguesia que tiveram: uma boa educação e instrução formal; disponibilidade e recursos para o desenvolvimento e a prática das atividades intelectuais; além de acesso a espaços restritos como os salões literários e os encontros, reuniões e conversas com intelectuais da Ilustração. Portanto, **amparadas por uma série de prerrogativas socioeconômicas e políticas que donas de casas burguesas, artesãs, camponesas, empregadas e prostitutas não tinham direito, as mulheres que constituíram esse cenário, foram mulheres privilegiadas étnico-racial, social, política e economicamente**, que, apesar de comporem uma imagem do avanço intelectual feminino no Século das Luzes, **são exemplos de exceção na história da França burguesa setecentista**, como veremos a seguir.

De maneira geral, mesmo diante de inúmeras restrições e de um cenário não muito amistoso para o desenvolvimento de aptidões femininas fora dos padrões sociais da época, existiram mulheres que ousaram desafiar o decoro da honra, dos costumes e da política francesa, transitando pelo privado e pelo público. Entre as grandes personagens dos anos mil e setecentos na França tiveram destaque: **Madame du Deffand, Madame Dupin,**

Madame de Pompadour; a monarca **Maria Antonieta** e a sua costureira **Rose Bertin**.

Figura 2 –Madame du Deffand



Fonte: El surco del tiempo (2012)²³

Marie de Vichy-Champrond (1697-1780) ou como ficou conhecida, **Madame du Deffand** – ilustrada na **figura 2** acima - nasceu em 25 de setembro na Borgonha. Sua família não tinha grande fortuna, mas foi a família mais importante da região. A jovem moça era considerada rebelde no convento onde foi educada, o que hoje podemos entender como uma mulher de opiniões fortes e até subversivas, também era um espírito livre que logo se notabilizou por sua aparência e perspicácia.

Ela foi uma das mais difíceis e brilhantes donas de salões literários do século XVIII. Nos salões, ambiente de reuniões conhecidas por toda a Europa, ela recebia grandes personalidades da ilustração, a exemplo de Voltaire, com quem teve grande amizade até seus últimos dias. Mme du Deffand foi considerada uma grande escritora, mesmo não tendo publicado nenhum livro. No entanto, suas correspondências são um retrato da sociedade burguesa do século XVIII, no qual, principalmente a classe letrada, apresentava um espírito libertino, cético e independente. Apesar de sua vida intelectual ter sido bastante agitada, nas

²³ Disponível em: <https://elsurcodeltiempo.blogspot.com/2012/09/1145-madame-du-deffane-y-su-mundo-1982.html>. Acesso em 22 dez. 2021.

cartas ela descrevia sua vida com grande pesar²⁴.

Figura 3 – Madame Dupin



Fonte: Commons Wikipedia (?)²⁵

Madame Dupin (1706-1799) – ilustrada na **figura 3** acima– foi uma mulher que teve sua beleza notada pelo próprio Rousseau, cuja paixão nunca fora correspondida. Seu nome verdadeiro era Louise Marie Madeleine Guillaume de Fontaine. Filha de Jean-Louis Guillaume Fontaine (1666-1714) e Marie-Anne-Armande Carton Dancourt (1684-1745), casou-se muito jovem, aos 17 anos de idade, com o influente gerenciador de impostos coroa francesa, Claude Dupin (1680-1769).

O rico casal Dupin possuiu muitas posses, entres castelos, hotéis e outras luxuosas propriedades, a exemplo do Château de Chenonceau, que já havia pertencido aos reis François I e Henry II, a Diane de Poitiers e a Catherine de Médicis. Castelo e

²⁴ **Antologia de Escritoras Francesas do Século XVIII. Biografias.** Madame du Deffand. Sheila Cristina dos Santos. Marie-Hélène C. Torres. ISBN: 978-85-61482-68-8. Disponível em: chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/viewer.html?pdfurl=https%3A%2F%2Fmnemosineantologiasdotcom.files.wordpress.com%2F2016%2F09%2Fdudeffand_bio-1.pdf&clen=193780&chunk=true. Acesso em 26 nov. 2021.

²⁵ Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Louise_Marie_Madeleine_Fontaine#/media/File:Louise_Marie_Madeleine_Fontaine_1706-1799.jpg. Acesso em 22 dez. 2021.

propriedades em que a dama organizou renomadas reuniões literárias, frequentadas por nomes como Montesquieu, Voltaire, Fontenelle. Reuniões onde Rousseau começou a desenvolver suas ideias e teve contato com o mundo letrado francês. O genebrino foi secretário da marquesa, chegando a lhe ajudar com uma obra sobre as mulheres. Mme Dupin não ignorou a situação de grande parte das mulheres na época e passou a lutar pelos direitos civis femininos, como a educação, o trabalho e igualdade ente os conjugues até o fim do contrato de casamento, **ganhando o título de “feminista” de seu tempo**²⁶.

Figura 4 – Madame Pompadour



Fonte: National Geographic Portugal (2021)²⁷

A marquesa de Pompadour, ilustrada acima na **figura 4**, foi outra grande personagem do século. Jeanne-Antoinette ou nasceu em 1721 em Paris. Filha de Jean Poisson, teve uma educação privilegiada no internato das ursalinas de Poissy. Aos nove anos teve a mão lida por uma cartomante que disse a sua mãe que a menina seria amante do Rei.

²⁶ **Antologia de escritoras francesas do século XVIII**. Biografias. Mme Dupin. Carmen Verônica de Almeida Ribeiro Nóbrega. Francinaldo de Souza Lima. Marie-Hélène C. Torres. ISBN: 978-85-61482-68-8. Disponível em: https://efaidnbmnnnibpcajpcgiclfindmkaj/viewer.html?pdfurl=https%3A%2F%2Fmnmemosineantologiasdotcom.files.wordpress.com%2F2017%2F02%2Fdupin_bio.pdf&clen=378628&chunk=true. Acesso 28 dez. 2021.

²⁷ Disponível em: <https://nationalgeographic.pt/historia/actualidade/2642-madame-pompadour-uma-mulher-de-negocios-e-mecenas-das-artes>. Acesso em 21 nov. 2021.

Nessa época, ser amante do Rei não era nenhuma desonra, pelo contrário, a mulher que conseguisse, teria acesso aos círculos mais seletos da nobreza.

Aos vinte anos de idade, a menina se casou com o tesoureiro geral da moeda, Charles le Normant d'Étiolles, matrimônio do qual nasceu sua única filha. Seu marido, orgulho da bela esposa, tratou de apresentar-lhe aos mais diversos eventos da elite francesa, e foi assim que a beleza e a destreza social da jovem moça chegaram ao conhecimento de Luís XV. Ao qual tratou de convidá-la para um baile de máscaras em Versalhes. Essa noite, redeu muitos e muitos outros encontros entre eles.

Em 1745, **Madame de Pompadour pediu o divórcio** e nesse mesmo ano se instalou em Versalhes. Sua beleza, carisma e cuidados com o rei, logo fizeram dela a favorita entre as favoritas (*maîtresse-en-titre*). Seus aposentos tinham uma vista privilegiada para o rio Sena. Sua relação com o monarca durou 19 anos, período no qual a marquesa realizou muitos trabalhos como mecenas das artes, adquiriu propriedades, constituiu grande negócios e teve participação importante na proteção do texto da Enciclopédia. A notável senhora morreu em abril de 1764 (NATIONAL GEOGRAPHIC, 2021).

Figura 5 – Maria Antonieta



Fonte: Portal Rainhas Trágicas (2018)²⁸

Outra mulher importante do período foi a última rainha da França. O que dizer da arquiduquesa austríaca e última rainha da França? Uma mulher submissa aos desejos da

²⁸ Disponível em: <https://rainhastragicas.com/2018/03/04/maria-antonieta-rainha-da-franca-uma-vida-em-10-objetos/>. Acesso em 12 de mar. 2021.

corte? Um ícone da moda francesa? Uma mulher forte, inteligente e ativa? Ou todas essas em uma só mulher? Admirada por alguns²⁹ e odiada por outros, **Maria Antonieta** (1755-1793) – ilustrada acima na **figura 5** – usou de sua sagacidade e inteligência para interpretar os papéis incumbidos às mulheres da corte francesa.

Filipe Goebel (2019, p. 03) acentua que ao chegar na França, Maria Antonieta demonstrou maestria em manter o equilíbrio entre a exposição pública do Monarca e as diligências da corte, característica necessária para a estabilidade da Sociedade de corte:

Rapidamente, ela passou a centralizar em torno de si não apenas as prerrogativas que deveriam ser desempenhadas pela amante, mas, de fato, passou a ocupar um lugar de destaque e prestígio sem igual, tendo mais a ver com o papel que deveria ser desempenhado pelo rei. Sua recusa em seguir as regras de comportamento que eram esperadas da rainha a colocou em uma posição sem igual em Versalhes. Ela insubordinou-se desde o começo contra as regras de cerimonial da corte e inovou não apenas em relação ao seu comportamento como rainha, mas, principalmente, explorou formas arrojadas de representar e exibir sua figura pública, jogando frequentemente com a esfera pública e a esfera privada.

Observadora, perspicaz, inconformada e audaciosa, Antonieta virou um ícone *fashion* da moda parisiense. Para além do consumo de bens, ela se notabilizou também por sua destreza com a representação de rainha da monarquia absolutista francesa e tornou-se um símbolo feminino moderno ao personificar o equilíbrio entre oposição à subordinação feminina aos costumes, diplomacia e liderança como monarca (esposa do rei).

A primeira estilista da alta costura francesa é do século das Luzes. **Rose Bertin** (1747-1813) – ilustrada abaixo na **figura 6** – ganhou destaque na cena social francesa e foi a grande responsável pelos pomposos vestidos da monarca Maria Antonieta e da última favorita do Rei Sol, Madame du Barry.

A parceria oficial de Rose com Maria Antonieta iniciou-se em 1774, logo após os primeiros contatos com a modista a rainha já se via encantada com a beleza de seus vestidos, elas passaram se encontravam duas vezes por semana, para que a mais nova rainha da França fizesse suas encomendas. Esses encontros fizeram com que as duas se tornassem amigas íntimas e

²⁹ Santos aponta sobre a reação causada nas pessoas pela jovem rainha que “Maria Antonieta percebeu desde o início a admiração que sua presença jovem, elegante e graciosa causava aos aristocratas da corte e, usou disso para ampliar seu poder e prestígio, exibindo belos vestidos bordados com pedras preciosas, riquíssimas [joias] e penteados elaborados. Aparecer com toda a graça diante de multidões era exatamente o que a jovem rainha sabia fazer. Através de sua própria imagem, Antonieta buscava atrair o coração do povo, o que também eclipsava a sua frustração por não gerar filhos. Na verdade, a jovem rainha se espelhava na estratégia utilizada por Luís XIV, cuja vida aprendera sobre, em suas lições de infância em Viena” (SANTOS. Carlos Alberto Ávila. A Rainha Maria Antonieta nas pinturas de Mme. Vigée Lebrun. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL SOBRE GÊNERO, ARTE E MEMÓRIA., 1., 2011. **Anais eletrônicos** [...] Pelotas: Ed. da UFPel, 2011. p. 15-22. Disponível em: <https://wp.ufpel.edu.br/artenaescola/files/2017/12/SIGAM-III.pdf>. Acesso em: 16 jan. 2021, p. 17).

confidentes. Antes de conhecer Rose, Maria Antonieta não era considerada uma mulher bem vestida, mas depois da modista ter entrado em sua vida, a rainha passou a ser vista como uma mulher que se preocupava muito com a moda (PEREIRA, 2014, p. 18).

Figura 6 – Rose Bertin



Fonte: Fahrenheit Magazine (2021)³⁰.

A criadora de estilo e gosto, marcou uma era com seus vestidos longos, caros e singulares. Peças que eram feitas com exclusividade a pedidos da Rainha e das marquesas. A importância da figurinista foi tamanha que existe alta costura antes e depois de Rose Bertin. Antes dela, as vestimentas da realeza e da aristocracia francesa eram feitas por artesãos desconhecidos. Mas, após o sucesso que os figurinos da estilista fizeram com a rainha, com a Madame du Barry e com toda nobreza europeia, ela passou de uma humilde ajudante à mais renomada mulher da alta costura na Europa. **E com a ajuda de dezenas de outras costureiras, deu início a um império que viria se tornar um dos grandes ramos da indústria do mundo capitalista, a saber, o mundo da moda**³¹.

³⁰ Disponível em: <https://fahrenheitmagazine.com/life-style/luxury/rose-bertin-la-poderosa-y-visionaria-costurera-de-maria-antonieta>. Acesso em 22 nov. 2021.

³¹ Com relação a esse ramo da indústria que ganhou força no período, Perrot explica: “a costura foi um imenso viveiro de empregos, de ofícios, de qualificações para as mulheres, e isso durante século. Está ligada à importância do vestuário e da roupa íntima em nossa cultura, nesse estágio do desenvolvimento das sociedades ocidentais. O luxo, na corte, na cidade, se traduz em jabões de renda, galões e debruns de seda. **A Primeira Revolução Industrial é a têxtil.** No século XIX ainda há mais trabalho nesse setor. É o grande século da roupa de cama, das anáguas e da lingerie, da moda. Para atender a essa demanda, desenvolvem-se todos os tipos de

Mulheres que se notabilizaram por suas fortes personalidades, destreza social, desenvoltura intelectual e/ou outras habilidades individuais. Figuras históricas do Antigo Regime que não se deixaram limitar por ideais de feminilidade e civilidade. Mulheres que, de fato, seguiram alguns costumes das sociedades de corte, mas que também, usufruindo dos privilégios da aristocracia e nobreza francesas, foram além dos limites da vida privada, doméstica e familiar. Personalidades, que acabaram se tornando figuras públicas e deixando seus nomes na história Francesa, sobretudo, pela influência literária, social e política que exerceram em uma sociedade hegemonicamente regida por homens.

2.2 As mulheres da Ilustração

Sobre as mulheres, há uma avalanche de discursos e imagens, mas que, quase sempre – produzidos por homens – ignoraram “o que as mulheres pensavam a respeito, como elas as viam ou sentiam” (PERROT, 2019, p. 22). Consequentemente, as histórias que foram contadas, escritas e protagonizadas pelas mulheres em pleno setecentos, ainda eram exceções, como afirma Perrot (2005, p. 183): a “[...] exceção das pioneiras que quebram o silêncio. Retratos, biografias, percursos são alguns de seus caminhos possíveis [...]”. Desde cedo, as meninas eram desencorajadas a qualquer tipo de ocupação que desafiasse o modelo de família burguesa e, assim, não trouxesse prosperidade ao lar. **Badinter (2003, p. 68), salienta que “[...] do século XVII até o fim do século XIX, a mulher erudita é constantemente ridicularizada e tudo se faz para que ela não exista [...]”.** Mas, com a relutância de algumas, os espaços frequentados pelas mulheres começam a se expandir, passando a haver maior mobilidade feminina nos salões letrados da grande Paris.

No Século das Luzes, havia **as mulheres que cuidavam dos afazeres domésticos; havia as mulheres da baixa burguesia e da alta aristocracia, as da sociedade de corte, as criadas e as prostitutas;** havia a representação do feminino idealizada pelos ilustrados e existiam as francesas **Olympe de Gouges, Madame du**

ofícios: costureiras especializadas em roupa branca, em lingerie, em espartilhos, em culotes; camiseiras, debruadeiras, plumistas, modistas, bordadeiras, com dezenas de especialidades diferentes. Sem contar todo o setor de consertos da roupa branca, no qual atuam lavadeiras e passadeiras, num trabalho que se faz em quantidade ou em qualidade. **Talvez abranja três quartos dos empregos femininos em Paris. Cada cidade tem seu ateliê de costura, cada povoado sua costureira:** pessoa importante, confidente das mulheres, mediadora entre a capital e a província, na qual as “modas de Paris” são lei. Em Ouarzate, no Marrocos, há 25 anos, havia uma boutique que se chamava “Au bonheur des dames” [À felicidade das damas]. Mesmo depois da descolonização e nos limites do deserto” PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres.** Tradução: Angela M. S. Côrrea. -2. ed. São Paulo: Contexto, 2019, p. 121-122).

Châtelet, Madame d'Épinay, e a inglesa **Mary Wollstonecraft** e inúmeras outras mulheres escritoras³².

Tomando-se como referência uma concepção mais “clássica” sobre Iluminismo, é bastante provável que existam interpretações contrárias à denominação dessas mulheres como iluministas. Na esteira oposta a essa interpretação, há quem defenda não apenas o título, como também as ideias das iluministas. Moraes (2016, p. 10, grifo nosso) afirma não só sobre uma trajetória de luta, como também um **feminismo iluminista das escritoras**:

O feminismo iluminista de Mary Wollstonecraft e Olympe de Gouges compartilha da mesma crença na importância da educação e na universalidade de direitos, fazendo eco a Condorcet. **É um feminismo que se impõe à escravidão dos africanos e indígenas e à escravidão doméstica.** Ambas viveram tempos históricos em que a mulher estava excluída da educação formal, das universalidades e das possibilidades de uma carreira de nível superior. E em que o casamento a transforma numa dependente legal do marido, que não podia gerir os próprios bens nem trabalhar sem consentimento. **É a eterna menoridade como destino das mulheres.**

É inegável o compromisso dessas mulheres pela escrita e em prol da autonomia das mulheres. Filhas desobedientes de uma época que não nutria afeição a mulheres instruídas e com conhecimentos históricos (FRASER, 2009), elas se tornaram ícones na luta contra as opressões de gênero e hoje, juntamente com suas produções, são objetos de estudos e referenciais em inúmeros segmentos acadêmicos e sociais (MORAES, 2016).

Somente cinquenta e nove anos antes do discurso “Eu não sou uma mulher?”, proferido pela abolicionista afro-americana, ativista política e escritora Sojourner Truth (1797-1883) na convenção dos direitos da mulher (*Women's Rights Convention*), no ano de 1851³³ e apenas sessenta e sete anos antes da publicação de *Úrsula* em 1859, romance da abolicionista brasileira Maria Firmina dos Reis (1822-1917)³⁴ é publicada a *Declaração dos direitos das mulheres e das cidadãs* (*Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*) em 1791 por Olympe de Gouges.

Olympe de Gouges (1748-1793) – ilustrada abaixo na **figura 7** – foi outra mulher que desafiou as restrições públicas e extrapolou o limite do privado. **Atriz, escritora,**

³² A quem interessar conhecer mais sobre, indicamos pesquisar mais sobre o projeto “Antologia de escritoras francesas do século XVIII. Disponível em: <https://mnemosineantologias.com/seculo-xviii/>.

³³ Aos Interessados, sugerimos a obra: GILBERT, Oliver. “**E eu não sou uma mulher?**” A narrativa de Sojourner Truth. Tradução de Carla Cardoso. Rio de Janeiro: Imã Editorial, 2020 ou RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala.** Coleção Feminismos Plurais. Organização: Djamila Ribeiro. São Paulo: Editora Pólen, 2019.

³⁴ Para conhecimento da obra, ver: REIS, Maria Firmina dos. **Úrsula e outras obras.** Brasília: Edições Câmara, 2018.

dramaturga, ativista política, abolicionista francesa, defensora da democracia e dos direitos da mulher, como atesta Moraes (2016, p. 10), “[...] ela se insere nas agitações políticas da França escrevendo panfletos, tratados políticos, peças de teatro, artigos sobre a questão da mulher [...]”. Tendo vivido em tempos revolucionários, Olympe foi personagem ativa, sendo diretora do jornal *L’Impatient*.

Figura 7 – Olympe de Gouges



Fonte: The Scarlet Pimpernel (2018)³⁵

Em 1791, Gouges fundou a Sociedade Popular das Mulheres e publicou seu célebre livro *Declaração dos direitos das mulheres e dos cidadãos*. Defensora dos direitos das mulheres, influenciou a criação de instituições de apoio a mães solteiras e uma casa de teatro para dramaturgia feminina, a francesa também lutou pela abolição da escravidão e criticou a pena de morte. Sua luta em favor dos desfavorecidos, da autonomia feminina e da libertação dos negros, a levaria a ser guilhotinada em 1793, quatro anos após a Revolução francesa³⁶.

³⁵ Disponível em: <https://howiraisedmoneytoproducemyplay.wordpress.com/2018/11/29/olymp-de-gouges-writer-feminist-victim/>. Acesso em 12 de mar. 2021.

³⁶ Para mais esclarecimentos sobre a Revolução ocorrida na França no século XVIII, ver: BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a revolução francesa**. Tradução: Marcelo G. De Oliveira e Giovanna L. Libralon. Prefácio de João Pereira Coutinho. Campinas, SP: Vide Editorial, 2017; e/ ou PERROT, Michelle (org.). **História da vida privada: da Revolução à Primeira Guerra**. 4. vol. Tradução: Denise Bottmann (partes 1 e 2) e Bernardo Joffily (partes 3 e 4). São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Nesse contexto, assumindo uma altivez política, a escritora e ativista conclamou as mulheres a lutarem por seus direitos, a lutarem pela conquista da cidadania e da igualdade entre os sexos, no Epílogo da obra:

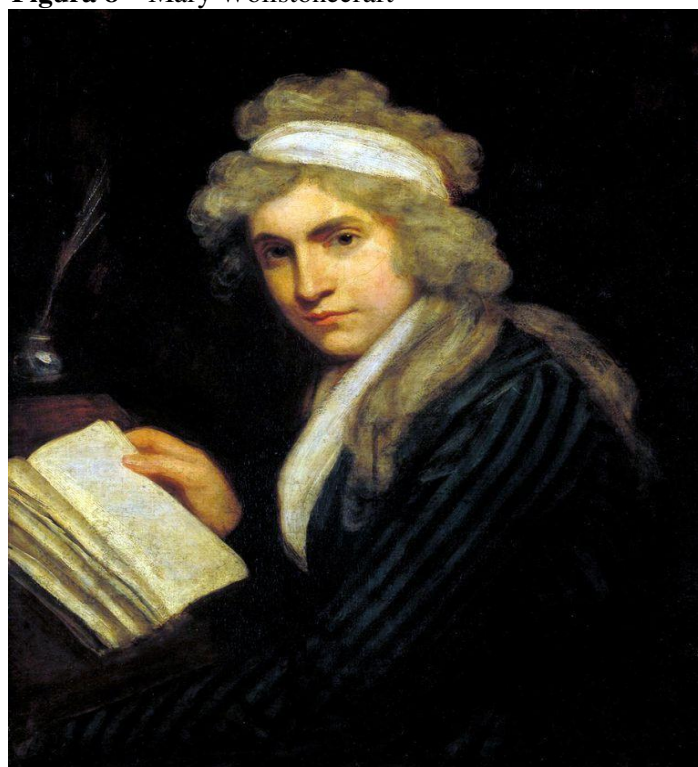
Mulher, acorde! O toque de alarme da razão faz-se ouvir em todo o universo. Reconheça os seus direitos! O poderoso império da natureza não está mais cercado de preconceitos, de fanatismo, de superstição e de mentiras. A tocha da verdade dissipou todas as nuvens da tolice e da usurpação. Ao multiplicar suas forças, o homem escravo precisou recorrer às forças da mulher, para quebrar as correntes que o prendiam. Tornando-se livre, ele se tornou injusto com a sua companheira. Ó, mulheres! Mulheres, quando deixarão de ser cegas? Quais são as vantagens que vocês obtiveram na Revolução? Um desprezo mais marcado, um desdém mais assinalado. Durante séculos de corrupção, vocês só reinaram sobre a fraqueza dos homens. O poder que pertencia a vocês está destruído; então, o que lhes resta? A convicção das injustiças do homem. A reivindicação de seu patrimônio, fundado sobre sábios decretos da natureza. O que vocês teriam a receber de uma iniciativa tão bela? [...]. Reúnam-se sob os estandartes da filosofia, revelem toda a energia de seu caráter, e verão que esses arrogantes não mais serão adoradores servis rastejando aos pés, mas ficarão orgulhosos de compartilhar com vocês os tesouros do Ser Supremo. Sejam quais forem as barreiras que são erguidas contra vocês, vocês têm o poder de transpô-las- só precisam querer. (GOUGES, 2019, p. 261).

Na obra, como é possível constatar acima, Gouges registrou seus anseios pela emancipação das mulheres. Reivindicou, principalmente, a igualdade entre os sexos, o direito feminino à educação formal; ao voto e à propriedade privada; a cargos públicos; à herança e ao reconhecimento dos filhos nascidos fora do casamento (MORAES, 2016).

Em um período em que poucos se manifestavam a favor sobre temas como abolição da escravatura e emancipação feminina, Gouges foi uma figura que não se calou diante das atrocidades cometidas por homens brancos aristocratas a pessoas negras, pessoas do sexo feminino, pessoas homossexuais, isto é, pessoas que estavam, de alguma maneira, fora do padrão de humanidade universalizada pelo Ocidente: o padrão de ser homem, branco, heteronormativo, cristão e europeu. Como uma verdadeira revolucionária, Olimpe se manteve firme até seus últimos dias de vida defendendo pessoas para as quais a liberdade, a igualdade e a fraternidade nunca foram absolutamente efetivas.

E, em igual tom, o pré-feminismo ou protofeminismo³⁷ foi representado na Inglaterra.

³⁷ Para o aprofundamento sobre um “feminismo” e “protofeminismo” no século XVIII ver, respectivamente: ROVERE, Maxime (org. Wa awd). **Arqueofeminismo**: mulheres filósofas e filósofos feministas- século XVII-XVIII. Tradução: Andrea Maria Mello, Camila Lima de Oliveira, Pedro Muniz, Viviana Ribeiro e Yasmim Haddad. 2. ed. São Paulo: N-1 Edições, 2019 e GOMES, Anderson Soares. **Mulheres, Sociedade E Iluminismo**: o surgimento de uma Filosofia Protofeminista na Inglaterra do Século XVIII. **Matraga**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 29, jul./dez. 2011. Disponível em: file:///C:/Users/Francisca/Downloads/26059-82691-1-SM.pdf. Acesso em: 12 set. 2020.

Figura 8 – Mary Wollstonecraft

Fonte: Woman time (2019)³⁸

Um ano depois do início da revolução negra no Haiti (1791)³⁹ e dois anos após a Revolução Francesa (1789), a incansável **Mary Wollstonecraft** (1759-1797) – ilustrada acima na **figura 8** – publica, em 1792, *A Reivindicação dos Direitos da Mulher* (*Vindication*

³⁸ Disponível em: <https://womantime.com.ar/mary-wollstonecraft-la-primera-feminista/>. Acesso em 13 de mar. 2021.

³⁹ Washington Nascimento descreve a importância da Revolução haitiana, e o medo por parte das elites coloniais pela tomada de consciência dos negros em prol de suas liberdades em São Domingos que poderia fortalecer o processo de resistência negra contra o sistema escravista. “A rebelião ocorrida na parte leste da ilha de São Domingos (atual Haiti) foi a única feita por africanos na história americana que culminou em uma revolução, destruiu o sistema escravo de plantação e transformou o Haiti no primeiro país negro fora da África. Os seus impactos foram múltiplos: influenciou sobre os preços do açúcar e gerou um grande medo de que uma insurreição daquela escala acontecesse em outros lugares da América escravista. Este medo, segundo Gilroy (2001:11), “marcou o edifício da euro-modernidade de forma muito mais profunda do que se tem reconhecido”. Essa insurreição teve início durante a Revolução Francesa quando, devido a acontecimentos na metrópole, a ilha ganha uma maior autonomia e representatividade no parlamento levando a um crescimento das disputas internas entre brancos e mulatos e ao nascimento de uma série de levantes da população escrava em 1791. **De uma rebelião, transforma-se em uma revolução, na qual se envolvem, direta ou indiretamente, a França, a Espanha e a Inglaterra.** O resultado é que, sob a liderança de Toussaint L’Ouverture, os negros e ex-escravos conseguem governar a ilha, mas continuam sob a tutela da França. Com Jacques Dessalines, no ano de 1804, o Haiti separa-se definitivamente dos franceses e é proclamada a sua independência” (NASCIMENTO; Washington Santos. São Domingos, o grande São Domingos”: repercussões e representações da Revolução Haitiana no Brasil escravista (1791 – 1840). **Dimensões**, Vol. 21, 2008. Disponível em: <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgltclfeindmkaj/viewer.html?pdfurl=http%3A%2F%2Fwww.pordentrodaafrica.com%2Fwp-content%2Fuploads%2F2015%2F08%2FBatalha-Haiti.pdf&clen=145170&chunk=true>. Acesso em 28 dez. 2021, p. 126-127, grifo nosso).

of Rights is Woman).

Na seção “O dever dos pais”, a autora levanta o seguinte questionamento:

Parece haver uma proporção indolente no homem para fazer com que os preceitos sempre ocupem o lugar da razão e para sustentar todo dever em uma base arbitrária. Os direitos dos reis são deduzidos em uma linha direta do Rei dos reis, e os pais, de nosso primeiro pai. Por que, então, voltamos atrás em busca de princípios que deveriam sempre se apoiar na mesma base e têm hoje o mesmo peso que tinham há cem anos – e nem um bocado a mais? Se os pais cumprem seu dever, têm uma forte autoridade e um direito sagrado sobre a gratidão dos filhos; mas poucos estão dispostos a receber seu afeto respeitoso em tais termos. Eles demandam obediência cega, porque não merecem préstimos naturais; e, para tornar mais obrigatórias suas exigências de fragilidade e ignorância, uma sanidade misteriosa espalha-se ao redor do mais arbitrário dos princípios. Que outro nome se pode dar à obrigação cega de obedecer a seres viciosos e frágeis apenas porque seguiram um instinto poderoso? (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 199).

Sob ataque direto a “autoridades baseadas em arbitrários”, Mary escreve uma das obras que passou a ser considerada como um dos documentos fundadores do feminismo (MORAES, 2016), ao fazer duras críticas aos costumes aos quais as mulheres eram submetidas. De acordo com Wollstonecraft (2016, p. 31), “os homens, em geral, parecem empregar a razão para justificar preconceitos, assimilados quase sem saber como, em vez de procurar desarraigá-los”. A independência econômica e o direito à instrução formal também foram pautas na luta da inglesa em favor da emancipação feminina.

Insubordinadas e determinadas, Olympe de Gouges e Mary Wollstonecraft, “inauguraram a idade do feminismo como movimento social” (MORAES, 2016, p. 15), que emergiu paralelamente aos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade. **Críticas do Iluminismo, as feministas lutaram em favor da república laica, da radicalização da democracia e da cidadania para todos sem discriminação de sexo ou raça ou religião.**

Destarte, “ambição” e “feminino” não eram designações próximas, no século das Luzes (BADINTER, 2003), porém, era considerado um atributo denotado aos homens e um privilégio dos ricos. Na contramão dos limites impostos ao feminino, Madame du Châtelet e Madame d’Épinay foram mulheres que não se contentaram em desempenhar funções maternais e/ou domésticas.

Madame du Châtelet ou Gabrielle Émilie du Châtelet (1706-1749) – ilustrada abaixo na **figura 9** – quando jovem, não pôde fugir das obrigações de uma aristocrata francesa e, no entanto, “[...] foi a pessoa que menos se submeteu aos preconceitos de sua época e que mais soube afirmar sua originalidade, sua independência e sua ambição contra um mundo hostil a tais pretensões [...]” (BADINTER, 2002, p. 7). Em 1747, **a marquesa publica o Discurso sobre a felicidade. Entre tantos outros tratados sobre a felicidade**

publicados no século das Luzes, o texto se destaca por ter sido escrito por uma mulher, ligada a personagens importantes do movimento iluminista, como Voltaire, com quem viveu durante muitos anos de sua vida, além da obra distinguir “as condições da felicidade em geral” da felicidade reservada às mulheres setecentistas (BADINTER, 2002, p. 7-8; BADINTER, 2003).

Figura 9 – Madame du Châtelet



Fonte: Imago Mundi (2018)⁴⁰

Em o *Discurso sobre a felicidade*, Émilie du Châtelet (2002, p. 21-23) afirma que os homens teriam infinitas formas a mais do que as mulheres de chegar à felicidade. Eles podem chegar à glória servindo seus concidadãos, nas guerras ou na política. Enquanto a ambição feminina - muito mais um dever do que propriamente ambição - restringia-se a ter um bom casamento e filhos saudáveis e bem-educados. A escritora considerou que o amor pela glória é baseado inteiramente na ilusão e que o amor pelos estudos é um recurso mais seguro contra os infortúnios da vida, sendo, desse modo, uma paixão necessária.

A ambição feminina se estendeu à outra Émilie. A **Madame d’Epinay** (1723-1783) - ilustrada abaixo na **figura 10** - “notável por sua inteligência e sutileza” (BADINTER, 1991), assim como a Madame du Châtelet, não tinha grande apreço à religiosidade cristã.

⁴⁰ Disponível em: <http://www.cosmovisions.com/Chatelet.htm>. Acesso em 13 de mar. 2021.

Amiga de Rousseau, Grimm e Diderot, manteve relação próxima ao movimento iluminista.

Figura 10 – Madame d'Épinay



Fonte: Utpictura18 (2020)⁴¹

Em *O que é uma Mulher*, obra de autoria dos iluministas Diderot, Thomas e Madame D'Épinay, é travado um debate caloroso sobre a natureza e a condição feminina. Juntando-se a um seleto grupo de pensadores dispostos a problematizar a natureza feminina e determinação moral incumbida às mulheres, Diderot e outros iluministas acabam caindo no argumento comum, eles “não param de atribuir à natureza aquilo que evidentemente nos vem da educação ou da instrução”, assevera Madame d'Épinay (BADINTER, 1991). Questionada sobre a possibilidade de igualdade entre os sexos e, portanto, de alteração da situação das mulheres, a intelectual responde com firmeza que “[...] nada, em sua natureza, impede que as mulheres estejam em igualdade com os homens [...]” (BADINTER, 1991, p. 31), pois é evidente que as mulheres e os homens são iguais em natureza e em constituição (D'EPINAY, 1991).

Madame du Châtelet e Madame d'Épinay nunca mantiveram nenhum laço social. Nunca se encontraram, nem mesmo frequentaram os mesmos lugares na aristocracia. Quando Châtelet faleceu, em 1749, d'Épinay só tinha vinte e três anos e ainda não tinha

⁴¹ Disponível em: <https://utpictura18.univ-amu.fr/GenerateurNotice.php?numnotice=B0420>. Acesso em 13 de mar. 2021.

ambições intelectuais. Elas não eram parecidas em quase nada, exceto a relação que mantiveram - amorosa no caso da senhora marquesa, e de amizade no caso da jovem Émilie - com Saint-Lambert e Voltaire e a perseverança em conquistarem o que desejavam. Duas Émilie autênticas e ambiciosas (BADINTER, 2003).

Mulheres escritoras, pensadoras e por que não filósofas? Ao falarmos em filósofas não desejamos alterar apenas um termo, mas recusamos a ideia de que as mulheres não fazem parte ativa da história da filosofia, do pensamento iluminista ou da Ilustração e da Ciência Moderna. **O que nos interessa é justamente problematizar e romper o silenciamento das vozes femininas na Filosofia e no Pensamento Ocidental**, como ratifica Juliana Pacheco (2016, p.09):

Falar em *filósofas* é “destruir” toda uma tradição filosófica machista e misógina, a qual silenciou e ocultou não só a presença das mulheres pensadoras, como a contribuição delas para a história da filosofia. Ao se falar *filósofas* estaremos rompendo com anos de submissão e subordinação, estaremos fazendo justiça com aquelas mulheres que fizeram diferença e com as que atualmente também fazem a diferença. Falar *filósofas* é falar em “revolução” no sentido de transformação, de se mostrar indignada e revoltada com o poder estabelecido, poder este que acaba tornando a filosofia como um privilégio dos homens, onde a palavra *filósofos* é restrita, exclusiva e universalmente “masculinizada”.

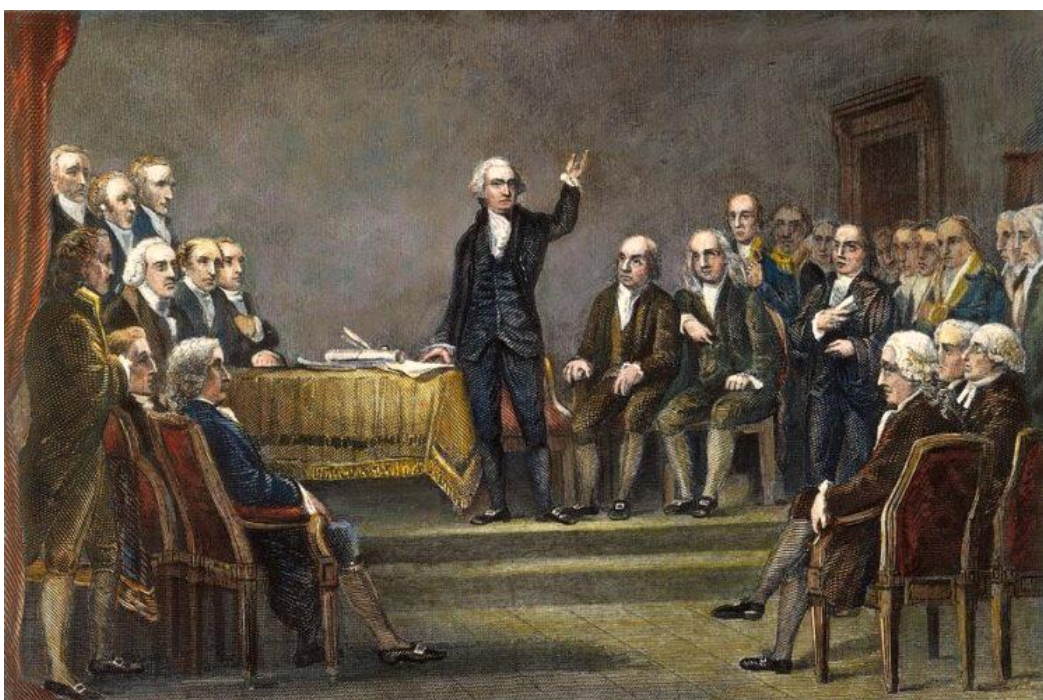
Autoras, críticas literárias, amantes e amigas do livre pensar, portanto, filósofas iluministas e ilustradas que, contrariando o espírito de um período, cujo sinônimo de “ser mulher” estava intimamente atrelado às adjetivações “doméstica” e “submissa”, que por consequência, o valor social e literário desmerecia mulheres cultas, emancipadas e letradas. Espíritos livres e incomuns para a época, Mary, Gouges, Emilie e Emilie, não conseguiram se encaixar nas delimitações sociais de donas de casa, esposas, mães, e mulheres exemplares. Desafiando a ordem vigente, elas desejaram, pensaram, idealizaram, produziram e concretizaram projetos pessoais e coletivos, ao rebelarem-se através de escritos literários, elocubrações filosóficas, manifestações públicas e práticas políticas em defesa dos direitos e da emancipação feminina e dos negros (estes últimos, no caso de Mary e Gouges), da igualdade entre os sexos e das liberdades individuais.

Após identificarmos qual eram os espaços ocupados pelas mulheres na França pré-revolucionária, vejamos agora como as figuras femininas eram vistas pelas lentes masculinas da Ilustração.

2.3 A ilustração do feminino no Iluminismo setecentista

“Das mulheres, muito se fala. Sem parar, de maneira obsessiva. Para dizer o que elas são ou o que elas deveriam fazer” (PERROT, 2019, p. 22). E, assim, configura-se a narrativa histórica do século XVIII: uma narrativa masculina, produzida a partir de encontros, reuniões e debates, protagonizados, em sua grande maioria, por homens (ilustrado abaixo na **figura 11**). No que diz respeito aos progressos almejados, não raras as exceções, existem contradições entre os discursos proferidos pelos ilustrados, seus posicionamentos políticos, suas ações privadas e as reais condições das mulheres na sociedade burguesa setecentista.

Figura 11 – Academias da Ilustração



Fonte: Socientifica (2018)⁴²

Com efeito, na imagem que os filósofos pretendem esboçar, este século é uma época esclarecida, inclusive sob a forma aparentemente mais distante das Luzes, da servidão doméstica e do despotismo político. O discurso iluminista é um discurso do homem, quer dizer, do gênero humano ou da espécie bípede, racional: as distinções de raça e de sexo esbateram-se, ainda que tenham conservado algumas especificidades. O acesso às Luzes interessa e move quem quer que possa aspirar ao nome de homem. E quem quer que, à face da lei, possua esse direito. Mas o que é ser esclarecido? (CRAMPE-CASNABET, 1981, p. 381).

Impelido a responder sobre *o que é o Esclarecimento (Aufklärung)*? Kant (1985,

⁴² Disponível em: <https://socientifica.com.br/rousseau-e-teoria-do-pacto-social/>. Acesso em 19 de jul. 2021.

p. 100) responde que “[...] *é a saída do homem de sua menoridade da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo [...]*”. Cristina Molina Petit (2018) afirma que a concepção do termo “homem” usada de forma genérica para designar “seres humanos” é uma falácia, **uma vez que os direitos femininos eram tratados de forma discriminada e individualizada pelos ilustrados. O pensamento iluminista pregava a libertação do gênero humano do obscurantismo, da animalidade e da opressão. Desejos esses distantes de serem concretizados, contribuíram sobremaneira para a alienação das mulheres sobre as reflexões de liberdade e igualdade.**

Apesar do universalismo iluminista sobre o homem, do quase uníssono discurso conservador sobre o feminino e do silêncio sobre as mulheres e seus direitos, havia pensadores progressistas no que concerne à emancipação feminina. O marquês **Nicolas Condorcet** (1743-1794), matemático, filósofo e enciclopedista foi defensor público das teses de Mary Wollstonecraft e Olympe de Gouges. Moraes (2016, p. 9, grifo nosso) expõe a revolta do escritor em relação a “[...] exclusão das mulheres [francesas] da Assembleia Constituinte, ele [Condorcet] **ênfatiza o absurdo de se falar em igualdade de direitos enquanto metade do gênero humano é privada de cidadania [...]**”.

Solidário também às lutas políticas contra a escravidão – foi membro da **Sociedade dos Amigos dos Negros, contra a pena de morte e contra as superstições religiosas**, em 1786, Condorcet lançou as bases de uma declaração universal dos direitos do homem, acrescenta Maxine Rovere (2019, p. 229). O posicionamento de defensor da igualdade de direito entre homens e mulheres fica evidente em sua obra *Sobre a Admissão das Mulheres ao direito à cidadania* (1790), na qual faz um apelo pela “admissão da cidadã” francesa:

É singular que em um grande número de países tenha-se acreditado que as mulheres são incapazes de qualquer função pública, mas são dignas da realeza; que na França uma mulher pôde ser regente, e que até hoje, em 1776, ela não possa ser vendedora de moda em Paris; que, enfim, nas assembleias eletivas das nossas jurisdições tenha sido concedido ao direito ao feudo, aquilo que recusamos ao natural. Muitos de nossos nobres deputados devem às mulheres a honra de se sentar entre os representantes da nação. **Porque, em vez de remover o direito das mulheres proprietárias de feudos, não o estendemos a todas aquelas que têm propriedades e que são chefes de família?** Se achamos absurdo exercer o direito à cidadania por meio de um procurador, por que retirar esse direito das mulheres em vez de permiti-lhes a liberdade de o exercer pessoalmente? (CONDORCET, 2019, p. 242, grifo nosso).

Com essa concepção libertária e postura prático-política, Condorcet se tornou um dos primeiros intelectuais a defender publicamente, de forma oral e via registro escrito, a emancipação feminina, a igualdade de direitos entre os sexos e entre as raças e as liberdades individuais, assim como Stuart Mill (2019, p. 09, grifo nosso) – que um século mais tarde, viria assumir uma postura crítica em relação aos costumes de sua época, formulando o seguinte raciocínio: “Minha opinião é que **o princípio que regula as relações sociais existentes entre os sexos – a subordinação legal de um sexo a outro – está errada em si mesmo, e portanto, é um dos principais obstáculos para o desenvolvimento humano**”.

Fazendo uso de seu privilégio sexual, racial, social e político, enquanto homem, branco, aristocrata e membro do parlamento francês, colocou-se como uma das vozes insurgentes em favor do direito à autonomia das mulheres, de modo que, elas pudessem adquirir posses e propriedades, assinar contratos e, assim, assumir uma identidade própria assegurada como um direito jurídico e político⁴³.

Outro personagem importante da Ilustração a defender os direitos femininos foi o filósofo e ensaísta britânico, **David Hume** (1711-1776). Ele foi partidário de uma posição igualitária: “homens e mulheres têm vontade de domínio e, para o provar, utiliza a lenda das Scytias que teriam mesmo sacrificado a vaidade de serem admiradas pelos homens a essa vontade de poder, cegando-os, para melhor os conseguirem dominar” (GASPAR, 2009, p. 22).

Respondendo à questão⁴⁴ colocada pela Academia de Châlons-sur-Marne, em março de 1783, a saber: “Quais seriam os melhores meios para aprimorar a educação das mulheres”, Pierre Ambroise François **Choderlos de Laclos** (1741-1803), militar de carreira,

⁴³ Importante salientar que, mesmo passados centenas de anos desde essa defesa pública em favor da autonomia feminina em relação a seus familiares, cônjuges e outras “autoridades patriarcais”, ainda há no mundo ocidental sociedades em que esses direitos não são reconhecidos. Fato que ratifica como os direitos humanos e os direitos femininos são conquistas recentes que se mantêm constantemente ameaçadas, de modo que, configuram-se como uma luta constante, como lembrou a intelectual afro-americana Angela Davis, em seu texto *a liberdade é uma constante* (2018).

⁴⁴ Em explicação, Maxime Rovere afirma que “essa pergunta fazia parte do contexto das “competições acadêmicas”, frequentemente organizadas na França, a partir de 1730, para incentivar a efervescência intelectual na cidade de Paris e fora dela. Escritores famosos participaram dessas competições e ganharam prêmios (Fontenelle, Voltaire, Bernouilli, etc.). Jean-Jacques Rousseau, principalmente, participou de duas competições da academia de Dijon, dando origem ao *Discurso sobre as ciências e as artes* (1750) e ao *Discurso sobre os fundamentos e origem da desigualdade entre os homens* (1755). É provavelmente por isso que Laclos, grande admirador de Rousseau e leitor atento de seu tratado pedagógico *Emílio ou da Educação* (1762), quis participar do concurso de Châlons” (MAXIME ROVERE. Apresentação. Tradução: Andrea Maria Mello. Choderlos de Laclos. Da Educação das Mulheres. In: MAXIME ROVERE, (Org). **Arqueofeminismo: mulheres filósofas e filósofos feministas - século XVII-XVIII**. Tradução: Andrea Maria Mello, Camila Lima de Oliveira, Pedro Muniz, Viviana Ribeiro e Yasmim Haddad. 2. ed. São Paulo: N-1 Edições, 2019. p. 167-168).

romancista, ex-aluno da Escola Real de Artilharia de *La Fère* e fundador de uma outra escola, em Valência, em 1777 (MAXIME ROVERE, 2019, p. 167), escreve *da Educação das mulheres*. Utilizando-se do método hipotético-dedutivo de Rousseau, a partir do qual formula a ideia de uma “mulher natural”, Choderlos de Laclos (2019, p. 178, grifo nosso) afirma:

A mulher da natureza é, assim, como o homem, um ser livre e potente; livre porque exerce com plenitude suas faculdades; potente, porque suas faculdades igualam suas necessidades. Um tal ser é feliz? Sim, provavelmente e, se achamos que sua felicidade parece um paradoxo, um exame mais reflexivo permite reconhecer a verdade. Os homens quiseram tudo aperfeiçoar e tudo corromperam; eles se sobrecarregam de correntes, e depois, se queixaram de estarem esmagados sob seu peso. Insensatos e injustos, eles abandonaram a natureza que os tornou felizes, depois a caluniaram, acusando-a dos males que esse abandono lhes causou, males que eles mesmos se fizeram.

O autor considera então, assim como o seu mentor, que os vícios e corrupções não são advindos da natureza, mas adquiridos ao longo do processo de socialização. Apesar de responder negativamente à questão proposta pela Academia de Châlons ao dizer “me será fácil provar, que não há nenhum meio de aperfeiçoar a educação das mulheres”, Laclos (2019, p. 175) “busca a possibilidade das mulheres iniciarem novas formas de sentir”; de sentir o próprio corpo ao invés de o mostrar na cena erótica burguesa; investir no jogo da sedução ao invés de cair nas distorções da natureza nos jogos de poder e predação; investir em outra forma de beleza que seja por meio da liberação do amor e de um prazer não aparente, mas autêntico - preocupações essas ambientadas em “uma época em que a libertinagem valorizava a figura do instrutor “inescrupuloso”, que [introduzia] as jovens inocentes nas delícias do vício” - e assim, Choderlos de Laclos se apresentou como um “contra-instrutor dos corpos [livres e felizes] que a sociedade arranca da natureza”, lembra Rovere (2019, p. 170).

Além de Nicolas Condorcet, David Hume e Choderlos de Laclos, a questão da mulher no século das Luzes foi trabalhada por outros autores, como **Denis Diderot** (1713-1784) e **Antoine Léonard Thomas** (1732-1785), este último com o *Ensaio sobre o caráter, os costumes e o espírito das mulheres em diferentes séculos* (1772). Juntamente com Madame d’Epinay, eles travam um debate a fim de saber *O que é uma mulher*. O jovem acadêmico Thomas, sem experiência no assunto, puro de corpo e alma, coloca-se a falar sobre a natureza das mulheres e acaba virando motivo de piadas maldosas de seus contemporâneos. **Certo de que a “essência” feminina era determinada culturalmente, o ensaísta afirma que as mulheres são o que os governos, as leis e as circunstâncias**

fizeram delas e atribui como prova argumentativa as diferenças femininas em cada século. Contrário a essa tese, **Diderot aponta que as mulheres são sempre governadas por seus órgãos, principalmente, pelo útero**. Mais próxima à afirmação de Thomas, Madame d'Épinay contesta a ideia de uma determinação natural levantada pelo enciclopedista e grande parte dos homens de letras no século XVIII, e diz que a mulher, ao ser moldada inteiramente por sua educação, é um ser de cultura (BADINTER, 1991).

No tratado *Da Educação das Meninas (De l'éducation des filles)* (1687-1696), François Salignac de la Mothe Fénelon (1651-1715), solicitado pelo duque de Beauvilliers, da corte de Luís 14 - que era o responsável pela educação do príncipe herdeiro, que tinha uma família grande e com muitas mulheres - escreve sobre os costumes e preceitos necessários para uma boa educação feminina. **No capítulo primeiro da obra, “a importância da educação das meninas”, mesmo denunciando a ignorância das mulheres, ridicularizou as mulheres cientistas ou intelectualizadas:**

A educação das meninas é hoje assas descuidada, pois o costume e materno capricho são quem nela decidem quase sempre. Supõem muitas pessoas que este sexo carece de pouca doutrina, mas o ensino dos meninos avalia-se negócio principal relativamente ao bem [público], e posto que nela se cometam menos erros que nos das meninas, corre como persuasão que grandes talentos são necessários para convenientemente desempenhá-lo. Habilíssimos sujeitos se apuram em dar regras concernentes a essa matéria. Não vemos nós milhares de mestres e colégios? Não vemos gastarem horrorosas somas em impressões de livros, em científicas pesquisas, em métodos [linguísticos] na escolha de professores? Pois todos esses preparativos [contêm] amiúde mais aparência que solidez; todavia corroboram a alta [ideia] que o [público] forma acerca da educação dos meninos. **Quanto às meninas, não lhes revela serem sapientes, a curiosidade torna-as vãs e afetadas; basta saibam quando esposas, governar suas casas e obedecer a seus maridos sem discorrerem.** Nem o mesmo público deixa de expor exemplos, nos quais prove ter a ciência volvido ridículas muitas mulheres: eis porque as meninas abandonadas vão ao dispor de mães ignorantes e indiscretas (FÉNELON, 2012, p. 156, grifo nosso).

Acerca de tal posição, Maria Helena Bastos (2012, p. 50) salienta que “para ele, a educação das mulheres devia ser exclusivamente moral e particular, não coletiva, mas com finalidade pública, social. A mulher deve ser educada para educar os filhos e governar o lar”. E Michelle Perrot (2019, p. 92), na mesma linha, aponta que em carta à madame de Maitenon, Fénelon convidou as meninas a não confiar no saber “pelo qual deveriam sentir um pudor quase tão delicado quanto aquele inspirado pelo horror do vício”.

São infundáveis os exemplos de pensadores iluministas contrários às teses sobre a emancipação feminina, sua efetiva ocupação dos salões letrados, sua livre circulação pelos espaços públicos e participação política ou relutantes com a ideia do

direito a uma instrução formal para as mulheres. Mesmo um século depois, a imensa maioria dos filósofos das Luzes não pensava diferente de Fénelon e **John Locke** (1632-1704), apesar de defender uma educação doméstica para as meninas, recriminava a participação efetiva das mulheres na política.

Immanuel Kant (1724-1804) dizia: a mulher é o lar, assim como elegeu a capacidade racional enquanto critério distintivo da humanidade e, embora não a negasse às mulheres, defendeu que nelas tal capacidade se encontrava diminuída, aponta Gaspar (2009, p. 61); **Rousseau (1995, p. 492) perguntou “[...] se toda mulher foi feita para agradar e para ser subjugada, deve tornar-se agradável ao homem em vez de provocá-lo [...]”**, pergunta retórica essa que, permitiu a Adília Gaspar (2009, p. 35) destacar dois pontos relevantes nas considerações rousseauianas referente às mulheres: “o primeiro é que as mulheres são fisicamente menos fortes que os homens; o segundo é que elas têm a seu cargo a produção de crianças e esse ‘trabalho’ limita sua independência”.

Contudo, dentre os autores citados acima, **Rousseau escreveu muitas obras com personagens e protagonistas femininas, de modo que, fez muitos comentários e constituiu algumas concepções sobre as mulheres. Ele é um caso a ser singularizado.**

A ilustração do feminino no pensamento de **Jean-Jacques Rousseau** deve ser analisada com a devida cautela, a fim de evitar conclusões precipitadas. A inclinação rousseauiana a idiossincrasias e, de sua escrita, a paradoxos pode dificultar tais análises. Rousseau trata do feminino em algumas de suas obras, porém não segue apenas uma linha de pensamento. No que diz respeito ao feminino na vasta obra do filósofo, algumas linhas de análises estéticas, pedagógicas, morais e políticas são traçadas.

Algumas das primeiras obras de Rousseau, recém traduzidas, que abordam sobre as mulheres são os textos da “Miscelâneas de literatura e moral”⁴⁵. O primeiro texto,

⁴⁵ De acordo com o tradutor dos contos para a língua portuguesa, o pesquisador Rafael Viana Leite “Nas obras completas de Jean-Jacques Rousseau (*Pléiade*, Tomo II, 1964, org. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond), há uma seleção de textos, desses quase apócrifos, representantes de um esforço nunca concluído, excertos sem um ponto final que nos permita medi-los com precisão e propriedade. Todavia, isso não impede que nós, leitores de Rousseau, encontremos um material interessante, capaz de complementar pesquisas sobre a reflexão, interesses ou mesmo sobre o estilo literário do filósofo genebrino. Esses fragmentos, em sua maioria manuscritos conservados em Neuchatel ou Genebra, alguns publicados no final do século XVIII ou nos idos do século XIX, foram reunidos sob o título de *Miscelâneas de literatura e de moral*. São excertos, notas de trabalhos e empreendimentos apenas iniciados de tamanho e valor desiguais [...] (VIANA LEITE, Rafael. Apresentação. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. Sobre a eloquência, Pronúncia, Comentários lexicais, Sobre as mulheres, Uma casa na rua Saint-Denis, Ensaio sobre os acontecimentos importantes cuja causa secreta foram as mulheres, Conselhos a um cura e Cartas para Sara. **Revista Dialectus**, v8, n15, p. 374-404, ago-dez 2019, p. 375. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/dialectus/article/view/43155/99818>. Acesso em 20 dez. 2021).

Sobre as mulheres, datado de 1735, o autor compara os feitos históricos de homens e mulheres por meio do método numérico que atribui os maiores feitos ao sexo masculino. Lançando mão do argumento que “se examinássemos as verdadeiras razões que as fizeram aumentar ou diminuir em número, duvido que não encontraríamos muito mais proporcionalidade do que encontramos antes e que a balança não ficasse aproximadamente em equilíbrio”, o suíço chega à seguinte conclusão: “[...] as mulheres teriam podido oferecer os maiores exemplos de grandeza de alma, de amor pela virtude e em maior número do que os homens nunca fizeram se nossa injustiça não tivesse lhes tolhido, junto com sua liberdade, todas as ocasiões de manifestá-los diante do olhar [...]” de todos (Rousseau, 2019, p. 389).

Outro texto da coletânea que trata sobre as mulheres e moral, é o curto, mas tocante conto *Uma casa na rua Saint-Denis*. Texto datado de 1745, aborda em tom cômico e trágico a violência doméstica infligida por maridos tidos popularmente como “bons homens” a mulheres vistas como “megeras”. A discussão entre um casal na rua em questão, na qual “A mulher faz mais barulho, o homem faz mais estrago”, revela outra máxima, afirma Rousseau (2019, p. 390): “Um exemplo tirado da escória do povo não é menos conclusivo, os homens se mostram em todo lugar. Quanto mais baixo o nível, menos a natureza está camuflada”.

Existem ainda os contos *Ensaio sobre os acontecimentos importantes cuja causa secreta foram as mulheres*, possivelmente escrito em 1745, que fez parte de um projeto entre o filósofo e a Madame Dupin, cujo objetivo é falar da efetiva e decisiva participação feminina na constituição da história do mundo ocidental e o último texto do exemplar literário do genebrino, *Cartas para Sara*. Uma coletânea de cartas escritas por volta de 1762, na qual os pesquisadores presumem que a personagem é fictícia. De estimada juventude e beleza, Sara desperta a paixão de um homem vinte anos mais velho que acredita na impossibilidade de viver uma relação com a moça. Através da trama, Rousseau tematiza a moralidade de sua época por meio da “discrepância” de idade entre os personagens e de um improvável amor (correspondido) ocorrer nessas condições. Os quatro textos, fragmentos de um pensamento complexo que, sobretudo, revelam um Rousseau atento às situações de vulnerabilidade social, silenciamento e difamação as quais as mulheres eram submetidas no século das luzes e noutros períodos históricos.

Rousseau (1995, p. 19-22), no *Tratado de educação*, assevera: “essas ternas mães que, livres de seus filhos, se entregam alegremente aos divertimentos da cidade, sabem porventura que tratamento recebe a criança em faixas na aldeia?”; desaprovando tais

costumes nas páginas seguintes – “é mãe condenável a que alimenta o filho de outra em lugar do seu: como poderia ser uma boa ama?” – o autor completa: “em não havendo mãe, não pode haver filho”. Já no romance epistolar, *A nova Heloísa*, Rousseau (1994, p. 36) aponta:

Desde que todos os sentimentos da natureza são abafados pela extrema desigualdade, é do iníquo despotismo dos pais que vêm os vícios e as infelicidades dos filhos; é dos laços forçados e mal harmonizados que, vítimas da avareza ou da vaidade dos pais, jovens mulheres apagam por uma desordem de que se vangloriam um escândalo de sua primeira honestidade. Quereis, então remediar o mal? Remontai à fonte. Se houver alguma reforma a tentar nos costumes públicos, é pelos costumes domésticos que ela deve começar, e isso depende totalmente dos pais e das mães. Mas não é assim que dirigem as instruções; vossos covardes autores instruem apenas e sempre aqueles que são oprimidos, e a moral dos livros será sempre vã porque ela não é senão a arte de cortejar o mais forte.

Duas obras de um mesmo período, mas a primeira reserva uma severidade radical para com as mulheres, na qual a segunda parece abrandar. **No *Emílio*, a responsabilidade e culpa de uma educação que escraviza a criança desde cedo recaem inteiramente sobre as mulheres. Já no Prefácio de *Júlia*, a responsabilidade da educação dos filhos, passa a ser das “mães e dos pais”.** É importante ressaltar que, no primeiro livro do *Tratado*, Rousseau está preocupado com a educação das crianças, enquanto no *Romance* epistolar, na passagem discriminada, a preocupação está voltada para a educação das jovens moças, na qual o filósofo parece rever suas considerações: “mas sejamos justos para com as mulheres, a causa de sua desordem reside menos nelas, do que em nossas más instituições” (ROUSSEAU, 1994, p. 36).

Nesse sentido, também é um equívoco crer na simples oposição entre as concepções acerca do feminino em Rousseau. Um caso curioso e peculiar é o *Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens* (1955). No célebre *Discurso*, o autor trata da **questão da mulher** de forma *en passant*, o que não implica dizer superficial. Além de precursor das ideias sobre “a infância” (CERIZARA, 1990), Rousseau é um dos primeiros filósofos na história do pensamento ocidental a afirmar, em certa medida, sobre uma **condição feminina** ou sobre características sociais que foram naturalizadas e ditas “inerentes” às mulheres. “A mãe a princípio aleitava seus filhos devido à sua própria necessidade; depois, tendo o hábito lhos tornado caros, alimentava-os por causa da necessidade deles” (ROUSSEAU, 19728, p. 247). **Nesse contexto, ao lançar mão do argumento sobre o amor moral não ser natural, mas uma aquisição do gênero humano, a “sociabilidade não natural” (CASSIRER, 1992) rousseauniana também é estendida**

às mulheres, especialmente através do amor materno, considerado por Badinter (1985), não só como uma característica não natural, mas também como um mito⁴⁶.

Há outras obras tão notáveis quanto o *Segundo Discurso* no pensamento rousseauiano onde o autor teceu comentários sobre a figura feminina. Em alguns escritos, a exemplo das obras *Carta a D'Alembert*, *A morte de Lucrecia* e *Emílio ou Da Educação*, a questão feminina é trabalhada a partir de uma perspectiva de pensamento próxima da visão setecentista burguesa de “mulher” e a de outros iluministas. Na *Carta a D'Alembert* (1958), é reservada às mulheres uma moral particular⁴⁷. A virtude feminina estaria na esteira oposta à exposição pública: em geral, a mulher que se mostra, se desonra, afirma Rousseau (1993). Em *A morte de Lucrecia*, tragédia em prosa inacabada e datada de 1754, Rousseau faz uma espécie de atualização da história relatada por Tito Lívio na *História de Roma*. Apresentada sobre o horizonte moral e político, a *Tragédia* é predominante doméstica, pois se passa no

⁴⁶ Elisabeth Badinter, nesta controversa obra que vendeu meio milhão de exemplares quando lançada na França, argumenta: “mais precisamente, os defensores do amor materno “imutável quanto ao fundo” são evidentemente os que postulam a existência de uma natureza humana que só se modifica na “superfície”. A cultura não passa de um epifenômeno. Aos seus olhos, a maternidade e o amor que a acompanha estariam inscritos desde toda a eternidade na natureza feminina. Desse ponto de vista, uma mulher é feita para ser mãe, e mais, uma boa mãe. Toda exceção à norma será necessariamente analisada em termos de exceções patológicas. A mãe indiferente é um desafio lançado à natureza, a [anormal] por excelência. Em princípio, a lei natural não admite nenhuma exceção. Mesmo se substituíssemos o conceito de lei (universalidade) pelo de regra (geral), é necessário constatar que há demasiadas exceções à regra do amor materno para que não sejamos forçados a questionar a própria regra. O Amor, no reino humano, não é simplesmente uma norma. Nele intervêm numerosos fatores que não a respeitam. Ao contrário do reino animal, imerso na 15 natureza e submetido ao seu determinismo, o humano — no caso, a mulher — é um ser histórico, o único vivente dotado da faculdade de simbolizar, o que o põe acima da esfera propriamente animal. Esse ser de desejo é sempre particular e diferente de todos os outros. Que os biólogos me perdoem a audácia, mas sou dos que pensam que o inconsciente da mulher predomina amplamente sobre os seus processos hormonais. Aliás, sabemos que a amamentação no seio e os gritos do recém-nascido estão longe de provocar em todas as mães as mesmas atitudes. Parece-me que devemos deixar a universalidade e a necessidade aos animais e admitir que a contingência e o particular são o apanágio do homem. A contingência dos comportamentos e dos sentimentos é o seu fardo, mas também a única falha pela qual se exprime sua liberdade. Hoje, uma mulher pode desejar não ser mãe: trata-se de uma mulher normal que exerce a sua liberdade, ou de uma enferma no que concerne às normas da natureza? Não teremos, com excessiva [frequência], tendência a confundir determinismo social e imperativo biológico? Os valores de uma sociedade são por vezes tão imperiosos que têm um peso incalculável sobre os nossos desejos. Por que não poderíamos admitir que quando não é valorizado por uma sociedade, e portanto não valoriza a mãe, o amor materno não é mais necessariamente desejo feminino? A voz do ventre? Mas só hoje começamos a perceber como o desejo de ter um filho é complexo, difícil de precisar e de isolar de toda uma rede de fatores psicológicos e sociais” (BADINTER, Elisabeth. **Um amor conquistado: o mito do amor materno**. Tradução: Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985. p. 14-15).

⁴⁷ A moral destinada às mulheres distinguia-se da moral reservada aos homens, uma vez que estes poderiam expressar-se publicamente, enquanto tal comportamento era rechaçado socialmente quando se tratava das mulheres. Sobre essa perspectiva, Michelle Perrot diz que a “[...] dissimetria do vocabulário ilustra esses desafios: homem público é uma honra; mulher pública é uma vergonha, mulher da rua, do trottoir, do bordel. O aventureiro é o herói dos tempos modernos; a aventureira, uma criatura inquietante. A suspeita pesa sobre os deslocamentos das mulheres, principalmente das mulheres sozinhas. Alguns hotéis, ciosos de sua respeitabilidade, as recusam [...]” PERROT, Michelle. **As mulheres ou os silêncios da história**. Tradução: Viviane Ribeiro. Bauru, SP: EDUSC, 2005. p. 136).

interior de uma família, mas que envolve personagens com destaque social capazes de interferir na história de uma nação. Segundo Babiuki e Leite (2019, p. 191) “[...] a protagonista é uma mulher, Lucrécia, cujas características vão ao encontro das descrições do que seria um modelo feminino presente, por exemplo, na *Carta a d’Alembert* [...]”. A personagem virtuosa, entre uma trama de desejo, poder, intimidade e confissões, verbaliza máximas já conhecidas sobre a moral feminina para Rousseau (2019, p. 195): “[...] a única lição que me convém dar é o exemplo de uma vida honesta, e sempre acreditei que a mulher mais digna de estima é aquela sobre quem menos se fala, ainda que seja para louvá-la”. Com um enredo diferente da tragédia de Tito Lívio, na narrativa rousseuniana Sexto não é um homem cruel, mas sim um homem fraco e apaixonado pela dama, que não pôde se casar com seu amor, porém, esta, a mando do pai uniu-se a Colatino. No entanto, com as investidas do antigo amante, Lucrécia tem que escolher entre o amor ou a virtude.

No *Emílio ou da Educação*, obra de 1762, Rousseau traz elucubrações sobre quais seriam as metas de uma educação ideal. Figurado por personagens fictícios como Emílio, seu preceptor, sua ama e sua companheira Sofia, o texto é dividido em cinco livros. **É somente no Livro V que o autor se debruça sobre a figura feminina, ao determinar qual seria a educação e função social da mulher em correspondência às predileções educacionais do homem e seu lugar social.** No livro quinto, Rousseau (1999, p. 496, grifo nosso) também se dispõe a tratar sobre a natureza feminina fazendo uma análise ao dirimir distinções e semelhanças quanto aos sexos da mulher e do homem:

Não há nenhuma paridade entre dois sexos quanto à consequência do sexo. O macho só é macho em certos instantes, a fêmea é fêmea a vida toda, ou pelo menos a juventude toda; tudo a faz lembrar seu sexo e, para bem preencher suas funções, ela precisa de uma constituição que se coadune com ele. Precisa de precauções quando está grávida, precisa de repouso nos partos, precisa de uma vida calma e sedentária para amamentar os filhos, precisa, para educá-los, de paciência e mansuetude, de um zelo e de uma afeição que nada espante; ela serve de ligação entre filhos e o pai, só ela faz com que o pai ame os filhos. Quanta ternura e preocupação ela não deve ter para manter a união em toda a família! **E enfim tudo isso não devem ser virtudes, mas sim gostos, pois caso contrário a espécie humana logo se extinguiria.**

A mulher “deve ser passiva e fraca”, pois “a mulher foi feita para agradar ao homem”; deve ser doce; pois “a primeira e mais importante qualidade de uma mulher é a doçura” e já que “a aspereza e a teimosia das mulheres sempre só aumentam os males e o mau comportamento de seus maridos “(ROUSSEAU, 1999, p. 496-511) e, assim, ela receberá uma “boa” educação para ajudá-la na administração do lar e governar seu companheiro ao obedecê-lo. A partir da juventude, sua instrução não poderá ser “a busca

pelas verdades abstratas e especulativas, dos princípios, dos axiomas nas ciências, tudo o que tende a generalizar as [ideias] não é da alçada das mulheres, pois todos os seus estudos devem ligar-se à prática”; em verdade, **Rousseau afirma que “o mundo é o mundo das mulheres, quando nele [leem] mal, a culpa é delas, ou então alguma paixão as está cegando”** (1999, p. 539-540, grifo nosso). Desse modo, Sofia deverá ser honesta, casta, amável, preservada, modesta e assim, com a beleza de seu instruído espírito suscitará de seu companheiro e de todos ao seu redor, respeito e confiança.

Assim como a tragédia, o Livro V do tratado de educação tem como uma de suas personagens uma mulher. Sofia é a personagem fictícia que será a companheira de Emílio. Ela é de boa família, teve boa educação, um coração sensível e sua imaginação é bastante ativa. Sofia não é de beleza extraordinária, mas apresenta outras qualidades como a delicadeza e doçura de seu olhar, que encantam e interessam. Ela interessa-se mais pelos deveres de seu sexo; gosta de cantar e de roupas de toalete que a deixem modesta, mas atraente. Não gosta da jardinagem, mas foi criada para ser a administradora de seu próprio lar. Tem o espírito agradável e é pura, serve a Deus e ama a virtude, era o “tesouro comum” de sua família. Mas com uma alma tão elevada como conseguiria encontrar um amante e um companheiro nesse século? O próprio Rousseau (1999, p. 558) confessa ter se perdido na construção da personagem, pois na verdade, o que realmente queria era “representar uma mulher comum [de seu século] [...]. Voltemos atrás, Sofia tem apenas uma boa índole numa alma comum; tudo o que ela tem a mais do que as outras mulheres é fruto de educação”. Assim como Emílio, Sofia era aluna da natureza, “convém-lhe como nenhuma outra; será a mulher do homem (ROUSSEAU, 1999, 574). No início o casamento foi feliz, mas uma série de acontecimentos leva a mudanças radicais na vida dos dois, “tudo sumiu, sumiu e não tem volta...” (ROUSSEAU, 2010, p. 27).

No texto de continuação do *Tratado*, o romance epistolar *Émile e Sophie ou os solitários*, inacabado e publicado postumamente em 1780, Emílio confessa por meio de cartas a seu mestre os infortúnios que alcançara sua família: “em poucos meses perdemos o pai de Sophie, sua mãe e, finalmente, sua filha, adorável filha que ela tanto desejara [...]” (ROUSSEAU, 2010, p. 28). E esse foi apenas o começo das inúmeras desgraças que acometeram o jovem casal. As perdas de Sofia foram tão sentidas ao ponto de desvirtuar o espírito da bela esposa. Emílio, motivado pelo desejo de fazer sua companheira afastar-se da casa e das tristes lembranças, convence a ir para a capital. A partir daí, a vida do casal será permeada por mentiras, traições, tristeza e até separação; uma séria de acontecimentos que

não deixam dúvida: se a nova Heloisa representa uma personagem virtuosa, Sofia, representa justamente o seu oposto. A amada esposa caiu em desgraça, sucumbido ao mundo das frivolidades, primeiro por culpa sua, mas após ao ataque de fúria e de volta a sã consciência, Emílio perdoa a pecadora, que na verdade foi seduzida pelos vícios da cidade. No contexto da crítica social rousseuniana, a personagem pode ser interpretada como a manifestação dos infortúnios humanos frente aos males das sociedades modernas. Enquanto Emílio parece ter tido sucesso diante das perturbações, encontrando paz e liberdade em sua viagem solitária pelo mundo, Sofia passou a viver em estado de desequilíbrio e arrependimento, vagando a procura de seu amado. Portanto, o filósofo genebrino, faz da personagem feminina um o modelo pedagógico do que não seguir ou ao menos de atitudes que não devem servir de exemplo. Sofia, distintamente de Júlia, não é uma mulher exemplar ou um modelo virtuoso a ser seguido como ideal de feminilidade e civilidade.

Se no quinto livro do *Emílio*, Rousseau descreve a natureza, os deveres e as habilidades de uma mulher ideal para depois mostrar como na vida conjugal em sociedade as máximas de uma educação natural podem ser improváveis de serem aplicadas – a julgar pelos personagens, principalmente as mulheres por sua “impetuosidade“, que podem “facilmente” se desviar dos ensinamentos –, no *Romance* enciclopédico, o filósofo inicia narrando os acontecimentos entre o jovens amantes, para só então na segunda parte da narrativa tratar do modelo ideal feminino.

Nesse sentido, em *Júlia ou A nova Heloísa*, obra publicada em 1761, parece haver uma alteração da linha de tratamento com o feminino. O romance apresenta comentários de cunho moral sobre a figura feminina, ao apontar e problematizar qual o lugar a mulher deveria ocupar na sociedade. A partir desse recorte, **na terceira seção** desta pesquisa **objetivamos investigar qual a função da figura feminina exercida por Júlia no *Romance* enciclopédico de Jean-Jacques**, assim como responder qual a função de Júlia no conflito entre natureza e cultura.

3 A FIGURA FEMININA EM *JÚLIA* OU A NOVA *HELOÍSA*

No livro V do *Emílio*, o filósofo de Genebra apresenta a seguinte afirmação: “Sofia deve ser mulher como Emílio deve ser homem, isto é, deve ter tudo o que lhe convém à constituição de sua espécie e de seu sexo para ocupar o seu lugar na ordem física e moral” (ROUSSEAU, 1999, p. 491). A partir dessa afirmação, Rousseau parece delimitar um lugar na ordem física, moral, social e política para as mulheres. **Será que é apenas no Tratado de Educação que o filósofo genebrino dá à mulher uma determinação moral? Ou nas outras obras as quais tratou sobre a figura feminina, Jean-Jacques também lhe reservou um lugar determinado? Será que em *Júlia ou A nova Heloísa* a preocupação rousseauiana centra-se em qual o lugar da mulher na ordem física e moral? Ou ainda: qual a relação entre natureza, virtude e condição social feminina?**

O processo de cisão entre cultura e natureza fundamentada teoricamente por Rousseau ao longo dos *Discursos* e do *Ensaio* foi problematizada também no *Tratado de Educação* na qual é apontada uma alternativa possível: a educação. Para Dalbosco (2016, p. 49) “o diagnóstico pessimista do *Segundo Discurso* é corrigido pela arquitetônica pedagógica do *Emílio*”. Ao tratar *Júlia ou A nova Heloísa* como obra enciclopédica que reúne elementos fundamentais de seu pensamento, podemos considerar que Rousseau desejava reconciliar natureza e cultura ao alinhar a ordem física à ordem moral através do modelo de sociedade comunitária de *Clarens* por meio do exercício da virtude feminina?

Desse modo, questionamos: **seria Júlia mais que uma figura feminina virtuosa, mas a personificação do conflito entre as metas da natureza persuadidas pelos desejos de uma sociedade corrompida, assumindo a figura feminina uma função pedagógico-política junto à obra ao possibilitar aos leitores reflexões sobre suas condições sociais e assim promovendo uma espécie de catarse ao desejarem eles próprios fazerem parte daquela condição?**

Em *Júlia ou A nova Heloísa*: cartas de dois amantes habitantes de uma cidadezinha ao pé dos Alpes (1761), Rousseau tece comentários de cunho moral sobre a figura feminina, ao apontar e problematizar qual o lugar a mulher deveria ocupar na sociedade. A partir desse recorte, a terceira seção desta escrita dissertativa objetiva investigar qual a função da figura feminina exercida por Júlia no *Romance* enciclopédico de Jean-Jacques, assim como responder qual a função de Júlia no conflito entre natureza e cultura.

3.1 Filosofia e Literatura: o Romance no século XVIII

Assim, diferentemente do gênero tradicional, cuja regularidade é de tal ordem que é não apenas submetido a prescrições e proscricções, como feito, por elas, o romance não tem regras nem freio, sendo aberto a todos os possíveis, de certa forma indefinido de todos os lados.

(Marthe Robert)⁴⁸

Um gênero indefinido. Foi assim que Robert (2007, p. 14) caracterizou um dos principais gêneros da Ilustração. Indefinido como o próprio limite entre a filosofia e literatura especialmente no último século do Antigo regime na França. Luciano Façanha (2010) aponta que, no século da Ilustração, a distinção entre **Filosofia** e **Literatura** era muito tênue. Nesse sentido, este tópico pretende explorar as definições ou indefinições acerca do espírito filosófico e literário característicos do século, bem como o lugar e a importância do Romance, fundamentalmente, do *romance filosófico* no período.

De acordo com o verbete “Letras”, de Jaucourt da *Encyclopédia* (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2015, p. 368), “a palavra *letras* designa, em geral, as luzes propiciadas pelo estudo, em particular o das belas-letras, ou da literatura. Enquanto o verbete “Literatura”, de Jaunourt e Marmontel, (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2015, p. 381), “[...] designa erudição, o conhecimento das belas-letras e das matérias a elas relacionadas”. Não há um verbete específico para “Filosofia”, mas vários verbetes como “lógica”; “experiencia”, “metafísica”, o que nos dá a noção do quão complexo é delimitar esse campo do conhecimento no período. Mas como exemplo, tomemos o verbete “metafísica” do Diderot (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2015, p. 394), cuja atribuição é “Ciência das razões das coisas”. A busca pela razão ou origem das coisas, parece ter orientado muitos letrados e *philosophes*, apesar da recusa para com a metafísica clássica.

A dificuldade de definição desses campos, aponta para a pluralidade de ideias e formas a partir dos quais os discursos foram propagados. Entre contos (*Sobre a eloquência, Pronúncia, Comentários lexicais, Sobre as mulheres, Uma casa na rua Saint-Denis, Ensaio sobre os acontecimentos importantes cuja causa secreta foram as mulheres, Conselhos a*

⁴⁸ Marthe Robert (1914-1996), foi intérprete, tradutora e comentadora. Como intérprete, a francesa se notabilizou fazendo análises das obras de Fran Kafka, cujo produto foi o livro *Introduction à la lecture de Kafka* (1946) e *Seul, comme Franz Kafka* (1979). Seu trabalho de tradução envolveu autores alemães, a exemplo do próprio Kafka, Nietzsche, Goethe, Robert Walser e outros. Além de ter sido uma grande tradutora e comentadora de Sigmund Freud. Também produziu inúmeros trabalhos sobre a relação entre a literatura e a vida. Em 1995, recebeu o Grande Prêmio Nacional das Letras na França (Sobre a autora. In: ROBERT, Marthe. **Romance das origens, origens do romance**. Tradução: André Telles. São Paulo: Cosac Naify, 2007, p. 273).

um cura e Cartas para Sara), peças (*Narciso ou o amante de si mesmo, A morte de Lucrecia, Pigmaleão*), cartas (*Carta a d'Alembert sobre os espetáculos, Carta a Christophe De Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral, Carta sobre a música francesa, Carta sobre a virtude e a felicidade*), diálogos (*Sobrinho de Rameau, Diálogos*), ensaios (*Devaneios de um caminhante solitário, Ensaio sobre a origem das línguas*), e principalmente romances, “as belas letras e belas artes” se manifestaram através das mais variadas composições literárias no século XVIII. Uma das formas mais usadas para narrar, mas, substancialmente para tecer críticas sobre a sociedade moderna e as suas instituições seculares foi o romance. Para Marthe Robert (2007, p. 13), o gênero indefinido a tudo se alastrou e consumiu sem reservas:

O extraordinário destino percorrido em tão pouco tempo pelo romance resulta na verdade de seu caráter arrivista, pois, ao examinarmos de perto, ele o deve sobretudo a conquistas nos territórios de seus vizinhos, os quais ele praticamente absorveu até reduzir quase todo o domínio literário à condição de colônia. Tendo deixado o status de gênero menor e desacreditado a uma potência provavelmente sem precedente, ele é agora praticamente único a reinar na vida literária, uma vida que se deixou modelar por sua estética e que, cada vez mais, depende economicamente de seu sucesso. Com essa liberdade do conquistador cuja única lei é a expansão indefinida, o romance, que aboliu de uma vez por todas as antigas castas literárias – as dos gêneros clássicos –, apropria-se de todas as formas de expressão, explorando em benefício próprio todos os procedimentos sem nem sequer ser solicitado a justificar seu emprego. E, paralelamente a essa dilapidação do capital literário acumulado a séculos, apodera-se de setores cada vez mais vastos da experiência humana, vangloriando-se de conhecê-la profundamente e da qual faz uma reprodução, ora aprendendo-a diretamente, ora interpretando-a à maneira do oralista, do historiador, do filósofo e do cientista.

Até meados da primeira década o romance era um gênero “periférico”, um gênero menor. No entanto, tal visão se altera radialmente após o romance pouco a pouco ganhar terreno no mundo ocidental moderno e estabelecer uma supremacia, “**penetrando em tantos ramos do saber e do conhecimento**, seguindo formas de expressão tão diversas, abarcando tal **variedade de temas e assuntos**, que é praticamente impossível” até os dias atuais, “[...] estabelecer qualquer sistema de princípios para a estética ou a poética romanesca” (LINHARES, 1976, p. 09, grifo nosso).

E foi assim, se apropriando de outros gêneros e formas de pensamento, que o romance ganhou um estatuto completamente novo e irreverente no século XVIII, passando a fazer parte inextrincável da Ilustração. A narrativa, a lírica e a poética, isto é, a composição romanesca foi um dos modos substanciais de expressão de escritores Libertários e

Libertinos⁴⁹ na Filosofia das Luzes. Dois dos maiores expoentes da escrita romanesca no período, Rousseau e Diderot; um libertário e o outro um libertino; um contra absolutista e um contra todo tipo de moralismo que repreenda os desejos naturais, um cristão e um materialista. Ambos os escritores de romances libertinos e libertários, composição ilustrada que foi uma das grandes produções do século das Luzes: **o romance filosófico. Um gênero inédito na história da literatura ocidental, uma criação filosófica singular de espíritos inquietos como foram os amigos, confidentes e gênios de um mesmo período.** Como escritor libertino, um homem de rara inteligência e engenhoso que soube “associar vício e virtude” em seus escritos romanescos (NOVAES, 1996, p. 09) Denis Diderot lança *Jóias Indiscretas (Les Bijoux)* em 1748, obra na qual o enciclopedista lança mão da conflituosa relação entre vício e virtude, mesclando erotismo (vício) e moral (virtude) para reprovar os valores corruptores da dissimulada sociedade francesa do período (OLIVEIRA, 2015).

Enquanto Rousseau, mesmo tecendo críticas às ciências e as artes, o “[...] conhecido como o inimigo o dos romances[...],” segundo definição de Moretto (1994, p. 11), não foi indiferente à principal composição das belas letras e belas artes de sua época. Após ter almejado realizar suas pretensões filosóficas através de múltiplos discursos, Rousseau – e antes de voltar-se aos escritos autobiográficos – tenta um último número, direcionando sua atenção a uma de suas mais completas e mais singulares obras, “[...] começa a série de suas grandes obras justamente com o que seria o maior romance do século XVIII [...] (MORETTO, 1994, p. 11): *Júlia ou a Nova Heloisa*. Romance epistolar que fala a leitores solitários, a indivíduos modernos de almas decadentes, pois é “[...] preciso que os escritos feitos para solitários falem a língua dos Solitários⁵⁰: para instruí-los, é preciso que lhes

⁴⁹ Segundo a compreensão de Bento Prado Júnior “No discurso libertino articulam-se maciçamente, contra as ideias de tradição, crença, convenção social injustificada, as ideias de razão, natureza e liberdade. **Ser libertino é pensar livremente (contra a coerção dos preconceitos e da tradição) segundo os princípios da razão e da natureza.** Não temos aí todo o programa próprio da filosofia das Luzes?”, enquanto o discurso e a escrita libertária, “Groethuysen procura sublinhar o caráter revolucionário da obra de Rousseau, por oposição ao pensamento das Luzes como um todo. A tese é clara: ao contrário dos *philosophes*, Rousseau, ele sim, antecipa, em seus textos, a Revolução Francesa. A filosofia das Luzes não era revolucionária de modo algum; o pensamento de Rousseau, de alguma maneira, já o era. De um lado, uma filosofia cega, por princípio, ao sentido e à possibilidade de uma revolução; de outro, uma filosofia que — desde que levada às suas últimas consequências, para além das escolhas e do estilo do autor — antecipa, ao mesmo tempo, a Revolução Francesa e uma nova forma de pensamento político, que só emergiria dos escombros do Antigo Regime e no cenário social armado pela economia do século XIX” (ARTEPENSAMENTO. **A filosofia das luzes e as metamorfoses do espírito libertino.** Bento Prado Júnior. 1996. Disponível em: https://artepensamento.ims.com.br/item/a-filosofia-das-luzes-e-as-metamorfoses-do-espírito-libertino/?_sft_category=percepcao. Acesso em 23 nov. 2021, grifo nosso).

⁵⁰ Julie, Sant-Preux, Emílio, Sofia, seriam todos personagens solitários em busca de redenção moral? A ascensão moral não é uma prática que possa ocorrer de forma coletiva. Por se tratar de uma elevação do espírito, terá que contar com o compromisso e a obstinação de cada indivíduo que se comprometerá em uma jornada solitária a percorrer o mar que o separa de uma vida mais virtuosa. Sobre isso, Lukács explica que “Se a

agradem, que os interessem, é preciso que os afeiçoem à sua condição tornando-lhe agradável” (ROUSSEAU, 1994, p. 34).

Afinal, existia no século da Ilustração, cuja perversão dos espíritos atormentados era eminente (segundo Rousseau), melhor forma de emocionar e influenciar um coração? Mediante a tal problema, o filósofo traz a seguinte resolução: “os Romances são talvez a última instrução que resta dar a um povo suficientemente [corrompido] para que qualquer outra seja inútil” (ROUSSEAU, 1994, p. 249). E mesmo em estado de descontentamento, mas também, tomado por uma altivez filosófica, Rousseau confessa: “não ousei, pois, falar, e não me podendo calar, ousei escrever” (ROUSSEAU, 1948, p. 263). Nessa máxima, o autor expressa sua decepção com seus contemporâneos, sujeitos modernos de espíritos decadentes que não souberam “apreciar” as críticas dos *Discursos*, atribuindo a isso a incompreensão e ineficácia, isto é, o “fracasso” de seus projetos anteriores. Mas, seu “**amor à humanidade e à virtude [...] [o faz] romper o silêncio**” ((ROUSSEAU, 1978a, p. 411, grifo nosso), e assim, empenhar-se em pintar almas puras e generosas, modelos de virtudes em um **romance filosófico**:

Quando une a narrativa sentimental e a dissertação filosófica, Rousseau consegue dar movimento, vida, para os conceitos que ele aborda. Nesse sentido, o romance é a forma encontrada por Rousseau, e outros filósofos da ilustração, para causar um efeito forte no leitor, uma vez que o tratado filosófico já não produzia tanto efeito. Diferentemente do tratado filosófico convencional, que apresenta os conceitos de modo estático, fixo, o romance filosófico tem o poder de vivificar, de tornar presente nas almas dos leitores conceitos filosóficos abstratos. Soma-se a isto, que a forma epistolar polifônica permite a Rousseau apresentar diversos pontos de vista sobre um mesmo assunto. Tais características conferem ao romance *A nova Heloísa* um lugar privilegiado no *corpus* rousseauniano, pois, como observa Jean-Louis Bruch, os filósofos renegaram a importância desta obra até perceberem que nela o pensamento de Rousseau se desdobrava com riqueza, contradições, complexidade e ainda mais livremente do que nas outras obras de doutrina ou nos livros autobiográficos do filósofo [...] (REBICHI, 2021, p. 15).

essência, no entanto, como no drama moderno, só é capaz de revelar-se e afirmar-se após uma disputa hierárquica com a vida, se todo personagem carrega em si este conflito como pressuposto de sua existência ou como elemento motriz de seu ser, então cada uma das *dramatis personae* terá de se unir somente por seu próprio fio ao destino por ela engendrado; cada uma terá de nascer da solidão e, na solidão insuperável, em meio a outros solitários, precipitar-se ao derradeiro e trágico isolamento; cada palavra trágica terá de dissipar-se incompreendida, e nenhum feito trágico poderá encontrar uma ressonância que o acolha adequadamente. Mas a solidão é algo paradoxalmente dramático: ela é a verdadeira essência do trágico, pois a alma que se fez a si mesma destino pode ter irmãos nas estrelas, mas jamais parceiros. A forma de expressão dramática, porém - o diálogo -, pressupõe um alto grau de comunhão desses solitários para manter-se polifônica, verdadeiramente dialógica e dramática” (LUKÁCS, Georg. **A teoria do romance**: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica. Tradução, posfácio e notas: José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000. p. 42-43).

O romance filosófico foi esse gênero singular da filosofia das Luzes; um misto de narrativa sentimental (ou erótica) e máximas filosóficas; predileções morais em forma de narrativa em prosa apresentada a partir de um contexto burguês: quem imaginaria a exposição e defesa de um materialismo vindo de uma moça sem instrução e amante de um Conde? Ou um conjunto de formulações filosóficas apresentadas por personagens provincianos, cuja cumplicidade e confiança possibilitam uma nova forma de sociabilidade?

Quem poderia imaginar uma exposição sobre a natureza da alma como energia material e uma crítica ao dualismo cartesiano na boca da favorita de um sultão? Ou quem imaginaria que de um sonho desse sultão viesse o elogio da ciência experimental contra a esterilidade das hipóteses metafísicas, isto, é, o elogio da *Enciclopédia*? Quem pensaria em expor uma filosofia materialista determinista contando uma intriga amorosa, provocada pelo orgulho ferido de uma mulher? Numa escrita límpida, concisa e precisa [Franklin de Matos] nos oferece uma fina interpretação do nascimento de um gênero literário paradoxal, inventado pelos filósofos da Ilustração: **o romance filosófico**. Por que paradoxal? Porque pretende conciliar numa articulação original teoria e eloquência, verdade e ilusão, o “homem de gênio”, dotado de autodomínio racional, e o “homem sensível”, que vive “à mercê do diafragma”. Paradoxal também porque o romancista, enquanto poeta-dramaturgo, quer encantar, interessar, comover, persuadir, “entrar furtivamente na alma” do leitor. Paradoxal, enfim, porque para romper com os cânones aristotélicos, o novo gênero precisa exercitá-los dialeticamente a fim de que, fazendo falar as paixões, leve a poesia à mais extrema singularidade e a história à mais alta universalidade, narrando, ambas, a natureza humana (CHAUI, 2004, p. 9, grifo nosso).

Teresa Filósofa, Joias Indiscretas, Emílio ou da Educação, Júlia ou a Nova Heloísa, grandes expressões do gênero paradoxal emergente de um período cujo espírito provocador estava sempre a se revelar. Foquemos naquele que foi um dos romances mais enérgicos dessa atraente conjunção entre o saber especulativo e as belas artes e belas letras. Entre os inúmeros romances modernos do século setecentos, sobretudo, romances filosóficos, “*A Nova Heloísa* revela uma das mais belas prosas poéticas da língua francesa [...]”; seu protagonismo consiste em ser um “[...] livro denso que engaja totalmente o pensador e o artista, ele é o ponto de partida de uma obra que iria dar uma nova orientação à literatura, à filosofia, à educação e às ciências sociais nos últimos dois séculos” (MORETTO, 1994, p. 17-19), notabilizando-se, portanto, em função de seu amadurecimento literário e filosófico através de uma unidade e coesão narrativa, ao convergir em uma única obra a crítica social, o pensamento ético e político, as elocubrações sobre educação, além de outras noções do filósofo contratualista.

3.2 *Júlia ou A nova Heloísa: natureza e cultura na Ilustração*

*É nos séculos mais depravados que se amam as
lições da mais perfeita moral
(Jean-Jacques Rousseau)*

Jean Jacques Rousseau nasceu em Genebra, Suíça, em de 1712. Desde sua infância, cultivara grande apreço pela leitura. Sua mãe, que faleceu logo após o seu nascimento, deixou um acervo considerável de romances, ao qual o menino demorava noites e noites. Com apenas sete anos de idade, Rousseau já havia terminado a leitura da biblioteca da mãe, e assim, lido inúmeros romances (ROUSSEAU, 1948). Desde então, influenciado pelo gosto heroico e romanesco, o genebrino passa a procurar no mundo real o mesmo amor e virtude que encontrara nos livros. Mas logo é decepcionado pelos valores e costumes da sociedade burguesa setecentista e impelido a criar seu próprio mundo ideal.

Irritado pelas injustiças que experimentara, pelas que testemunhara, frequentemente afligido pela desordem em que o exemplo e a força das coisas me haviam a mim mesmo arrastado, passei a desprezar meu século e meus contemporâneos e, sentindo que não encontraria entre eles uma situação que pudesse contentar meu coração, separei-o da sociedade dos homens e criei uma outra, em minha imaginação, a qual me encantou tanto mais podê-la eu cultivar sem dificuldade, sem risco de encontrá-la sempre segura e tal como me era necessária (ROUSSEAU, 2009, p. 26-7).

Contudo, antes de ser lançado a criar uma sociedade idealizada, Rousseau realiza críticas à forma como as instituições se desenvolveram e por consequência, o homem e a sociedade. **Críticas as quais são um marco tanto de sua filosofia, como da epistemologia ocidental moderna.** No *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, a crítica, ainda superficial, apresenta os efeitos da corrupção das instituições, da degeneração social e da decadência do indivíduo moderno. Já no *Discurso sobre as desigualdades*, a crítica ganha sustentação filosófica e histórica, ao apontar não só para a quebra de um contrato social, mas para as causas do declínio histórico da sociedade moderna. A crítica político-social que o filósofo suíço Jean-Jacques Rousseau desfere à sociedade burguesa moderna, fundamenta-se entre outras questões, a partir da problemática da desigualdade e do luxo, ou em outros termos, da saída do homem de seu equilíbrio original do estado de natureza, jogando-se no abismo da história e da cultura⁵¹.

⁵¹ De acordo com a explicação de Pedro Paulo Pimenta em referência à análise de Lévi-Strauss sobre aspectos antropológicos e etnológicos na complexa obra de Jean-Jacques Rousseau, “Em *O totemismo hoje*, surgido no mesmo ano que a conferência de Genebra, Lévi-Strauss afirma que se o *Discurso sobre a origem da*

Essa concepção do estado de natureza compõe a imagem de um equilíbrio perfeito. De uma felicidade perdida. É a única capaz de garantir a cada homem uma completa independência em relação aos demais e de fazer com que todos sejam radicalmente iguais entre si. Torna o estado de natureza algo que está para alguém da história; mas do que isso: torna-o uma espécie de *outro* em relação a ela. Uma vez postulada tal concepção, a origem da desigualdade e a origem da história passam a ser uma coisa só. A segunda parte do *Discurso* [da desigualdade] se ocupará, assim, da história hipotética da humanidade, que não é senão a do progresso da desigualdade – das hordas primitivas ao despotismo moderno, incluindo o surgimento da propriedade e do contrato iníquo que a legitima (MATOS, 2001, p. 152).

Ao responder pelas questões “o reestabelecimento das ciências e das artes terá [contribuído] para aprimorar os costumes?” e “qual é a origem da desigualdade entre os homens, e é ela autorizada pela lei natural?” (ROUSSEAU, 1978a, p. 329; 1978b, p. 235) o filósofo denuncia as mazelas que a civilização moderna estava completamente absorta: a depravação dos costumes, a desigualdade, a corrupção do gosto, o exacerbamento do luxo,

desigualdade deve ser lido como “o primeiro tratado de antropologia geral com que conta a literatura francesa” é porque “em termos quase modernos, Rousseau põe ali o problema central da antropologia, que é o da passagem da natureza à cultura”, passagem que, segundo Lévi-Strauss, só pode ser compreendida teoricamente com a suposição de que o homem natural tomaria consciência de si mesmo, como membro de uma espécie, desde o instante em que lhe acomete um sentimento de “comiseração, ou piedade” (*pitié*), retirando-o de sua “condição natural” e em que “o afetivo e o intelectual” se misturam de maneira “indissociável”. *‘É porque o homem se experimenta primitivamente idêntico a todos os seus semelhantes (dentre os quais é preciso contar os animais, como afirma expressamente Rousseau) que ele adquire, por [consequência], a capacidade de se distinguir assim como ele os distingue, vale dizer, de tomar a diversidade de espécies como suporte conceitual da diferenciação social. [Temos aqui] a formação de uma perspectiva extraordinariamente moderna sobre a passagem da natureza à cultura, fundada sobre a emergência de uma lógica que opera por meio de oposições binárias e coincide com as primeiras manifestações de simbolismo [...] A apreensão global dos homens e dos animais como seres sensíveis, em que consiste a identificação, comanda e precede a consciência destas oposições, primeiro entre as propriedades lógicas concebidas como partes integrantes de um campo, depois no seio mesmo desse campo entre o humano e o não-humano’*. Assumindo essa “aptidão ao sofrimento”,⁸ reconhecendo-se como parte de um meio, doravante considerado natural, cada indivíduo humano estabelece relações entre si mesmo e outros seres e se torna parte de uma rede de identidades e diferenças. Perderam-se a ingenuidade e a brutalidade do estado de natureza; o homem está pronto para se perder de si mesmo. Como explica Bento Prado Jr., *‘A piedade, insiste Lévi-Strauss, não é apenas a forma de identificação com a humanidade em geral: através dela, o homem redescobre a [infraestrutura] vital de sua existência. É sobre esta faculdade primordial que se virão desenhar, num jogo de oposições, os predicados que a ciência deve decifrar. O homem identifica-se, de início, pela piedade, com a totalidade da vida, para distinguir-se em seguida, no interior desse campo, do não-humano’*. Bento mostra um pouco mais à frente (p. 327) que Lévi-Strauss, mesmo quando vai além da distinção estabelecida por Rousseau, segue uma trilha perfeitamente coerente com os *pressupostos* do autor do *Discurso sobre a desigualdade*. Rousseau dissolvera o indivíduo na espécie; Lévi Strauss dissolve esta no mundo natural. Mas este não é uma totalidade indiferenciada, uma massa de representações confusas. Falta, por certo, a consciência da oposição entre propriedades lógicas que presidem a diferenciação entre o humano e o não humano, estabelecidas mesmo assim por um sentimento que as conhece, ainda que não as represente enquanto tais. Identidade e diferença, proximidade e distância: na oscilação entre essas posições, delinea-se o território em que o etnólogo vai se instalar para decifrar o mundo sob uma nova perspectiva, mais problemática que a da filosofia” (PIMENTA, Pedro Paulo. Strauss Lévi-, Rousseau e o fim da filosofia. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP, **Ponto Urbe**, v.15, 2014. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/2428>. Acesso em 03 jan. 2022, p. 02-03).

a polidez das ciências e das artes, portanto, a perda das virtudes⁵²: “À medida que se difunde numa nação o gosto dessas frioleiras, ela perde o amor pelas virtudes sólidas, pois é mais fácil distinguir-se pelo palavreiro do que pelos bons costumes [...], assevera Rousseau (1978a, p. 394). O desenvolvimento da sociedade, ou melhor, o progresso técnico e científico não só não desenvolveu os costumes, mas os fez degenerar, em detrimento da igualdade natural do homem, portanto, da liberdade, do amor de si e da piedade natural. Princípios do estado de natureza que foram suplantados por um desenvolvimento cultural que Jean-Jacques, apesar de concordar que é inevitável, não considera de forma alguma positivo para o indivíduo. Portanto, ao responder sobre as questões colocadas pela Academia de Dijon, respondendo primeiro que a ciência depura a moral e, segundo, que a desigualdade não é natural, mas o resultado de processos históricos que culminaram em um estado de desigualdade absoluta, nos quais “A perfectibilidade da espécie humana se [manifestou] então de uma só vez; ela passa da potência ao ato e põe em movimento a evolução da história” (STAROBINSKI, 2011, p. 297), Rousseau formula a tese: os homens nasceram livres e iguais. Portanto liberdade e igualdade são originais e naturais, das quais todo homem no estado de natureza primitivo gozava:

Desde a querela das artes e das ciências, Rousseau soube ver que a genealogia do mal é complexa, e que não se pode simplesmente incriminar o saber e as técnicas. O mal é inquietude de espírito que os estoicos denunciavam, e é também o que os modernos chama de alienação: não mais se pertencer, sair de si, viver para a opinião e para o olhar dos outros, exigir mais que o necessário reconhecimento do homem pelo homem. O mal, que veio de fora, é a paixão pelo de fora. Logo que o homem abandona a autarcia do estado natural, sente-se vulnerável em sua aparência, e deseja parecer para assegurar-se de sua própria existência. O desenvolvimento de certas estruturas econômicas, especialmente o luxo, pode ser interpretado a partir de causas psicológicas: o homem civilizado não deseja apenas a segurança e a satisfação de suas necessidades essenciais, cobiça o supérfluo,

⁵² Vital Francisco Alves explica que “as raízes das primeiras reflexões de Rousseau no tocante à ideia de “virtude” datam de sua infância em Genebra e oriundas de suas incipientes leituras acerca do ideal de virtude moral presentes nas investigações de Plutarco. Para o autor de *As vidas dos homens ilustres*, a virtude moral se configura em um atributo que se constrói no componente irracional da alma humana, conquistado por intermédio de um vagaroso amadurecimento que tem como ponto culminante o surgimento de um *Ethos*. A virtude moral é o resultado da moderação das paixões e da mitigação daqueles apetites mais primitivos que residem em nossa alma. No homem que detém a virtude moral, a razão se sobressai às paixões por meio do convencimento e não de uma sujeição à base de constrangimento ou força. Ao declarar em Emílio que o homem moralmente virtuoso se caracteriza pelo bom equilíbrio de suas ações, Rousseau segue o encaixe da expressão empregada por Plutarco. O cidadão de Genebra escreve que o homem detentor da virtude moral tem a habilidade de bem administrar suas paixões e zelar pelos seus desejos equilibradamente no que abrange a sua órbita de atuação. Ora, pode-se disso interpretar que o homem que tem uma vida bemordenada tem a possibilidade de restabelecer a harmonia com a sua própria natureza” (ALVES, Vital Francisco Celestino. Rousseau e a virtude cívica na república. **Dois pontos**, Curitiba, São Carlos, volume 16, número 1, p. 71-84, agosto de 2019. Disponível em: file:///C:/Users/franc/Downloads/58448-270870-1-PB.pdf. Acesso em 21 dez. 2021, p. 73).

deseja o desejo de outrem, quer fascinar pela exibição de seu poder ou de sua beleza (STAROBINSKI, 2011, p. 399).

Nesse sentido, é contra “A vaidade e a ociosidade que engendram nossas ciências, [e que] também engendram o luxo”; contra as aquisições de paixões frívolas, contra os excessos da cultura humana e seus sentimentos ímpios que Rousseau (1978a, p. 395) se volta. Críticas lançadas à sociedade do século XVIII, à uma “sociedade de corte” organizada por critérios de exclusão e inclusão segundo a etiqueta, tratando-se de uma organização social extremamente voltada para uma exibição compulsória, performática, cujo interesse versava sobre os privilégios que poderiam ser adquiridos no sucessivo jogo das trocas sociais. Configurando-se, portanto, como a sociedade do luxo, do prazer, do requinte social por meio das manifestações da corte, observada por ângulos internos através de mecanismos cênicos de acentuação das hierarquias, expressas das instituições aos indivíduos, como observou Norbert Elias (2001). Sobre tal modo de vida e disposição da cultura, fica evidente a reprovação rousseauniana nas palavras de Sant-Preux, quando conta a Júlia sobre sua estadia em Paris, cujas experiências são de entrega ao mundo dos prazeres e das quimeras:

Contudo, começo a sentir a embriaguez em que esta vida gitada e tumultuosa mergulha os que a levam e caio numa vertigem semelhante à de um homem diante de cujos olhos faz-se passar rapidamente uma multidão de objetos. Nenhum daqueles que me impressionam retém meu coração, mas todos perturbam e interrompem as afeições ao ponto de esquecer, por alguns instantes, o que sou e a quem pertencço. Cada dia, ao sair de casa, fecho meus sentimentos a chave para tomar outros que se adaptam às coisas frívolas que me esperam. Insensivelmente julgo e raciocino como ouço todo mundo julgar e raciocinar. [...]. Forçado a mudar assim a ordem de minhas afeições morais, forçado a dar valor a quimeras e a impor silêncio à natureza e à razão, vejo assim desfigurar este divino modelo que trago dentro de mim e que serviria, ao mesmo tempo, de objeto aos meus desejos e de regra às minhas ações, flutuo de capricho em capricho e, como meus gostos estão constantemente dominados pela opinião, não posso ter certeza, nem um dia único dia, daquilo de que gostarei no dia seguinte (ROUSSEAU, 1994, p. 230-1).

Em um século no qual os desejos, o luxo, e os vícios são exacerbados, “sendo espelho de nossa civilização, o romance está continuamente incorporando novos ingredientes ao seu processo [...], por meio da ação dos personagens, de quem é requerido [que] sejam tão inesgotáveis e complexas quanto reais” (LINHARES, 1976, p. 88), tornou-se necessário, ao invés de expor máximas morais em discursos e tratados, investir em narrativas vivas, cujos personagens serão modelos virtuosos capazes de comover e seduzir seus leitores a vislumbrarem atitudes mais nobres e menos desonrosas. Contudo, a quem esteja se perguntando por quais motivos os personagens rousseaunianos vão de uma pureza

absoluta a atitudes decadentes, o autor das cartas responde: imaginemos que “Se vossa Heloísa tivesse sido sempre ajuizada, ela instruiria muito menos, pois a quem serviria de modelo? É nos séculos mais depravados que se amam as lições da mais perfeita moral” (ROUSSEAU, 1994, p. 37). Nesse contexto, os personagens romanescos ilustrados por almas elevadas, devem também assemelhar-se em certo grau aos seus leitores, indivíduos solitários, que em algum momento se deixam seduzir pelos prazeres carnavais oferecidos a eles, mas também se sentirão seduzidos por atitudes virtuosas. Pois, [...] “é somente após ter deplorado seus erros que chegamos a apreciar suas virtudes” (ROUSSEAU, 1994, p. 31).

***Emílio, do Contrato social, e A nova Heloísa* são obras de um mesmo período, fazendo parte também de um só objetivo:** após denunciados os efeitos e as causas das desigualdades, o filósofo apresenta possíveis alternativas, não para o mal já instalado no coração dos homens, mas possibilidades para evitar que tais erros sejam repetidos. Ou *Júlia* se desprende dessa interpretação, podendo o homem moderno ser curado de sua perversão?

Escrita quase ao mesmo tempo que o *Emílio* e do *Contrato social*, ***A nova Heloísa*** é publicada em 1761. “O sucesso da correspondência de Abelardo e Heloísa⁵³ parece não ter esmorecido desde a sua aparição, e sua influência, aliada àquela dos heróides de Ovídio e dos manuais utilitários de modelos de cartas, está na base da constituição do romance epistolar [...]” (PRADO, 2003, p. 31). Em linhas gerais, a obra propõe reflexões sobre a relação entre natureza, sociedade, moral e política a partir do drama burguês apresentado em uma coletânea de cartas, centrado no amor vivido por Júlia d'Etange, uma jovem de família aristocrata e seu preceptor, o humilde Saint-Preux e desaprovado pelo pai da moça, o Barão d'Etange, ambos personagens fictícios da pequena cidade de *Clarens*. Personagens que “não são franceses, pessoas cultas, acadêmicas, filósofas, mas provincianos, estrangeiros, solitários, jovens [...]” (ROUSSEAU, 1994, p. 23). Protagonistas de uma trama que confronta sentimento, razão e virtude, o casal de amantes do romance revelam não só o retrato das paixões humanas, mas também, serão o quadro da própria

⁵³“O romance epistolar *A nova Heloísa* remonta à tradição das heroínas românticas inaugurada pela correspondência de Heloísa e Abelardo, datadas do século XII. De acordo com Hans Robert Jauss, a história de Abelardo e Heloísa ressurgiu na Europa em 1697, em uma tradução de Bussy-Rabutin depois de ser refundida mais de vinte e cinco vezes com outras histórias. Ainda que a veracidade da versão de Bussy-Rabutin seja duvidosa, a maneira como ela foi composta fascinou os leitores do século XVIII mais do que as tradicionais histórias de amor” REBECHI, João Vitor. Ética e Estética no romance *Júlia ou A nova Heloísa* de Jean-Jacques Rousseau. **Kínesis - Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia**, Vol. XII, nº 31, julho 2020, p.245-264 Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/10625>. Acesso em 18 de jul. 2021, p. 246.

sociedade idealizada por Rousseau, ao confluir conceitos e concepções elementares de seu pensamento.

“Mesmo *A nova Heloísa* sendo considerada a maior expressão do romance sentimental francês, a moral convencional do puritanismo não encontrou lugar e foi quase invertida. O romance que foi um *succès de scandale*” (FAÇANHA, 2010, p. 285) agitou a sociedade parisiense⁵⁴ com um discurso íntimo com o leitor, desenvolvido quase em um tom confessional, e abordando temas centrais e inusitados para o período como aborda por meio de temas como **amor, amizade, virtude**, desejo e traição. E mesmo “as cartas não [sendo] um convite a partilhar uma experiência erótica ou apaixonada” (DE MAN, 1996, p. 221) a exemplo de outros romances⁵⁵, gerou curiosidade em toda a Paris do século setecentos. A obra vendeu muitos exemplares e se tornou uma espécie de *Best-seller* da época. E assim, parece ter cumprido o objetivo de um romance em uma sociedade corrompida:

É exatamente isso. A que acrescentarei somente uma reflexão. Queixamo-nos de que os romances perturbam as cabeças: acredito. Ao mostrar sempre aos que os [leem] os pretensos encantos de uma condição que não é a sua, eles os seduzem, fazem-lhes desprezar sua condição e trocá-la imaginariamente por aquela que lhes fazem amar. **Querendo ser o que não somos, chegamos a [imaginarmos] outra coisa do que somos e eis como somos loucos.** Se os romances oferecessem a seus Leitores apenas descrições de coisas que os rodeiam, apenas deveres que podem cumprir, apenas prazeres de sua condição, os Romances não os tornariam loucos, torná-los-iam sábios. É preciso que os escritos feitos para os solitários falem a língua dos solitários: para instruí-los, é preciso que os afeiçoem à sua condição tornando-lhes agradável. **Deve combater e destruir as máximas das grandes sociedades, devem mostrá-las falsas e desprezíveis, isto é, tais como são.** Por todas essas razões, um Romance, se for [bem-feito], pelo menos se for útil, deve ser vaiado, odiado, caluniado pelas pessoas da moda, como um livro insípido, extravagante, ridículo; e eis, Senhor, como a loucura do mundo é a sabedoria (ROUSSEAU, 1994, p. 34, grifo nosso).

⁵⁴ Nas palavras de Rousseau, é possível ver a recepção do romance pelos leitores: “Paris inteira estava impaciente pelo romance; as livrarias da rua de Saint Jacques e a do Palais-Royal estavam cheias de pessoas que queriam saber notícias do livro. Finalmente ele surgiu e seu sucesso, contra o comum, correspondeu à expectativa” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. **As Confissões**. Volume único. Tradução: Wilson Lousada. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1948, p. 495).

⁵⁵ Outra obra que teve grande repercussão na sociedade francesa do Século das Luzes foi o romance *Ligações perigosas*, publicado em 1782. Militar de carreira e grande apreciador d’*A nova Heloísa* de Rousseau, Pierre Choderlos de Laclos, “conta a história de um casal de sedutores cínicos - o Visconde de Valmont e a marquesa de Merteuil - e dos seus jogos manipuladores que levaram à perdição de ambos, não sem antes arrastar várias pessoas inocentes em sua derrocada”. Romance esse no qual, ao expressar “brilhantemente a polarização das relações eróticas na França revolucionária”, tornou-se “[...] um dos melhores romances epistolares de língua francesa [...]” além de ser um grande representante da “literatura libertina” (MAXIME ROVERE. Apresentação. Tradução: Andrea Maria Mello. Choderlos de Laclos. Da Educação das Mulheres. In: MAXIME ROVERE, (org.). **Arqueofeminismo**: mulheres filósofas e filósofos feministas - século XVII-XVIII. Tradução: Andrea Maria Mello, Camila Lima de Oliveira, Pedro Muniz, Viviana Ribeiro e Yasmim Haddad. 2. ed. São Paulo: N-1 Edições, 2019, p. 167).

Nesse sentido, apesar do discurso da *Nova Heloísa* ser “o discurso do amor, mas também da amizade, da sensibilidade que deseja comunicar-se aos seres humanos do universo” (Moretto, 1994, p. 11), o romance “desagradará as pessoas de gosto, o assunto alarmará as pessoas severas, todos os sentimentos não serão naturais para aqueles que não acreditam em virtudes. Deve desagradar aos devotos, aos libertinos, aos filósofos [...]” (ROUSSEAU, 1994, p. 23).

Instalado com sua esposa Thérèse no Ermitage, pavilhão do parque da residência da Senhora d’Epinay, que o convidara, Rousseau, próximo da floresta de Montmorency, ao norte de Paris, desejou realizar uma reforma interna e externa. Desfazendo-se de todos os ornamentos da vida na cidade, decide viver em meio à natureza e a simplicidade da vida campestre (MORETTO, 1994).

Desiludido com os valores de seu tempo e inspirado pela sensibilidade e lírica romanesca, o filósofo recorre ao mundo das quimeras. Starobinski (2011, p. 116-117) acentua que “*A nova Heloísa*, em seu conjunto, aparece-nos como um sonho acordado, em que Rousseau cede ao apelo do imaginário da limpidez que não encontra no mundo real e na sociedade dos homens[...]”. E, “na impossibilidade de exorcizar os fantasmas que assombram sua imaginação[...]”, ou de outro modo, não podendo encontrar almas gloriosas no mundo real, “[...] Rousseau, direciona a força ou a ação deles para o domínio da unidade e da universalidade” (PRADO JUNIOR, 2008, p. 192-193), colocando-se a criar um outro mundo imaginário, diz Moretto (1994, p. 13) “o romance do amor e da amizade, mas sobretudo do amor e da virtude [...]”:

Imaginava o amor e amizade, os dois ídolos de meu coração, sob as imagens mais deliciosas. Agradava-me orná-las com todos os encantos do sexo que sempre adorei. Imaginava duas amigas, e não dois amigos, porque se o exemplo é mais raro é também mais encantador. Dotei-as com características análogas, mas diferentes; com dois rostos, não perfeitos, mas ao meu gosto, que animavam a bondade e a sensibilidade. Uma era loura, a outra, morena; uma viva e a outra doce; uma prudente e a outra franca, mas duma franqueza tão comovente que a virtude parecia triunfar. Dei a uma delas um amante de quem a outra era a terna amiga e até mesmo alguma coisa mais; porém não admiti nem rivalidade, nem brigas, nem ciúmes, porque todo sentimento penoso me é difícil de imaginar e porque não queria empanar aquele risonho quadro com nenhuma das coisas que degradam a natureza. Enamorado de meus dois modelos encantadores identifiquei-me com o amante e o amigo [Saint-Preux] tanto quanto me era possível; porém eu o criei amável e jovem, dando-lhe, além disso, as virtudes e os defeitos que em mim reconhecia (ROUSSEAU, 1948, p. 390).

“Obra de espontaneidade e reflexão, *A nova Heloísa* é ao mesmo tempo o fruto de uma crise e a ocasião de uma retomada crítica. O romance nasce de uma espécie de

extravio [...]” (PRADO JUNIOR, 2008, p. 191), no qual Rousseau revela ter nascido de um devaneio inocente, que deixa de ser um tormento imaginativo, para se tornar um ato de reflexão e de “instrução moral”⁵⁶.

Outra característica marcante do romance é o seu juízo valorativo às tradições da sociedade do Antigo regime que ganham um novo sentido na obra. Assim como Teresa, [...] “moça bonita [,] mas pobre e sem nobreza, não pode aspirar a um casamento” com o conde (RIBEIRO, 2011, p. 02), Julia também não poderia casar-se com o seu humilde preceptor, por ele ser de uma classe social “inferior”. Como informa o Barão d’Etagé:

Sei que fantasia indigna de uma moça [bem-nascida] alimentais no fundo de vosso coração. É tempo de sacrificar ao dever e à honestidade uma paixão vergonhosa que vos desonra e que somente satisfareis a expensas de minha vida. Ouvi por sua vez o que a honra de um pai e a vossa exigem de vós e julgai vós mesma (ROUSSEAU, 1994, p. 308).

Na terceira parte da obra, carta XVIII, Julia é confrontada pelo pai. Figurando como a consciência racional – ou como a consciência moral da tradição do Antigo regime que agregara ao casamento por interesse um valor maior do que a um casamento por amor⁵⁷ –, o Barão impõe à filha um conflito entre as satisfações da paixão e o cumprimento do dever para com a sua família. Na Tragédia *A morte de Lucrécia*, a personagem central também tem

⁵⁶ A cerca disso, Starobinski expõe: “como são preferíveis as visões em que criaturas se oferecem a ele! A alegria que com elas experimenta não é tão real quanto em presença de um ser de carne? [...]Jean-Jacques pode permanecer imóvel, tudo se oferece a ele, nada deve ser conquistado com muito empenho. Pois, sob sua forma imaginária, a conquista amorosa, as infelicidades, as separações não são nada além de imagens oferecidas de dons miraculosos. De resto, as satisfações com que sonha nem sempre são posses; são também recusas e sacrifícios, pois nada é mais delicioso que a emoção de um coração que renuncia por virtude, e a frustração imaginária pode fazer correr suavíssimas lágrimas. Ocorrerá então, nesses sonhos diurnos, que Rousseau veja duas “encantadoras primas” [...] lançarem-se em seus braços, mas ele saberá virtuosamente afastar-se de ambas...” (STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau**: a transparência e o obstáculo seguido de sete ensaios sobre Rousseau. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 229-230).

⁵⁷ Inversão cultural da qual Rousseau, apesar de não renunciar, faz duras críticas. No testemunho do amante à sua amada, Sant-Preux denuncia: “Parece que toda a ordem dos sentimentos naturais esteja aqui invertida. Nela o coração não forma nenhum elo e as moças não têm permissão de tê-lo. Este direito somente é reservado às mulheres casadas e da escolha não exclui ninguém, a não ser seus maridos. Seria preferível que uma mãe tivesse vinte amantes a que sua filha tivesse um único. O adultério não revolta. Nele nada se encontra que seja contrário à conveniência; os Romanos mais atraentes, os que todo mundo lê para instrui-se, estão cheios de adultério e a desordem é a mais censurável logo que se unir à infelicidade. Ó Júlia! Uma mulher que não temeu manchar cem vezes o leito conjugal ousaria, com uma boca impura, acusar nossos castos amores e condenar a união de dois corações sinceros que nunca souberam faltar à infidelidade. Dir-te-ia que em Paris o casamento não tem a mesma natureza que tem em todos os outros lugares. É um sacramento, ao que pretendem, a esse sacramento não tem a força dos menores contratos civis: parece ser apenas o acordo de duas pessoas livres que concordam em morar juntas, em usar o mesmo nome [ou na verdade, a esposa usar o sobrenome de seu marido?], em reconhecer os mesmos filhos, mas que não possuem, quanto mais, nenhuma espécie de direito uma sobre a outra [...]” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. Carta XXI da Segunda Parte. In: **Júlia ou A Nova Heloísa**: cartas de dois amantes habitantes de uma cidadezinha ao pé dos Alpes. Tradução: Fulvia M. L. Moretto. São Paulo, Campinas: Hucitec, 1994, p. 243-244).

sua consciência atormentada pelo conflito moderno da escolha entre o amor ou a virtude. Mas, na *nova Heloísa*, Rousseau acaba por inovar política e epistemologicamente, ao coincidir amor físico e amor moral: [...] “no romance, o tema tem uma dimensão inesperada para a sociedade do século XVIII. Em primeiro lugar, a união do amor físico e do amor espiritual [...], [havendo ainda] “uma nova construção no amor-paixão-ternura” (MORETTO, 1994, p. 18). Em sua descrição a um dos encontros do apaixonado St.-Preux com sua amada Júlia, o filósofo descreve:

Figura 12 – O encontro de Clara, Júlia e Saint-Preux⁵⁸



Fonte: Periódicos UFMA (2015)⁵⁹

⁵⁸ Seguindo a tradição social de seus contemporâneos, Rousseau faz acontecer o encontro entre os amantes Júlia e Saint-Preux no jardim fechado, lugar de intimidade, cuja função social na época, era justamente essa: a manifestação do amor e da amizade, é o que salienta Ranum “Se ao longo dos séculos XVII e XVIII o casamento por amor e por amizade pouco a pouco substitui o casamento por interesse e por dinheiro, é no jardim que esse amor se expressa e isto está registrado nos retratos de jovens casais, sozinhos ou com os filhos” (RANUM, Orest. Os refúgios da intimidade. In: CHARTIER, Roger (org.). **História da vida privada: Da Renascença ao Século das Luzes**. 3. Direção de Philippe Ariès e Georges Duby. Tradução: Hildegard Feist. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009, p. 218).

⁵⁹Disponível em: <http://efaidnbmnnnibpcajpcgiclfndmkaj/viewer.html?pdfurl=http%3A%2F%2Fwww.periodicoseletronicos.ufma.br%2Findex.php%2Fflittera%2Farticle%2FviewFile%2F3560%2F1596&cflen=1025633>. Acesso em 28 dez. 2021.

Ao aproximar-se do bosquezinho percebi, não sem uma emoção secreta, vossos sinais de convivência, vossos sorrisos mútuos e o colorido de tuas faces tomar um novo brilho. Ao entrar nele, vi com surpresa tua prima aproxima-se de mim e com um ar agradavelmente suplicante, pedir-me um beijo. Sem nada compreender desse mistério, beijei essa encantadora amiga e, por mais amável, por mais atraente que ela seja, nunca compreendi melhor que as sensações nada mais são do que aquilo que o coração as faz ser. Mas que me aconteceu após um instante, quando senti... a mão me treme... um doce estremecimento... tua boca de rosas... a boca de Júlia... pousar-se, comprimir-se sobre a minha e meu corpo em teus braços? Não, o fogo do céu não mais é vivo nem mais rápido do que o que veio incendiar-me no mesmo instante. Todas as partes do meu ser reuniram-se sob esse toque delicioso. O fogo exalava-se, com os nossos suspiros, de nossos lábios ardentes e meu coração expirava sob o peso da volúpia... quando, de repente, vi-te empalidecer, fechar teus belos olhos, apoiar-se em tua prima e cair desfalecida. Assim, o medo extinguiu o meu prazer e minha felicidade foi um relâmpago” (ROUSSEAU, 1994, p. 71).

O romance é composto por alguns personagens principais: o Barão d’Etange, a sua esposa e mãe de Júlia, a Sr. D’Etange, **Sant-Preux** – o amante, o amor e o amigo –, **Júlia** – protagonista que vai se fortalecendo ao longo da trama – e **Clara** – a prima de Julia e fiel confidente (que se torna a viúva) – (ilustrados acima na **figura 12**), Milorde Eduardo – o inglês amigo do casal – **o Sr. Wolmar** – marido e companheiro de Julia – e, se assim quisermos considerar, a de Fanchon Anet, governanta de Henriqueta e Marcelino, filhos do casal Wolmar . Todos são personagens fictícios, todavia, os três amigos e confidentes, são pintados pelo autor como “seres de exceção, de alta generosidade e muito longe estão do homem comum e de suas intrigas. Têm eles uma grandeza e uma elevação [...]” (MORETTO, 1994, p. 13), mas também uma singular simplicidade.

Dividido em seis partes, o romance é um sistema metafórico. “Como todos os sistemas metafóricos, a primeira [metade] de *A nova Heloísa* (Livros 1 a 3) consiste em uma cadeia de substituições [...]” (DE MAN, 1996, p. 240) que revela uma parte da vida da Júlia d’Etange, antes desta se tornar “a senhora de Wolmar” e ou “nova Heloísa”.

As seis partes que compõem a *Nova Heloísa* podem ser divididas em dois grandes blocos. No primeiro, a história de amor dos dois jovens heróis nos é apresentada como um drama, no qual o idílico do sentimento puro – ecos da *Astréia* ou da poesia de Petrarca – acaba se encarregando com a intensidade da tragédia riciniana. Apesar dos repentes líricos e das digressões didáticas de certas cartas, uma curva dramática ainda sustenta a narrativa, desde a primeira carta, em que St.-Preux se declara à sua amada, crescendo na paixão compartilhada até o momento da entrega, seguindo-se o arrependimento, a oposição paterna, o afastamento dos amantes, até as últimas cartas da terceira parte, em que o desenlace se precipita: a morte da mãe, o casamento de Júlia e a partida de St.-Preux para uma longa viagem ao redor do mundo” (PRADO, 2003, p. 28).

A filha, a distinta amiga, a aluna honrosa, a bela amada, a amante culpada, a mulher sensata, a nobre esposa, a mãe dedicada, a amante arrependida são representações

que acompanham a personagem principal ao longo das Cartas, mostrando o encadeamento dramático de acontecimentos conflituosos que ocorre na trama. Acontecimentos, que são divididos em duas grandes partes, mostrando a vida de uma filha sob a responsabilidade de seus pais que acaba se entregando de corpo e alma ao seu grande amor “Júlia! Minha encantadora Júlia! Vejo-te, sinto-te em toda parte, respiro-te com o ar que respiraste, penetra em toda a minha substância; como tua morada é ardente e dolorosa para mim! [...] Que fazer doravante de uma juventude insípida da qual esgotamos todas as delícias?” (ROUSSEAU, 1994, p. 140). Contudo, Raquel Prado alerta (2003, p. 29):

Tudo poderia terminar aí. Mas, na segundo metade do romance, nossos jovens heróis vão ainda confrontar-se com seu amor, mediados agora pelo ideal virtuoso da comunidade de Clarens, onde Júlia e seu marido Wolmar conduzem a vida laboriosa de seus agregados entre os rígidos preceitos e as alegrias inocentes das festas coletivas. Enquanto, na primeira metade, o amor-paixão de St.-Preux aparecia como alienante, angústia que dilacera Júlia, incapaz de conciliar seus sentimentos pelo amante com o dever para com sua família, a união dos dois esposos aparece na segunda como uma demonstração, esta segunda metade não tem o vigor dramático da primeira e a narrativa ora se paralisa em tratados de economia doméstica, aburguesamento do vício descritivo da utopia clássica, ora se eleva em grandes cantos elegíacos – quando não se perde em episódios secundários, em Roma ou em Genebra, que prejudicam ainda mais a unidade do romance.

Voltando-se sobre si mesma e consultando sua interioridade após o pedido de seu pai, a jovem considera ser mais sensato cumprir a responsabilidade de sua família para com o seu pretendente e casar-se com o amigo do Barão d’Etange. Isso posto, o desfecho do amor entre amigos amantes ganha novos contornos e tensões na jornada de clausura e abertura para um novo mundo. “Julie e Saint-Preux, criaturas perfeitas da imaginação criadora de Rousseau [...]”, representam o grau mais alto das virtudes, que no transcurso da segunda parte da obra, “[...]tiram sua força não da expressão singular de uma subjetividade ferida, mas da revelação arquetípica de uma nova ordem de valores universal, capaz de congrega toda a comunidade: no contato com Julie, todos se tornam Julie (PRADO, 2003, p. 89).

3.3 Júlia, uma legisladora? virtude e função social e política das mulheres no *Romance*

Só a ordem e a regra que multiplicam e perpetuam o uso dos bens podem transformar o prazer em felicidade. [...] [e] toda casa bem administrada é a imagem da alma do patrão.

(Jean-Jacques Rousseau)

Ao assumir o compromisso do matrimônio, Júlia afirma estar curada da culpa pelos delitos que cometera com seu amante, como uma mulher renovada pela alegria de submeter-se à uma vida segundo as necessidades naturais, volta-se inteiramente para a sua nova família. Após casar-se com o Senhor de Wolmar Júlia se muda para *Clarens*, casa da qual será senhora. Na carta X da quarta parte da obra, a casa e o modo peculiar pelo qual é administrada de maneira diligente pela Senhora e pelo Senhor de Wolmar, são descritos detalhadamente pelo olhar atento de St.-Preux:

Desde que os donos desta casa fixaram nela sua residência, puseram em uso tudo o que só servia de ornamento; não é mais uma casa para ser vista [,] mas para ser habitada. [...] [reformaram-na, modificando-a a seu gosto e ao apetite de sua alma, de modo que] tudo [nela] é agradável e aprazível, tudo respira abundância e elegância, [porém,] nada faz sentir riqueza e o luxo⁶⁰. Não existe nenhum quarto em que não nos sintamos no campo e onde não encontremos todas as comodidades da cidade. Notam-se no exterior as mesmas transformações. O pátio de criação foi aumentado a expensas das cachoeiras. A horta era por demais pequena para a cozinha, do canteiro fizeram uma segunda, mas tão conveniente e tão bem concebida, que esse canteiro assim disfarçado, agrada aos olhos mais do que antes. [...]. Suas terras não são arrendadas [,] mas cultivadas por seus cuidadores e essa cultura é uma grande parte de suas ocupações, de seus bens e de seus prazeres. A baronia de Etange [antiga casa de Júlia] possui apenas prados, campos, e madeira, mas o produto de Clarans consiste em vinhedos que são consideráveis e, como a diferença da cultura produz um efeito mais sensível do que os terrenos incultos, ter escolhido este local é ainda uma razão de economia. [...]. Portanto, como têm muitas terras e como as cultivam todas com muito cuidado, precisam ter, além dos empregados do pátio de criação, um grande número de operários diaristas, o que lhes ocasiona o prazer de fazer subsistir muitas pessoas sem dificuldades (ROUSSEAU, 1994, p. 385-6).

Como um **pai de família** responsável pelos cuidados da economia de sua casa – “[...] como um homem íntegro e severo e [que] nunca deixa degenerar em hábito e em abuso as instituições de **benevolência** e de favor” o Sr. Wolmar e sua amada esposa escolhem seus trabalhadores, diaristas ou criados com muito afínco: “Na escolha desses diaristas, preferem sempre os da região e os vizinhos aos estrangeiros e desconhecidos”; os operários são pagos – a um preço bem mais alto do que os que são pagos na região – segundo o “preço de beneficência que se paga à medida que se estiver satisfeito com eles [...]”, expõe Rousseau

⁶⁰ No *Romance*, o autor expressa seu desdém pela riqueza e pelo luxo. Desprezo presente ao longo de todo o pensamento rousseauiano, cujas severas críticas são apresentadas no *Discurso sobre as ciências e as artes*: “**O luxo pode ser necessário para dar pão aos pobres, mas, se não houvesse luxo, não haveria pobres**”. E em explicação a seu argumento, o filósofo explica na nota 14: “O luxo nutre cem pobres nas cidades e faz com que pereçam nos campos cem mil deles. O dinheiro, que circula entre as mãos dos ricos e dos artistas para a subsistência do trabalho; este não tem nenhuma roupa, precisamente porque os senhores precisam de galões” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. Última resposta ao Sr. Bordes. In: **Discurso sobre as ciências e as artes**. Tradução: Lourdes Santo Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978a, p. 398-399, grifo nosso).

(1994, p. 386-7, grifo nosso). Os trabalhadores são visitados pessoalmente pelo Senhor e sua esposa todos os dias. E no período dos trabalhos mais laboriosos:

Júlia dá, todas as semanas, vinte *batz* [moeda da região] de gratificação àquele, entre todos os trabalhadores, diaristas ou criados, indiferentemente, que durante esses oito dias tiver sido mais diligente, segundo o julgamento do dono. Todas essas formas de emulação que parecem dispendiosas, quando usadas com **prudência e justiça** tornam insensivelmente todo o mundo laborioso, diligente e rendem enfim mais do que custam [,] mas, como só se vê seu proveito com constância e tempo, poucas pessoas sabem e querem servir-se delas. Todavia, uma forma ainda mais eficaz, a única na qual as [ideias] econômicas não fazem pensar e que é mais própria das Sra. De Wolmar, **é a de conquistar a afeição dessa boa gente concebendo-lhe a sua**. Ela não pensa pagar com dinheiro o trabalho que se dão por ela e pensa que deve serviços a quem quer que lhes tenha prestado. **Operários, empregados, todos os que a serviram**, mesmo por um único dia, **tornam-se todos seus filhos**; toma parte em seus prazeres, em seus pesares, em sua sorte; informa-se sobre seus negócios, seus interesses são seus, **encarrega-se de mil cuidados para com eles**, dá-lhes conselhos, concilia suas desavenças e não lhes mostra afabilidade de seu caráter por palavras adocicadas e sem efeito [,] **mas por serviços verdadeiros e por contínuos atos de bondade**. Eles, por seu lado, deixam tudo ao menor sinal dela, voam quando lhes fala, apenas com o olhar ela anima seu zelo, sentem-se contentes em sua presença, em sua ausência falam dela e animam-se para servi-la. Seu encanto e suas palavras fazem muito, sua doçura, suas virtudes fazem mais. Ah? Milorde! **como é adorável e forte o poder da beleza beneficente** (ROUSSEAU, 1994, p. 387, grifo nosso).

Com a natureza de uma alma bela e no mútuo exercício de sua bondade – “Sempre acreditei que o bom não é senão o belo posto em ação, que um estava intimamente ligado ao outro e que ambos tinham uma fonte comum na natureza bem ordenada” (ROUSSEAU, 1994, p. 67) – Heloisa organiza “os objetos que [lhes] cercam de tal modo que sua influência [lhe] [sejam] favorável” (STAROBINSKI, 2011, p. 289), como uma mãe que administra a casa, ela se ocupa cuidadosamente de cada detalhe do ambiente familiar: dando conselhos a seus filhos-agregados e conciliando suas desavenças: “continuam a trabalhar como faziam na casa paterna, por assim dizer, trocam de pai e de mãe e ganham outros mais opulentos”; como uma governanta, ela distribui cada tarefa aos criados “Nunca são vistos, ociosos e despreocupados, brincar numa antecâmara ou dar-se a inconveniência no pátio”, e se necessário for, ensinando meticulosamente a cozinheira, a camareira e a governanta seus ofícios: a cozinhar, a arrumar e limpar cada cômodo da casa, a fazer-se obedecer pelas crianças, pois , “Formai-os corretamente, poder-se-ia responder, e nunca servirão a outros. Se ao formá-los pensais só em vós, ao deixar-vos fazem muito bem em só pensar neles, mas ocupai-vos um pouco mais com eles e permanecerão afeiçoados a vós”; como uma governante, vigilante à todas as vontades e aos secretos desejos de cada sexo no interior da comunidade, pois “[...] é sempre entre os homens e as mulheres que se

estabelecem esses segredos monopólios que, com o tempo, arruinam as mais opulentas famílias” (ROUSSEAU, 1994, p. 388-92).

Em *A nova Heloísa*, a pequena comunidade circunscrita tem seu centro em Julie, cuja alma se comunica com todos aqueles que a cercam. Essa estreita companhia iluminada por uma figura feminina, e cuja economia se organizará de uma maneira bastante “materialista”, está longe, sem dúvida, de assemelhar-se em todos os [aspectos] à república igualitária e viril do *Contrato*. Mas, nessas duas obras, os privilégios da pureza e da inocência encontram-se reconquistados em consequência da confiança absoluta que abre as almas umas às outras. A alienação total pela qual os seres se oferecem e se tornam mutuamente visíveis lhes restitui finalmente o *direito* de existir como pessoas autônomas e livres; a partir daí, não sofrem solidão nem servidão; sua existência pessoal é justificada e sustentada pelo reconhecimento de outrem, fundada em uma benevolência unânime. Vivem sob os olhares uns dos outros; constituem um *corpo* social (STAROBINSKI, 2011, p. 119).

Atenta a todos os deveres da comunidade, “[...]de maneira que nada foi esquecido para que os vícios da cidade absolutamente não penetrem numa casa cujos padrões não os têm nem os suportam” (ROUSSEAU, 1994, p. 391), a senhora de Wolmar a tudo conduz para estabelecer a mais perfeita harmonia entre os habitantes de Clarens. As ações de Julia parecem permitir instaurar um ambiente íntimo por meio da conquista da confiança de cada um dos seres que lá vivem, inspirando por meio de suas ações diárias, do cultivo diário de cada espírito da comunidade. Importante destacar a influência do estoicismo na filosofia rousseauiana, sobretudo, na constituição do modo de vida desenvolvido por Júlia na comunidade. O estoicismo, a exemplo do cinismo e do epicurismo, [...] são escolas filosóficas que [se ocupam] em como o indivíduo, enquanto pessoa humana, se relaciona e compreende a sua própria relação e integração com o mundo⁶¹” (ROCHA, 2015, p. 166).

Porém, não se trata do mundo dos prazeres e espetáculos parisienses, uma vez que “o primeiro grande inconveniente das grandes cidades é que nelas os homens se tornam diferentes do que são e que a sociedade lhe dá, por assim dizer, um ser diferente do deles” (ROUSSEAU, 1994, p. 245). Mas do mundo íntimo da igualdade e transparência que fora

⁶¹ Em explicação a essa concepção, Gabriel Rocha aponta “conforme a leitura de Lima Vaz (2001, p. 46): “[...] sendo o *logos* no homem manifestação do *logos* que rege a *physis*, a vida segundo o *logos* (*katà tòn lógon*) será, no homem, uma vida segundo a natureza (*katà tèn physin*)”. Portanto, agir de acordo ao *logos* é a condição de realizar a própria natureza humana. Seria, em linguagem aristotélica, atingir ao fim natural ao qual algo se propõe desde sua origem, isto é, encontrar plenamente o fim ao qual se foi criado. Neste sentido, o fim natural do homem, para o estoico, é atingir a plenitude do *logos*, fazendo do próprio *logos* o condutor de suas ações. Todavia, este fato não exclui a liberdade e nem mesmo a vontade do homem, mas sugere que este deve elevar-se em razão e virtude, para assim, realizar sua plena natureza humana” (ROCHA, Gabriel Rodrigues. Filosofia e ética no estoicismo romano de Epicteto. **Theoria** - Revista Eletrônica de Filosofia, v.8, n18, 2015. Disponível em: [chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/viewer.html?pdfurl=https%3A%2F%2Fwww.theoria.com.br%2Feducacao%2F12182015RT.pdf&clen=316236&chunk=true](https://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/viewer.html?pdfurl=https%3A%2F%2Fwww.theoria.com.br%2Feducacao%2F12182015RT.pdf&clen=316236&chunk=true). Acesso em 04 jan. 2022, p. 172).

perdido, cuja integração do indivíduo moderno só é possível por meio de sua própria interioridade, um movimento de voltar-se a si mesmo⁶². “Queremos agora buscar o que nos torna felizes neste mundo? Voltemo-nos sobre nós mesmos e consultemos nossos corações (ROUSSEAU, 2020, p. 72). Trata-se de um processo gradual pelo qual a alma se purifica e coincide com o fechamento e abertura para o mundo, de velar-se e desvelar-se, “à medida que se afasta das satisfações carnis” (Starobinski, 2011, p. 118), dos equívocos do orgulho e do desejo; almas que passam por provas e sacrifícios pessoais, mas que ao testemunharem a própria sublimação de Heloísa, juntam-se à ela, confessando-lhes seus desvios, como fizera Sant-Preux ainda na primeira parte do *romance*, ao confessar à sua amada que se entregastes aos prazeres de Paris:

É tal o excesso de minha confusão que, ao recorrer à tua clemência, temo mesmo sujar teus olhos nestas linhas pela confissão de meu crime. Perdoa, alma pura e casta, uma narração que pouparia à tua modéstia se ela não fosse um meio de expiar meus desvios. [...] Às nove horas fomos, pois, à casa da Senhora. [...] O jantar foi servido e a liberdade da mesa, que parece confundir todas as condições, mas que coloca cada um em seu lugar sem que ele o perceba, acabou de me fazer saber em que lugar me encontrava. Era tarde demais para retratar-se. [...] Na falta do amor, o vinho excitava os convivas. [...] A princípio, tudo aquilo teve sobre mim apenas um efeito contrário e todos os seus esforços para seduzir-me só serviram para repelir-me. Doce pudor! Dizia em mim mesmo, suprema volúpia do amor, quantos encantos uma mulher perde no momento que renuncia a ti! Se conhecessem teu poder, procurariam conservar-te senão por honestidade pelo menos por coquetismo! Mas não se finge o pudor [...]... Ai de mim! Não podendo afastar de meu coração uma imagem por demais cara, esforçava-me por encobri-la. [...] Senti minha cabeça se embaralhar, beberei sempre meu vinho bastante aguado, pus ainda mais água e finalmente lembrei-me de bebê-la pura. Somente então percebi que essa pretensa água era vinho branco e que fora enganado durante toda a refeição. Não me queixei, o que só teria atraído zombarias; parei de beber. Era tarde demais, o mal estava feito. [...] Fiquei surpreso, ao voltar a mim, de me encontrar num gabinete afastado, entre os braços de uma dessas criaturas e tive no mesmo instante o desprezo de sentir-me tão culpado quanto podia sê-lo... [...] Ó

⁶² Uma explicação pertinente é feita por Gerd Bornheim: “O ponto de partida da Doutrina de Rousseau é a interioridade, um voltar-se sobre si mesmo. Na base, não só da filosofia de Rousseau, mas de todo o pensamento moderno, encontramos uma atividade subjetiva. O subjetivo é o ponto de partida tanto do racionalismo cartesiano como do pensamento de Rousseau. E é precisamente nesse ponto onde melhor se pode medir a distância que separa descartes do novo sentido da interioridade. Em Descartes, como na filosofia que dele derivou [Racionalismo e Classicismo, ideais racionalistas aos quais a filosofia rousseauiana subverte por completo], a interioridade esgota-se em uma dimensão racionalista, expressa no *cogito*, e os filósofos fazem a análise da razão, estudam a razão e o conhecimento racional. A interioridade de Rousseau é bem outra, pois para ele interioridade é sinônimo de sentimento, e este é considerado superior à razão. *Deixe, pois, de lado a razão, e consulte a natureza, isto é, o sentimento interior, que dirige a minha crença, independente da razão*. O sentimento passa a ser considerado o fator básico **na vida individual, pois só nele se traduz a autêntica interioridade do homem**. A razão não é interior, mas depende do sentimento. A profissão de fé de Emílio diz: *Sentimos necessariamente antes de conhecer [...] atos de consciência, não são juízos mas sentimentos; ainda que todas as nossas [ideias] nos venham de fora, os sentimentos que as apreciam estão dentro de nós*. Só através dos sentimentos é que as ideias e o mundo racional podem adquirir sentido, podem de fato ser apreciados, porque o sentimento é a medida da interioridade do homem. No sentir, no viver-se, o homem é de fato ele mesmo desde as suas raízes, espontânea e livremente” BORNHEIM, Gerd. *Filosofia do romantismo*. In: GUINSBURG, J. **O Romantismo**. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 80).

tu, de quem espero meu julgamento, imploro-te teu rigor, eu o mereço. Seja qual for meu castigo, ele me será menos cruel do que a lembrança de meu crime (ROUSSEAU, 1994, P. 262-5).

Nesse sentido, se Catão⁶³ foi um sensor de Roma, Julia é o sensor de Clarens, e Rousseau, sorratamente adentrando nos corações de seus leitores, é o Catão da era moderna. Função moral que a adorável Júlia já exercitava desde a primeira parte do Romance com seu amado, cujo ato de confissão, submeteu sua alma à expiação de Júlia “Olhando apenas a falta de que vos envergonhais, considerai-vos bem mais culpado do que sois e, nesse ponto, só tenho a censurar-vos vossa imprudência” (ROUSSEAU, 1994, p. 265-6). À medida que uma alma se purifica, ela amplia o pequeno e íntimo universo de Clarens. Sobre isso, Starobinski (2011, p. 154-5) afirma que “À custa desse esforço, elas não têm nada a esconder. Todos os desejos turvos, todos os impulsos impuros podem ser confessados, pois o próprio ato da confissão é já uma repressão que transmuta a paixão carnal em transparência moral”. A amizade, confiança e intimidade que Júlia, cultivara com sua prima Clara⁶⁴ e com seu amor Sant-Preux, cuja relação não tinha segredos, se estende à comunidade de Clarens com os habitantes de Clarens. Nesse sentido, “A transparência é reconquistada porque consciências humanas realizaram o esforço da virtude e da confiança” (STAROBINSKI, 2011, p. 154), de maneira que a cumplicidade desenvolvida por Julia para com seus compatriotas instaura uma unidade, outrora perdida pelas civilizações: um sentimento patriótico, um sentimento de pertencimento a uma comunidade, um organismo comum do qual depende substancialmente da efetiva participação de todos.

É o termo *pátria*, sinônimo de corpo político, que o designa de um ponto de vista afetivo. Uma comunidade autêntica é uma pátria cujos modelos constantes são, além de Genebra, a cidade de Esparta e a República de Roma. Desse ponto de vista, o cidadão é o indivíduo cuja paixão predominante é o *amor à pátria*. Ao contrário, deixa de haver comunidade e pátria, quando o interesse privado comanda e a paixão predominante dos indivíduos passa a ser o *amor-próprio* (FORTES, 1989, p. 86-87, grifo do autor).

⁶³ Um sensor foi uma espécie de fiscal que tinha permissão para entrar na casa dos cidadãos e moradores a qualquer momento a fim de inspecionar suas atividades, e assim, resguardar a pátria de confabulações de ordem pessoal ou particular que prejudicassem a sua unidade (REBECHI, João Vitor. *Júlia ou a Nova Heloísa: imagens de virtude*. 2021. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Guarulhos, 2021).

⁶⁴ A exemplo deste trecho no qual a personagem implora o retorno de sua confidente à sua casa: “volta, minha cara, ela não mais precisa de ti. Ai de mim! Enquanto perdes teu tempo em lamentos inúteis, como não temes atrair outros? Como não temes, tu que conheces o estado de meu coração, abandonar tua amiga a perigos que tua presença teria prevenido? Oh! Quantas coisas aconteceram desde que partiste! Tremerás ao saber que perigos corri por minha imprudência. Espero ter-me libertado deles, mas vejo-me por assim dizer, à mercê de outrem: cabe a ti devolver-me a mim mesma. Apressa-te pois em voltar (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Júlia ou A Nova Heloísa: cartas de dois amantes habitantes de uma cidadezinha ao pé dos Alpes*. Tradução: Fulvia M. L. Moretto. São Paulo, Campinas: Hucitec, 1994, p. 54).

A exemplo dos grandes homens e heróis virtuosos de Roma e Esparta (ROUSSEAU, 1978a;1999), como Catão⁶⁵, Bruto⁶⁶, Cesar, ateniense Sócrates, que colocaram os interesses da comunidade acima de qualquer desejo pessoal ou individual, constituído assim uma verdadeira unidade, uma pátria, **Júlia “legisla” Clarens e os seus habitantes, porque antes administrar seus desejos, suas almas e seus corações, cativando-os e conduzindo-os segundo as necessidades da comunidade**, afinal “a natureza já nos dá muitas necessidades e, no mínimo, representará enorme imprudência multiplicá-las [...]” (ROUSSEAU, 1978a, p. 410). Como uma heroína que conseguiu atravessar o mar turbulento das intempéries humanas, Heloisa se glorifica no seu retorno ao estado de plenitude moral, proporcionando assim, o reestabelecimento de uma certa unidade social. Portanto, uma boa administradora deve proporcionar uma convivência harmoniosa entre aqueles que partilham da habitação na comunidade, de modo que tenha “[...] perspectivas elevadas para supervisionar, dirigir esta importante administração e proporcionar um resultado feliz [...]” (ROUSSEAU, 1994, p. 407). Um dos princípios que possibilitam promover a coesão social em Clarens é permitir o deleite dos empregados aos divertimentos, alegrando-os pela música e pela dança:

No inverno, os prazeres mudam de tipo assim como os trabalhos. Aos domingos, todos os empregados da casa e mesmo os vizinhos, homens e mulheres indiferentemente, reúnem-se após o serviço numa sala do andar térreo onde encontram fogo, vinho, frutas, bolos e um violino que os faz dançar. A Sra. de Wolmar nunca deixa de ir, pelo menos por alguns instantes, para manter, com sua presença, a ordem e a modéstia e não é raro que ela própria dance, mesmo com seus próprios empregados (ROUSSEAU, 1994, p. 397).

Contra a revelia da insensibilidade senhoril, Júlia torna-se a “amada” senhora “pelo poder sagrado da estima e dos benefícios” (ROUSSEAU, 1994, p. 406). Ao permitir

⁶⁵ Nas palavras de Sêneca (*Pro vidência*, II) sobre a natureza virtuosa desse herói a partir da visão dos filósofos antigos, Catão era de um esplendor divino: “Eis um espetáculo que merece ser contemplado por Deus, quando ele se voltar para sua obra. Eis o igual de Deus: um homem corajoso, preparado para luta contra o destino mau. Não conheço nada de mais belo, digo, para Júpiter, nesta terra, caso queira voltar sua atenção para ela do eu olhar Catão que apesar de seu partido ter sido inúmeras vezes despedaçado, continua de pé no meio das ruínas públicas”. ARBOUSSE-BASTIDE, Poul. Nota 31. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. Última resposta ao Sr. Bordes. In: **Discurso sobre as ciências e as artes**. Tradução: Lourdes Santo Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978a, p. 405).

⁶⁶ Magistrado soberano que “instituiu em Roma a República, expulsando os Tarquínios: tendo seus filhos conspirado para estabelecer este últimos no poder, Bruto, na qualidade de cônsul, condenou-os à morte e presidiu á execução. Um de seus descendentes tornou-se célebre na luta contra Cesar, tendo participado de se assassinato

o divertimento dos criados nas festas **sob o olhar vigilante dos patrões**, possíveis descontentamentos entre os membros da comunidade são remediados pela devoção e cuidado de sua senhora e dos criados para com ela, visto que “[...] ninguém cumpre bem seu próprio dever sem amá-lo e somente pessoas honradas souberam sempre amar o próprio dever” (ROUSSEAU, 1994, p. 392). Sobre a reunião da comunidade por meio da festa, Starobinski (2011, p. 135, grifo nosso) analisa da seguinte forma:

A festa exprime no plano "existencial" da afetividade tudo aquilo que o *Contrato* fórmula no plano da teoria do direito. Na embriaguez da alegria pública, cada um é ao mesmo tempo *ator* e *expectador*, reconhece-se facilmente a dupla condição do cidadão depois da conclusão do contrato: **ele é a uma só vez "membro do soberano" e "membro do Estado"**, é aquele que quer a lei e aquele que obedece à lei. *Fazei com que cada um se veja e se ame nos outros, [a fim] de que com isso todas estejam mais bem unidas*. Olhar todos os seus irmãos, e ser olhado por todos: não é difícil redescobrir aqui o postulado de uma alienação simultânea de todas as vontades, em que cada um acaba por receber em troca tudo que cede à coletividade.

Um legislador virtuoso deve tornar “a oposição entre o universal e o particular, o efêmero e o permanente” (BENTO PRADO, 1988, p. 60) menos sinuosa. Em função disso, a administração de Clarens não é realizada por meio da linguagem da imposição às custas da autoridade servil da Senhora de Wolmar, porém, é gerida substancialmente por sua benevolência: não suportando nenhum tipo de injustiça, a última palavra é sempre a de Heloisa. “Esta Júlia, tal como é, deve ser uma criatura fascinante, tudo o que ela se aproximar deve a ela assemelhar-se” (ROUSSEAU, 1994, p. 40), de maneira que “tudo o que se aproxima de Júlia adquire o seu modo, o seu amor pela virtude, o seu tom” (REBECHI, 2021, p. 188). Dessa maneira, a manifestação do ser virtuoso da personagem é tão penetrante que tem o poder de influenciar todos a seu reder, cativando-lhes através do exercício da virtude, visto que “[...] ainda que **a virtude seja indivisível**, por que **se trata de inspirá-la e não de ensiná-la**, de fazer com que se [tenha amor à] sua pátria e não de demonstrar sua teoria”, ratifica Rousseau (1978a, p. 409, grifo nosso).

Ao tratar *Júlia ou A nova Heloísa* como obra enciclopédica que reúne elementos fundamentais de seu pensamento, pode-se considerar que Rousseau desejou reconciliar natureza e cultura ao alinhar a ordem física à ordem moral através do modelo de sociedade comunitária de *Clarens* por meio do exercício da virtude feminina? Desse modo, questiona-se: seria **Júlia mais que uma figura feminina virtuosa, mas a personificação do conflito entre as metas da natureza persuadidas pelos desejos de uma sociedade corrompida,**

assumindo a figura feminina uma função pedagógico-política junto à obra ao possibilitar aos leitores reflexões sobre suas condições sociais e assim promovendo uma espécie de catarse ao desejarem eles próprios fazerem parte daquela condição? “Haverá realmente catarse na *nova Heloísa*?” (ROUSSEAU, 1994, p. 17).

Júlia não somente a personificação da querela entre natureza e cultura, mas ao tornar-se a Senhora de Wolmar, **Heloísa assume os deveres da cultura, reconduzindo seus desejos individuais à plena conciliação entre ser e dever ser**, isto é, entre o **amor-paixão** que é sublimado por um ato de consciência da personagem, tornando-se um **amor ao dever e à virtude**, segundo Rousseau. “Se Clarens representa a ordem reconquistada, através de um esforço da imaginação, ou seja, através de sua submissão a um ideal virtuoso, a jornada [...]” (PRADO, 2003, p. 89), da protagonista representa a jornada da virtude. Na primeira parte, Júlia é descrita como uma mulher que acaba cedendo aos prazeres às delícias da juventude junto a seu amado Sant-Preux, enquanto que na segunda metade do *Romance*, a vida da personagem sofre uma mudança radical. Então, **“Se o olhar do “espectador” se tornou cego para as evidências do coração inocente [...]”, a escrita romanesca, como um antídoto ao mal instalado no coração dos homens na civilização realizada na ascensão de Heloísa, deverá é revelar “a própria natureza [que se tornou] invisível para todo o olhar e, [cujo processo deu lugar a um] [...] mundo inteiramente superficial”** (PRADO JUNIOR, 2008, p. 55).

Para que o indivíduo aprenda a praticar grandiosas virtudes é preciso que ele se submeta, por assim dizer, a uma singular educação moral e estética, cujo objetivo primeiro é o de destruir o preconceito de que não existe nada de muito bom e de muito belo no mundo que possa ser imitado. O indivíduo deve progressivamente habituar-se a objetos cada vez mais grandiosos, pois ao contemplar o muito bom e o muito belo, o esforço que a alma realiza para considerar esses objetos grandiosos faz com que ela se eleve, se expanda, se fortalecendo-se cada vez mais. Deste modo, aquilo que o indivíduo estava habituado, pois via cotidianamente, passa a ser tido como algo medíocre e insuportável. [...]. Aprendendo a ver e a julgar as coisas com liberdade, como é próprio do gosto, o efeito de enternecimento que a coisa produz no indivíduo pode fazer, por conseguinte, com que o próprio indivíduo queira elevar sua alma até a grandiosidade deste objeto e se assemelhar a ele. É assim que se diferenciam o espectador que cultivou o juízo de gosto do espectador comum. Deste modo, a educação estética que propõe Rousseau corrobora para aperfeiçoar o gosto, isto é, essa disposição do espírito para pronunciar um juízo sobre um objeto estético (REBECHI, 2020, p. 253).

Nessa passagem, observamos como a estética clássica dá lugar a uma estética romanesca. Através de um **romance filosófico** no qual é constituído um **modelo pedagógico-político**, Rousseau oferece a possibilidade ao leitor, por meio de sua faculdade

imagética⁶⁷, de transportar-se a um lugar e a uma pretensa condição que não são os seus, à medida que “eles os seduzem, fazem-lhe desprezar sua condição e trocá-la imaginativamente por aquela que lhe fazem amar” (ROUSSEAU, 1994, p. 34). Desse modo, como um romance de formação, a *nova Heloísa* refere-se também a uma **pedagogia moral** através de uma **ética** e de uma **estética**, pois **ao contemplar a beleza e a virtude de Júlia por meio da entrega a um ideal de bem-comum em Clarens e do cultivo de si junto à natureza “[...] os seus deveres enobrecer-se-ão aos seus olhos, eles [os leitores] retornarão o gosto pelos prazeres da natureza: seus verdadeiros sentimentos nascerão em seus corações e, vendo a felicidade ao seu alcance, aprenderão [...] a apreciá-la”**, afirma Rousseau (1994, p. 35, grifo nosso). Mais uma vez podemos observar a influência da filosofia estoica no *Romance*:

Veyne caracteriza, a nosso ver corretamente, como ‘contracultura’ o modo de vida estoico. [...]. O filósofo estoico vive no mundo histórico, real, e não dualista. Ele se propõe a viver de maneira considerada a mais virtuosamente correta, a mais perfeita segundo a natureza, isto é, segundo a vida perfeitamente identificada ao *logos*. Mas esta identificação entre o indivíduo e o *logos*, embora seja um princípio natural, pode ser realizada apenas a partir da compreensão da racionalidade deste *logos* e da compreensão da parte que cabe a si no uso de sua racionalidade. Do contrário, sem esta compreensão racional do indivíduo, existirá a negação do princípio racional que conduz, de forma universal, os eventos do mundo. Logo, o princípio basilar da filosofia estoica é uma antropologia. Porque tão importante quanto ação a ser realizada, tão fundamental quanto à escolha a ser tomada, é o homem, enquanto pessoa, enquanto aquele que vive e pensa em sua própria existência, ou seja, daquele que se ocupa consigo (ROCHA, 2015, p. 171).

⁶⁷ Jacira de Freitas traz uma definição bastante significativa para compreendermos a função dessa faculdade tanto no plano interior da obra, quanto exterior no que se refere ao deleite e influência do leitor a partir do ideal de sociabilidade traçado na *Romance*. De acordo com Jacira “A imaginação define-se, portanto, como a faculdade ativa por excelência, como pura atividade. Longe de ser mera reprodutora, ela é capaz de fazer-se motor de seu próprio movimento e de produzir por seus próprios meios, podendo atuar como faculdade cognitiva mediante a qual as impressões recebidas pelos sentidos tornam-se inteligíveis. Ao desempenhar essa função de ordenar as sensações que asseguram a apreensão dos objetos das sensações representativas concernentes às afecções interiores e à comunicação com o mundo exterior, a imaginação rousseauiana abandona o papel passivo ao qual havia sido relegada pelos clássicos. Adquire, assim, uma importância decisiva ao lado do entendimento na formação das ideias engendradas a partir das relações que estabelecemos entre a diversidade de objetos apreendidos pelas sensações, essas sim, passivas. A imaginação opera a ultrapassagem para o âmbito da representação, e, assim, suprime o isolamento primitivo e favorece o desenvolvimento da capacidade de identificação ao outro. Ela é a faculdade do movimento, não somente porque permite sobrepor os objetos e suas relações, mas ainda transcender as noções tradicionais de tempo e espaço. Por meio dela opera-se a ruptura da continuidade do tempo com o deslocamento do presente para o passado ou o futuro. No que concerne ao espaço, ela ultrapassa os domínios da razão para atuar livremente sobre os objetos, criando um mundo fictício de infinitas possibilidades. A imaginação torna presente os objetos ausentes e enriquece com novas cores e contornos tudo o que tem diante de si. Assim, se por um lado compensa as ausências, a suscetibilidade de A interdependência entre as duas faculdades, já assinalada é, aliás, o que leva Rousseau a conceber o entendimento como uma faculdade passível de erro. levar tudo ao extremo conduz à excitação das paixões, à expansão dos desejos para além de toda a possibilidade de satisfação, comprometendo a harmonia interior da alma (FREITAS, Jacira de. Imaginação e loucura: Os Diálogos de Rousseau. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v 2, n 21, 2013, p 193-206. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/56561/59617>. Acesso em 28 dez. 2021, p. 202)

Ao abdicar da realização de interesses particulares ou quaisquer vaidades e glórias em prol de um bem maior, Julia se submete às aspirações de uma coletividade – cujo elo de sustentação é o próprio exercício de benevolência de Heloísa, ao conciliar as vontades individuais dos habitantes, subordinando-as à unidade comunitária – e, assim, tornando-se, não apenas uma personagem virtuosa, mas, ao superar a “[...] anarquia da subjetividade e da existência[...]” elevando-se “[...] à calma ordenação da natureza[...]”, reconcilia ordem moral à ordem natural; cultura à natureza; o particular ao universal, de maneira que atravessa sua posição singular e situacional na história, recuperando uma unidade universal (*logos*) por meio do reestabelecimento do ideal de ordem presente nele (PRADO JUNIOR, 2008, p. 51).

Entretanto, Rousseau admite distinção social entre patrões e empregados, o que nos leva à interpretação de Starobinski (2011, p. 139, grifo nosso):

Rousseau admite, até mesmo no ambiente da festa, **a desigualdade das condições sociais**; exige apenas uma igualdade que se manifestará no impulso subjetivo de uma participação do povo inteiro no espetáculo. Pouco importa que as instituições não sejam igualitárias: a Rousseau basta que a igualdade se realize como estado de alma coletivo. Isso aparece já de uma maneira perfeitamente clara na carta de Saint-Preux sobre as vindimas. **A igualdade não pertence à estrutura concreta da sociedade de Clarens**: está ligada apenas no "estado de festa". Saint-Preux escreve: *A doce igualdade que aqui reina restabelece a ordem da natureza, constitui um aprendizado para uns, um consolo para outros e um laço de amizade para todos.* Embora a ordem da natureza seja "restabelecida", os deserdados com isso ganharam apenas um consolo; **nada então mudou realmente na ordem da sociedade, o que significa dizer que a ordem da natureza foi restabelecida apenas à maneira de um jogo**. Uma nota que Rousseau acrescenta em rodapé de página precisará novamente essa ideia: sem abolir verdadeiramente as diferenças sociais, o estado de festa permite considerá-las como indiferentes: a igualdade realizada na festa demonstra a inutilidade de uma transformação real da sociedade.

E em função de tal interpretação, Starobinski (2011, p. 159) traz uma ressalva de que “a aspiração à unidade permanece perpetuamente insatisfeita: indica a direção de um desejo, e não uma posse certa”, que por sua vez, contrasta com o desejo rousseauiano de restaurar a igualdade perdida, e assim, evidenciando que é tão somente um “desejo”, enérgico e poderoso; mas apenas um sonho acordado, um **devaneio**:

Clarens não restabeleceu o reino da inocência e não restaurou o da igualdade. Apenas, no dia da festa, a *imagem* da inocência e o *sentimento* da igualdade vêm encantar as almas sensíveis. Clarens, acrescentemo-lo, é um pequeno mundo limitado, e que se quer fechado; mas as almas ali se entregam ao sentimento do universal. Vide os arrebatamentos de Saint-Preux, no começo do dia das vindimas: ele se comove diante “*do amável e tocante quadro de uma alegria geral que parece nesse momento estendida sobre a face da terra*”. **É a imaginação, aqui, que universaliza a alegria** (STAROBINSKI, 2011, p. 141).

Conforme a leitura de Jean Starobinski, a unidade é estabelecida apenas no momento de festa e unidade originária é reestabelecida apenas ao nível da **imaginação**. De modo que não existe unidade comunitária em Clarens, justamente por não existir igualdade ou equidade entre seus habitantes. A estrutural social estabelecida pelo autor do romance é composta por patrões, empregados e criados. Tal contexto suscita uma indagação: é possível haver igualdade civil entre senhores e criados ou patrões e empregados na medida em que aqueles subordinam as vontades destes em função de seu bom desempenho servil? Starobinski recusa-se a deixar que os leitores de sua análise sobre a obra tenham uma leitura desinteressada e contemplativa. O pensador faz um alerta:

Clarens não conhece a igualdade natural dos primeiros tempos, nem a igualdade civil descrita pelo *Contrato*. Senhores e servidores são tão desiguais quanto é possível. Por certo, os servidores estão ligados aos senhores pela confiança (parte IV, carta X); **mas o metódico Wolmar busca a com fiança de seus subordinados unicamente para fazer deles bons servidores**; é um método de adestramento, que antes visa obter melhores serviços que estabelecer uma solidariedade igualitária. Reconhecemos, a cada linha da carta sobre a organização doméstica do domínio, as características da atitude "**paternalista**": faz-se um **esforço para captar o livre assentimento do servidor, ou até a sua afeição, para fazer dele um instrumento mais dócil**. Os senhores conservam o privilégio de se *sentir iguais se* bem lhes parece; mas esse privilégio pertence apenas a eles, e não aos servidores (STAROBINSKI, 2011, p. 136, grifo nosso).

Ademais, a grande preocupação de Rousseau ao produzir um **romance filosófico** em um século, no qual o filósofo julga que o gosto e as instituições estão corrompidos, é seduzir seus leitores a apreciarem e seguir o exemplo de uma transparência entre os habitantes da comunidade por meio de uma consciência moral interior; é apresenta-lhes os benefícios de “[...] afastar todas as coisas instituídas, [e] trazer novamente tudo para a natureza, dar aos homens o amor de uma vida uniforme e simples, [...], [e assim] devolver-lhes o gosto dos verdadeiros prazeres [...]” (ROUSSEAU, 1994, p. 33).

Por fim, ao ilustrar a querela entre natureza e cultura a partir de um drama burguês, cujos personagens se veem num jogo entre desejo, amor e virtude, o autor do *Contrato* desejou afirmar a necessidade da **consciência moral interior** frente à escolha entre o prazer e o dever. Heloísa, escolhendo cumprir o seu dever como uma heroína dos tempos gregos homéricos, ou como uma antiga espartana ou a exemplo dos grandes legisladores da República de Roma, abdicou dos prazeres imediatos e desejos pessoais para viver segundo a verdadeira felicidade: os deveres da honra e virtude. Nesse sentido, o filósofo suíço Jean-Jacques Rousseau toma os desejos como necessidades particulares que devem se submeter ao julgo das necessidades universais e necessárias da natureza, estas,

expressas como o conteúdo da consciência humana, isto é, a voz interior que é a consciência moral. Ao fazer isso, Rousseau se torna o primeiro pensador ocidental moderno a interpretar epistemologicamente a natureza como o próprio conteúdo da consciência humana, e assim, dissolvendo, de certa maneira, a divisão entre natureza e cultura. Em síntese, *Júlia ou a nova Heloísa*, politicamente, traça um ideal de sociabilidade; uma nova forma de habitar o mundo a partir de uma íntima e necessária relação com a natureza, relação na qual a figura feminina tem uma imprescindível participação.

4 GÊNERO E SEXO NO SÉCULO XVIII: o discurso rousseauiano sobre natureza humana, moral e função social

Ao pesquisarmos em repositórios acadêmicos por referências a partir de palavras-chave como “**Rousseau**”, “**Iluminismo**” e “**Gênero**” obtemos resultados, na grande maioria das vezes, com interpretações sobre a figura feminina no Iluminismo, a partir das aparentes contradições dos ideais iluministas de igualdade e da situação concreta das mulheres do século XVIII ou então análises contrapondo o posicionamento político e filosófico de alguns autores às bandeiras levantadas pelas pensadoras, como é o caso de Rousseau e de Mary Wollstonecraft.

O curioso é que, no caso do genebrino, as interpretações críticas versam quase em sua totalidade sobre comentários proferidos em textos que expressam a mesma “opinião” sobre as mulheres. **Limitadas a apenas uma linha de tratamento do feminino na extensa e complexa obra de Rousseau, as críticas tomam como base ou *A Carta a D'Alembert* ou, quem ousou se aprofundar um pouco mais, o Livro V do *Emílio* ou do *Contrato Social*. Quase nunca o *Discurso sobre as desigualdades* ou o romance epistolar *Júlia ou A nova Heloísa*.**

Entendendo como produtivo o debate que pode ser realizado a partir de algumas proposições do *Discurso sobre a desigualdade* e d'*a Nova Heloísa*, intencionamos aprofundar a análise interdisciplinar com base nas noções de “**natureza humana**”, “**virtude**” e “**função social**”, aliadas ao debate sobre **sexo** e **gênero** travado na Ilustração, e problematizando as representações acerca do discurso sobre “**o feminino**”.

Como foi apontado na segunda e terceira seção, já falamos muito sobre o **espaço social das mulheres** e sobre a **figura feminina** no século XVIII. **Porém, ainda não questionamos o que é o “feminino” ou o que é uma “mulher” segundo as noções da Ilustração.** Se há um espaço para o feminino, é porque existe não só um espaço para o masculino, como obviamente há, portanto, uma **distinção** entre ambos. Se há uma função moral a ser cumprida pela figura feminina, é porque existe não só uma divisão entre feminino e masculino, mas também uma **diferença**. Com base em que foi determinada essa distinção e diferença? E elas são somente diferenças ou convertem-se em **desigualdades**? Quem definiu os termos dessas distinções e quem foi beneficiado por elas? Para quais finalidades houve essa separação e distinção? Ou ainda, mais filosoficamente, **o que é o Gênero e o Sexo**? E com quais noções de **gênero** e **sexo** o Iluminismo setecentista, especialmente

Rousseau, trabalha?

Nesse sentido, na quarta seção objetivamos aprofundar as análises sobre o espaço do feminino no Século das Luzes, com especial atenção à figura feminina apresentada na *nova Heloísa*, questionando qual o fundamento filosófico dessa representação e tomando como base tanto a filosofia rousseauiana, como outros fatores históricos, praticamente, inexplorados.

4.1 Noções de Gênero e Sexo no Século das Luzes

A primeira coisa que atrai o observador descuidado é que as mulheres são diferentes dos homens. São o “sexo oposto” (embora eu não saiba por que “oposto”; qual é “o sexo semelhante”?) Porém, o fundamental é que as mulheres se parecem mais com os homens que qualquer outra coisa no mundo.

(Dorothy Sayers)⁶⁸

Como lembra Cassirer (1992), conceitos e suas interpretações podem variar, tanto no aspecto formal quanto ao conteúdo, de acordo com períodos históricos, movimentos culturais, segmentos teóricos e autores a partir dos quais são desenvolvidos e trabalhados. É possível perceber inúmeros exemplos de variações conceituais ao longo de toda a história

⁶⁸ De acordo com a pesquisa de doutorado de Gabriele Gregersen, na qual a pesquisadora se propôs a traduzir uma das obras mais importantes de Sayers, a escritora inglesa ficou “mais conhecida popularmente por sua obra de dramaturgia e seus contos de detetive, muitos deles resolvidos por seu memorável personagem-detetive, Lord Peter Wimsey, DLS certamente foi uma personalidade impressionante. Dorothy Leigh Sayers nasceu no dia 13 de junho de 1893 em Oxford, filha única do reverendo anglo-irlandês, Henry Sayers, que também foi, por vários anos, diretor de uma escola confessional, onde ela estudou até determinada idade. De sua mãe, Helen Mary Leigh (daí o seu segundo nome) só se sabe que foi filha de um advogado e que foi uma pessoa inteligente, que sabia escrever muito bem (HAMPEL, 2002, p. 5). Além de haver recebido prêmios na língua alemã e francesa, já em 1912, DLS obteve uma bolsa, o “Gilchrist Scholarship”, oferecida pela faculdade Somerville College, considerada uma das mais nobres da Inglaterra, também em Oxford, em letras modernas e literatura medieval. **Conquistou o título de mestrado com louvor e honras em 1915. Entretanto, teve que esperar para adquirir o diploma até que a possibilidade de uma mulher recebê-lo sequer se tornasse social e academicamente viável, o que aconteceu apenas nos anos de 1920** (HAMPEL, 2002, p. 6). DLS foi indicada para o título de doctor honoris causa em divindade, do qual declinou porque não se achava digna dele por vários motivos pessoais, em especial, o seu filho ilegítimo. Aceitou o título em letras, no ano de 1950, pela Universidade de Durham, que a condecorou pela publicação da primeira parte de sua tradução da Divina Comédia de Dante. Interessou-se em seguir a carreira de escritora precocemente, e sua primeira publicação, uma coletânea de poemas intitulada Op. I., de 1916, fez parte de uma série de escritos do movimento feminista, *Adventurers All, A Celebration for Women Writers*. Para além de uma obra dedicada ao tema da mulher, com o sugestivo título *Are Women Human?* (2005), a questão do gênero e das relações entre os sexos está muito presente nas suas obras de dramaturgia e romances policiais, e ela é muitas vezes considerada um expoente importante da literatura, se não feminista, título que ela recusava, ao menos feminina de sua época” (GREGGERSEN, Gabriele. **Da Mente do Criador à mente do tradutor**: tradução comentada de *The Mind Of The Maker* de Dorothy L. Sayers. 2014. Tese (Doutorado em estudos da Tradução) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Florianópolis, 2014, p. 25-26, grifo nosso).

do pensamento ocidental, como é caso das denominações sobre “filosofia” e “literatura”.

Nesta subseção, o foco da análise se limitará ao exame dos conceitos e respectivas variações interpretativas das noções de “**Gênero**” e “**Sexo**” trabalhadas no século XVIII a partir das quais, possivelmente, costumes culturais e modelos teóricos acerca do “feminino” foram moldados ou reestruturados nesse período.

Até o século passado pouco se sabia sobre as representações de “**masculino**”, “**feminino**” ou “**mulher**” e “**homem**” no Século das Luzes. A literatura disponível, principalmente em língua portuguesa, era escassa e muitas vezes acessível apenas em grandes centros de pesquisa e círculos acadêmicos bastante fechados. A processual democratização da educação, da pesquisa, da tecnologia e da informação, ao facilitar o acesso a referenciais históricos, vem possibilitando a releitura de cânones epistemológicos; análises a partir de outras óticas; denúncias de negligências; ostracismos e epistemicídios históricos, filosóficos e literários através de olhares outrora impensáveis nas Academias do Ocidente, a exemplo de análises acadêmicas a partir de perspectivas metodológicas com base nas noções de **gênero**, sexo, raça, religiosidade e outros marcadores sociais.

Autores como Thomas Laqueur (2001), Karen Offen (2011) Silvia Federici (2019) e Michelle Perrot (2019), por meio de suas notáveis contribuições teóricas, são referências importantes que confrontam análises teóricas acerca de certas **representações históricas**, passando a analisar com desconfiança histórica e epistemológica, versões conceituais e ideias já **naturalizadas** e canonizadas pela epistemologia ocidental europeia, copiosamente aceita.

Da passagem do século XVII para o Século das Luzes, é possível notar diferenças consideráveis, e imprescindíveis para uma nova “representação” do feminino (PERROT, 2019). Iniciadas ao término dos anos seiscentos, algumas noções ganharam solidez no século XVIII, de modo que passaram a vigorar como matrizes representacionais nos séculos posteriores. A constituição de uma noção de “**feminilidade**” (FEDERICI, 2019); o terreno fértil para discussões sobre a “**natureza da mulher**” e sua “**função na sociedade**”, abrindo caminho para os “problemas de gênero” e discussões feministas na contemporaneidade (OFFEN, 20011; MAXIME ROVERE, 2019) e o surgimento de uma nova concepção sobre o **corpo/sexo**, a partir dos eminentes avanços das ciências naturais e médicas, a saber, os estudos de biologia e anatomia, que dariam sustentação “científica” para os discursos sobre a diferença entre os sexos, e assim, instituindo a noção de um “**diformismo sexual**”, isto é, a distinção e oposição entre dois sexos, “mulher” e “homem”,

com base em uma diferença anatômica, portanto natural (LAQUEUR, 2001). Essas são algumas das ideias que encheu o discurso iluminista de “razão”.

A historiadora britânica, Karen Offen (2011, 59), questionando se é o **Gênero**: uma invenção americana, comprova, por meio de demonstrações históricas de *genre*, que muito antes de “Simone de Beauvoir, Ann Oakley, e do sentido pós-modernista construído por Joan Scott e Judith Butler”, **o par sexo/gênero já era usando na França desde o século XVI**.

O exame de indícios históricos do pensamento feminista francês mostra os usos antigos de “gênero” para fazer referência à construção social (sobretudo sócio-política) do sexo. Já no século XVI, o escritor Henri-Corneille Agrippa de Nettesheim utilizou a palavra “gênero” como sinônimo de sexo, quando ele falou do “gênero masculino” e do “gênero feminino” para designar, não apenas o gênero gramatical, mas as categorias humanas de machos e fêmeas; ele também desenvolveu uma argumentação em torno da “nobreza e excelência do sexo feminino e sua preeminência sobre o outro sexo”. Esse uso não-gramatical da palavra gênero também é notado entre os sucessores de Agrippa. Em uma ampla amostragem de textos do século das luzes, é possível encontrar [frequentemente] (senão sistematicamente) recorrentes exemplos do emprego inovador do par sexo/gênero em paralelo ao par natureza/cultura — exatamente como propôs Ann Oakley em 1972. Os críticos da subordinação feminina, em particular, mostraram uma sensibilidade aguda ao fato de que as relações entre os sexos não eram decididas de antemão, nem pelo bom Deus, nem pela mãe-natureza. Nesse contexto, a distinção entre “natureza” e “cultura” era empregada como argumento contra a inferioridade da mulher e sua subordinação ao homem. Os feministas dessa época condenaram essa dominação que resultava, aos seus olhos, de brutos desejos dos homens e de sua força física, denunciando que a parca educação dada às jovens era um meio de fortalecer o elemento masculino

Em *Minha história das mulheres*, Michelle Perrot (2019, p. 62) diz “**o sexo é “a pequena diferença” anatômica** que inscreve os recém-nascidos num outro sexo, que faz com que sejam classificados como homem e mulher”. É necessário situar o leitor sobre essa definição. Ela ganhou força no século XVIII e passa a normatizar o discurso científico, psicológico e cultural até o século atual.

Outra relevante contribuição é deixada pelo historiador e sexólogo americano, Thomas Laqueur. No Capítulo Um: “Da linguagem à carne” da obra *Inventando o Sexo*: corpo e gênero dos gregos a Freud, o autor argumenta sobre a **criação** de uma **distinção sexual** baseado na anatomia, a qual ele denominou de **diformismo sexual**. De acordo com o historiador, “durante milhares de anos acreditou-se que mulheres tinham a mesma genitália que os homens, só que – como dizia Nemesius, bispo de Emesa, do século IV- “a delas fica dentro do corpo e não fora”” (LAQUEUR, 2001, p. 16). No século II d.C, o letrado Galeno desenvolveu um poderoso modelo de **identidade estrutural** dos órgãos reprodutivos do homem e da mulher que perdurou por séculos e séculos, que entendia mulheres como,

fundamentalmente, homens, e uma falta de um calor vital fez com que a estrutura interna do homem não fosse observável na parte externa das mulheres, de modo que: a vagina era concebida como pênis interno; os lábios como prepúcio, os ovários como testículos e o útero como o escroto, isto é, o corpo feminina era compreendido como um corpo masculino invertido.. E durante dois milênios essa foi a concepção que dominou as interpretações sobre o **corpo (feminino)**.

Porém, algo mudou no **século XVIII**. Os médicos começaram a dizer serem “capazes de identificar os **aspectos essenciais**” que pertencem às mulheres, “que servem para distingui-la, que fazem com que ela seja o que é”, salienta Laqueur (2001, p. 17-18):

Assim, o antigo modelo no qual homens e mulheres eram classificados conforme seu grau de perfeição metafísica, seu calor vital, ao longo de um eixo cuja causa final era masculina, deu lugar, no final do século XVIII, a um novo modelo de diformismo radical, de divergência biológica. Uma anatomia e fisiologia de incomensurabilidade substituí uma metafísica de hierarquia na representação da mulher com relação ao homem. [...] A visão dominante desde o século XVIII, embora de alguma forma universal, era que há dois sexos estáveis, incomensuráveis e opostos, e que a vida política, econômica e cultural dos homens e das mulheres, seus papéis no gênero, são de certa forma baseados nesses “fatos”. A biologia – o corpo estável, não histórico e sexuado – é compreendido como o fundamento epistêmico das afirmações consagradas sobre a ordem social.

Uma argumentação baseada em análises históricas, responsável por demonstrar que “**o sexo e o corpo [são] construções culturais**”. Thomas Laqueur defende, que a noção de “**sexo biológico**” é carregada de **tensões políticas** e sociais, cujo corpo sexualmente distinto e determinado é, na verdade, uma criação cultural que só pode existir em uma **disputa de poder**, levando à conclusão que assim como “o homem”, “a mulher” e “o ser humano”, o “**sexo**” é contextual.

Nessa mesma linha de argumentação, Michelle Perrot (2019, p. 64) acentua que no **século XVIII**, “o século das ciências naturais e médicas, descobre a parte de “baixo”. Ele “**inventa**” a **sexualidade**, com uma insaciável “vontade de saber” o sexo, fundamento da identidade e da história dos seres”, e assim, foi no Século das Luzes que **sexualizaram** os indivíduos, especialmente a mulher, que, em consequência disso, passa a ser identificada “como o seu sexo, que a absorve e a impregna completamente”. Laqueur (2001, p. 22, grifo nosso) salienta ainda sobre os fundamentos dessa construção discursiva:

As novas formas de interpretar o corpo não foram consequência de um maior conhecimento científico específico; resultam de dois grandes desenvolvimentos distintos analíticos, mas não históricos: um epistemológico, o outro político. No final do século XVII, em certos contextos específicos, o corpo não era mais visto como um microcosmo de uma ordem maior, na qual cada partícula da natureza é

posicionada dentro de várias camadas de significação. **A ciência não mais gerava as hierarquias de analogias, as semelhanças que levavam o mundo inteiro a tentativas científicas, mas criava um corpo de conhecimento ao mesmo tempo infinito e extremamente pobre, como argumenta Foucault.** O sexo do Iluminismo – como fundamento biológico do que é ser masculino e feminino – foi tornado possível por essa mudança epistêmica. Mas a epistemologia sozinha não produziu dois sexos opostos; isso ocorreu em certas circunstâncias políticas. A política, amplamente compreendida como competição de poder, criou novas formas de constituir o sujeito e as realidades sociais dentro das quais o homem vivia. Falar em tom sério sobre sexualidade era, inevitavelmente, falar sobre a ordem social que ela representa e legitimava. “A sociedade”, escreve Meurice Godelier, “persegue a sexualidade do corpo”.

O que é notável, de acordo com Perrot (2019, p. 63) é que “a importância atribuída ao sexo não é a mesma ao longo das épocas”; enquanto a Idade Média o sexo são variedades de um mesmo gênero, no Renascimento se distinguiu o “alto” e o “baixo” do corpo, exaltando o primeiro e depreciando o último. E a Ilustração passou a distinguir o corpo humano em “**corpos**” segundo “**seus sexos** anatomicamente determinados e **opostos**”.

Essa concepção atravessa toda a modernidade e consolida-se no século XVIII. Nesse sentido, entre os séculos XVI e XVII já era possível perceber a diferença de tratamento entre meninos e meninas. O que ocorre no século posterior é o ponto de fundamentação das diferenças entre homens e mulheres. O sexo não era biológico ou físico-anatômico, mas era espiritual. A distinção entre masculino e feminino eram de características metafísicas e sociais até o século XVII. As mulheres estariam graus abaixo dos homens na escala de perfeição metafísica, estando elas mais próximas da natureza e os homens da cultura. Momento no qual a educação já era baseada na diferença entre os gêneros:

Entre o Renascimento e as Luzes, a diferenciação sexual das práticas educativas tende a seguir o passo da sua diferenciação social. O círculo dos iniciados – homens e mulheres – nos saberes fundamentais, resumidos na trilogia do <<ler, escrever e contar>>, alarga-se graças ao desenvolvimento e à diversificação nas instituições escolares. Esta relativa democratização não traz os mesmos resultados para as [meninas] e para os rapazes. A diferença de investimentos na formação de umas e outros retira às primeiras qualquer hipótese de emancipação pelo saber. Às [meninas] é apenas concedido um saber incompleto, sob apertada vigilância (SONNET, 1991, 142).

Uma instrução incompleta para um ser, primeiramente imperfeito e após o século XVIII, um ser anatomicamente diferente, oposto e inferior, portanto, que deveria ser subalterno às vontades do seu proprietário e senhor. Uma educação limitada para um sexo limitado; limita à casa, ao espaço privado e aos deveres de seu sexo.

Por conseguinte, a filósofa contemporânea Silvia Federici aponta para uma noção de “**feminilidade**” constituída a partir do final do século XVII. Com a derrota das

mulheres no campo social, ocorreu um processo de sua total **desvalorização** enquanto trabalhadoras a partir do século XVI, privadas de toda sua autonomia com relação aos homens, não tinham mais o direito de representarem a si mesmas nos tribunais e assinar contratos, as mulheres tiveram perdas sociais significativas até o **século XVIII**, o que culminou em uma “**domesticação**” por meio de uma redefinição e operacionalização de “**feminilidade**”:

A partir desta derrota, surgiu um novo modelo de feminilidade: a mulher e esposa ideal — passiva, obediente, parcimoniosa, de poucas palavras, sempre ocupada com suas de as mulheres terem sido submetidas a mais de dois séculos de terrorismo de Estado. **Uma vez que as mulheres foram derrotadas, a imagem da feminilidade construída na “transição” foi descartada como uma ferramenta desnecessária e uma nova, domesticada, ocupou seu lugar. Embora na época da caça às bruxas as mulheres tenham sido retratadas como seres selvagens, mentalmente débeis, de desejos insaciáveis, rebeldes, insubordinadas, incapazes de se controlarem, no século XVIII, o cânone foi revertido. Agora, as mulheres eram retratadas como seres passivos, assexuados, mais obedientes e morais que os homens, capazes de exercer uma influência positiva sobre ele** (FEDERICI, 2019, p. 187-188, grifo nosso).

De acordo com a exposição da autora italiana, é perceptível a criação de uma nova **feminilidade**. Feminilidade essa, compatível com as características referentes as mulheres descritas historicamente na seção dois da presente análise. Uma feminilidade a serviço da casa, da família e do trabalho doméstico.

[Foi] preciso, pois, educar as meninas, e não exatamente instruí-las. Ou instruí-las apenas no que é necessário para torná-las agradáveis e úteis: um saber social, em suma. Formá-las para seus papéis futuros de mulher, de dona de casa, de esposa e mãe. Inculcar-lhes bons hábitos de economia e de higiene, os valores morais de pudor, obediência, polidez, renúncia, sacrifício... que tecem a coroa das virtudes femininas (PERROT, 2019, p. 93).

Uma feminilidade cultivada desde cedo nas meninas, a fim de torná-las aptas à vida social da burguesia e da aristocracia francesa. As exigências da alta burguesia e da aristocracia, moldavam as meninas desde pequenas, ornando seus gostos e reprimindo seus comportamentos, a fim de torná-las “boas esposas”, “boas mães” e, com isso, “boas mulheres” (como ilustrado abaixo na **figura 13**).

Figura 13 – As “boas mulheres” ou a visita de *Nanny*



Fonte: Les Petites Mains⁶⁹

Martine Sonnet (1991, p. 144-145) atribui a esse fenômeno de distinção cultural entre homens e mulheres e, por consequência, a criação de uma nova feminilidade ao papel histórico da Igreja Católica e da Reforma Protestante na alfabetização das meninas e mulheres:

Na viragem do século XVI para o século XVII, enquanto prossegue este tipo de experiências destinadas tanto a rapazes quanto a [meninas], uma nova onda de iniciativas toma forma, dedicadas, estas, especificamente ao ensino feminino. Os reformadores católicos compreendem então o papel chave que a [mulher] pode desempenhar num processo de reconquista religiosa e moral da sociedade no seu conjunto. Em cada uma está adormecida uma futura mãe, uma potencial educadora. Ela é a peça mais importante do dispositivo, visto que é chamada a transmitir a boa nova hoje ensinada. Esta tomada de consciência dá um impulso decisivo à generalização de uma instrução feminina que compreende pelo menos a leitura do catecismo. [...]. A educação assim promovida visa formar boas mães cristãs.

Observamos tal prescrição quanto a uma educação alicerçada sob uma “diferença moral dos sexos” no *Emílio*. Rousseau (1999, p. 497, grifo nosso), foi um dos

69 The Visit to the Nanny, de George Morland, por volta de 1788, The Fitzwilliam Museum, Cambridge. Disponível em: https://1.bp.blogspot.com/-zXB9K23Zq-I/T_X9bGL1HII/AAAAAAAAAC-8/FSN5YjXfg4A/s1600/5LesPetitesMains_Rousseau_Morland.jpg. Acesso em 18 de jul. 2021

grandes oradores iluminista a fundamentar o discurso sobre uma diferença natural entre homens e mulheres – **passando a ser considerado o grande pai e defensor do “diformismo sexual”** – a partir de uma diferença moral, e assim sustentando as noções vindouras da Ilustração de “dois sexos opostos” e de uma nova “feminilidade”:

Portanto, não importa apenas que a mulher seja fiel, mas que o seja considerada pelo marido, por seus próximos, por todos; é importante que ela seja modesta, atenta, reservada e que leve aos olhos dos outros, assim como à sua própria consciência, o testemunho de sua virtude. Enfim, se é importante que o pai ame seus filhos, é importante que estime a mãe deles. Essas são as razões que colocam a própria aparência entre os deveres das mulheres e tornam-lhe a honra e a reputação não menos indispensáveis quanto a castidade. **Desses princípios deriva, com diferença moral dos sexos, um novo motivo de dever e de conveniência, que prescreve especialmente às mulheres a mais escrupulosa atenção em sua conduta, em suas maneiras e em seu comportamento. Afirmar vagamente que os dois sexos são iguais e que seus deveres são os mesmos é perder-se em vãs declarações, é nada dizer**, enquanto não se responder a isso.

A diferença sexual é decorrente da diferença natural entre eles. O homem pertence a uma natureza universal, enquanto a mulher é detentora de uma natureza feminina particular e determinada. Em consequência, ao distinguir uma natureza feminina de uma natureza humana, Rousseau acaba por concordar com o cerne argumentativo dessa formulação: **uma dada diferença natural entre os dois sexos, que prontamente incorre em uma hierarquização e, assim, em uma inferioridade feminina postulada a partir dessa distinção e oposição entre os corpos**. Ao corpo masculino é inerente a força, a virilidade, enquanto ao feminino, nota-se a inferioridade de suas habilidades e faculdades em relação ao homem: a sua fraqueza física, sua sensibilidade demasiada, a sua impulsividade temperamental, seu descompasso emocional, seus sentimentos aflorados que precisam ser regulados. Acerca dessa visão Crampe-Casnabet (1991, p. 374-375, grifo nosso) expõe:

Os discursos masculinos que têm a mulher como [objeto] utilizam, as mais das vezes, a primeira pessoa do plural: *nós*. *Nós* representa o conjunto dos homens que se propõem instituir uma teoria sobre a outra metade. Multiplicam-se os exemplos para ilustrar esse centro não neutro da palavra viril. **Ao nós da comunidade masculina opõe -se a delas: a das mulheres**. O nosso sexo, as nossas virtudes, os nossos costumes, o nosso papel não são os delas. A título de exemplo, citemos aqui Rousseau. [No] *Émile*, Rousseau fala como homem para homens *a respeito* da mulher. <<Começamos, portanto, por examinar as semelhanças e as diferenças entre o seu sexo e o nosso>>. [...]. Mas, confessemos-lo: haverá mesmo que reconhecer alguma semelhança entre a mulher e o homem, nem que seja apenas em faculdades, senão-perspectiva ameaçadora como poderia ela ser a mãe dos nossos filhos? Em todo o caso, a mulher deve ser o que é e não [se fazer] de homem. O que permite avaliá-la na sua especificidade é a bitola masculina; e aquele que é medido não pode usurpar o instrumento de medida. Eis por que se

não devem cultivar na mulher as qualidades do homem; as mães devem fazer da sua filha não um homem honesto, mas uma mulher honesta: «Ela valerá mais para si própria e para nós». Daqui resulta – estamos ainda a citar — «que o sistema da sua educação deve ser, neste aspecto, contrário ao da nossa»>.

Portanto, a criação, a difusão cultural e a defesa científico-filosófica de um **diformismo sexual** tem uma razão política e ideológica: se todos os seres humanos tivessem a mesma estrutura corpórea-anatômica, não seria possível falar em diferenças sexuais, a não ser por meio de explicações metafísicas. Mas a partir do momento que o século XVIII, pretendeu abandonar a metafísica clássica, a distinção entre homens e mulheres não poderia mais ser fundamentada em diferenças espirituais. A partir do discurso médico, a hierarquia masculina ganha um novo argumento: mulheres e homens não eram apenas diferentes em suas essências, mas tal superioridade deve-se ao fato de que o corpo masculino é dotado de certas faculdades menos desenvolvidas no corpo feminino. O que torna o corpo humano não somente diferente, mas há uma distinção entre os corpos, dando origem, por meio da linguagem, a dois corpos opostos: há um corpo masculino, dotado de uma natureza humana universal, com faculdades racionalmente superiores e portanto mais próximos da cultura e da civilidade, e há um corpo feminino, dotado de uma natureza feminina, cujas habilidades são físicas e racionalmente inferiores às dos homens, e assim, as mulheres estariam mais próximas da natureza, isto é, de uma animalidade.

Seria interminável inventariar nos textos filosóficos ocorrências tais como: a natureza quis... a natureza fez com que... a mulher é por natureza... Ora, na medida em que é ordem e norma, a natureza finalista confunde-se com a razão. **O recurso à natureza permite, portanto, produzir uma teoria racional do feminino.** Tudo se passa como se a mulher tivesse uma relação imediata com a natureza, os homens são também, sem dúvida, seres naturais, mas o seu ser mantém precisamente com a natureza uma quantidade de relações uma semi mediatizadas. **É no âmbito deste pensamento a que Lévi-Strauss chama selvagem que a maior parte dos filósofos iluministas raciocina: a mulher pertence à natureza, o homem à cultura.** A relação com mulher-natureza é tão estreita que metaforicamente (mas não será a metáfora originária, tendo em conta o sentido próprio, que só no fim se descobre, como o defende Rousseau no *Essai sur l'origine des langues*?) a natureza pode ser considerada como uma mulher (CRAMPE-CASNABET, 1991, p. 381, grifo nosso).

Um dos problemas dessa nova concepção de corpo/sexo é que ela corporifica diferenças entre mulheres e homens ao ponto de naturalizar as hierarquias construídas socialmente entre os gêneros, e assim, banaliza as desigualdades entre os sexos, ignorando as incontáveis violências sofridas pelas mulheres ao longo da história.

As especulações filosóficas e científicas sobre um corpo feminino, um sexo oposto, um processo de domesticação das mulheres que culminou em um modelo de feminilidades, foram projetos político-ideológicos que tiveram o objetivo de conter uma insurreição feminina que se desenhava nas periferias de Paris. **O silenciamento de filósofos e historiadores diante dessas questões foi parte fundamental nesse processo de representação feminina através do olhar masculino.** De acordo com Perrot (2019, p. 25-26, grifo nosso):

Existem, entretanto, muitas fontes. Fontes que falam delas. Fontes que emanam delas, nas quais se pode ouvir suas vozes diretamente. Podem ser achadas em bibliotecas, local impresso, dos livros e dos jornais; como nos arquivos públicos ou privados. Lugares solitários e complementares, que não deveriam ser excludentes, mas que se diferenciam, entretanto, por um grau maior ou menor de espontaneidade discursiva. São caminhos que gostaria de seguir ou, pelo menos, de assinalar alguns. Entremos inicialmente nos arquivos públicos. Os arquivos policiais judiciários são os mais ricos partir dos séculos XVII e XVIII, quando a ordem das ruas, como a do campo, que concerne às mulheres. Principalmente a torna-se uma obsessão. **Ora, as mulheres perturbam a ordem com mais frequência.** Os trabalhos de Arlette Farge são significativos a esse respeito. Como desejava encontrar, através do contato com o arquivo, a emoção da presença dos desconhecidos, dos silenciosos da história, ela foi buscar-nos arquivos do Châtelet (*da policia de l'aris*) a matéria-prima de uma obra em que palpita o povo de Paris. Em *Vire dans la rue* e *La Vie fragiles* mulheres se esgueiram e se afirmam. Comerciantes determinadas, domésticas hábeis, esposas em fúria, moças casadoiras seduzidas e abandonadas ocupam o lugar central de histórias do cotidiano que expressam conflitos, situações familiares difíceis, mas também a solidariedade, a vitalidade de pessoas humildes que tentam de tudo para sobreviver no emaranhado da cidade. **Nos processos elaborados pelos comissários, processos esses menos codificados do que atualmente, perpassam as recriminações, as queixas, as injúrias, as palavras do povo e das mulheres.**

Pesquisar, interpretar, identificar, examinar e analisar imagens, discursos e representações referentes às mulheres que foram disseminados ao longo dos últimos séculos no mundo ocidental, faz parte do gradual processo de romper com os silêncios, de retomar o lugar público e o campo político que foi usurpado. **Contar as histórias das mulheres, seus feitos históricos, suas derrotas, seus projetos individuais e coletivos, é restituir o protagonismo feminino, é possibilitar novos discursos e reconhecer que as mulheres podem falar e representar a si próprias.**

4.2 Da natureza humana à função social: sexo/gênero e política na *nova Heloísa*

“E quem ousa marcar os limites precisos na natureza e dizer: eis até onde pode ir o homem e não além?”
(Jean-Jacques Rousseau)

Grande parte da Filosofia iluminista é marcada por uma noção comum de “**natureza humana**”⁷⁰. A natureza humana no século da Ilustração marca não só características metafísicas e antropológicas, mas também uma escala de comparação, um referencial discursivo e em Rousseau isso fica ainda mais evidente. Toda a filosofia rousseauiana tem como base a noção de natureza humana cunhada no *Discurso sobre a origem e os fundamentos sobre as desigualdades entre os homens* e no *Ensaio sobre a origem das Línguas*. Nessas obras, corroborando com alguns de seus contemporâneos, Rousseau (1978, p. 238), por meio de uma natureza hipotética primitiva, afirma ser a **natureza humana universal**:

Despojando esse ser, assim constituído, de todos os dons sobrenaturais que ele pôde receber e de todas as faculdades artificiais que ele só pôde adquirir por meio de progressos muito longos, considerando-o, numa palavra, tal como deve ter saído das mãos da natureza, vejo um animal menos forte do que uns, menos frágil do que outros, mas em conjunto, organizado de modo mais vantajoso do que todos os demais. Vejo-o fartando-se sob um carvalho, refrigerando-se no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu o repasto e, assim, satisfazendo a todas as suas necessidades.

No início dos tempos, vagando sozinho, sem preocupações que não eram de outra ordem senão de sua subsistência, **o hipotético homem natural primitivo não tinha sequer noção da própria existência**. Deitado na sombra perto de um riacho, com fêmeas o ano inteiro para satisfazer seus desejos, não tinha noção do que era o “**homem**”. O reconhecimento de si, só ocorreu muito tempo depois, já no estado natural histórico com luzes mais desenvolvidas, através do encontro com “fêmeas” de outros grupos, fazendo despertar suas paixões e desenvolvendo sua comunicação (ROUSSEAU, 1978).

Nas primeiras eras, o homem natural primitivo não tinha ideia da própria existência, assim como Emílio, conforme afirma Rousseau (1995, p. 40-41) no *Tratado de Educação* que “nascemos capazes de aprender, mas não sabendo nada, não conhecendo nada. A alma acorrentada a órgãos imperfeitos e semi formados, não tem sequer o sentimento de sua própria existência”, e desse modo ratifica sua posição crítica quanto ao inatismo ao afirmar que seu aluno fictício precisa do contato com o meio, para ter suas próprias experiências e, assim, formar e desenvolver seus conhecimentos.

⁷⁰ Só é possível falar de uma Teoria (Geral) do Conhecimento, porque a filosofia moderna trabalha com uma concepção de **homem universal**. Cassirer dá a exata medida da universalidade do período ao explicar que “o século XVIII está impregnado de fé na unidade e imutabilidade da razão. A razão é uma e idêntica para todo o indivíduo-pensante, para toda a nação, toda a época, toda a cultura” (CASSIRER, Ernst. **A filosofia do iluminismo**. Tradução: Álvaro Cabral. Campinas: Editora da Unicamp, 1992. p. 23).

Valendo-se do próprio raciocínio do filósofo, como o homem saiu de um estado de equilíbrio; um estado amoral e com linguagem não desenvolvida, no qual não tinha não só ideia de “homem” e, portanto, de “mulher”, não tinha sequer ideia de “espécie” - a não ser os princípios de autoconservação e conservação da espécie, além de faculdades inativas como a perfectibilidade - e séculos depois chegou a noções de **gênero** e **sexo**? E não só, mas à noção de dois gêneros, como também de dois sexos e ainda, dois sexos opostos? Como ocorreu essa distinção? Quando e por que ocorreu? Como Rousseau e seus contemporâneos iluministas partem de uma natureza humana universal e chegam a dois gêneros e dois sexos opostamente determinados? O que faz de Júlia uma mulher e de Saint-Preux, um homem? Quais características marcam essa distinção? E como esses fatores influenciam as determinações “naturais”, morais e sociais dos personagens do *Romance filosófico*?

Num século em que a natureza é concebida não apenas como objeto de investigação teórica (história natural, física, química, etc.), mas também como princípio normativo, é importante colocar a questão da especificidade ou não da natureza da mulher. A mulher é diferente do homem na sua constituição corporal: trata-se de uma evidência. Mas relevará o seu estatuto intelectual, moral, social e político de uma justificação baseada na natureza ou estará ele ligado, de alguma, à educação que ela recebeu? Se há uma natureza feminina, é preciso que a natureza a tenha querido assim, se é verdade que a natureza tem objetivos e não se reduz a uma pura mecânica. **Fácil é concluir que o discurso dominante que disserta sobre a mulher emana de meditações masculinas** (CRAMPE-CASNABET, 1991, p. 381, grifo nosso).

Nesse sentido, tem-se a questão: há uma natureza humana universal, no entanto, há uma condição social feminina. De onde ou qual o fundamento dessa regra moral se a lei natural é universal? Ao fazer tais formulações, Rousseau não demarcou a natureza humana? Não delimitou com base em uma diferença sexual quais deveres e funções sociais cada indivíduo deveria realizar?

Não parece haver uma ligação coerente entre as duas questões. Mas, um abismo, um “*décalage* intransponível” entre as formulações teóricas e as orientações e situações prático-políticas e sociais do França setecentista já identificado por Poul De Man (1996, p. 161):

Que tipo de epistemologia pode ter a esperança de “conhecer bem” um estado radical de ficção? O *Segundo Discurso* não parece fornecer uma resposta confiável. Como uma narrativa genética, na qual o estado de natureza funciona, no mínimo, como um ponto de partida ou de referência (mesmo que não mais necessariamente como um ponto de chegada), o *Segundo Discurso* parece contradizer a rejeição radical da realidade na qual baseia sua reivindicação de libertar a si próprio das restrições dos fatos. Rousseau parece querer as duas coisas,

concedendo-se a liberdade do fabulista [,] mas, ao mesmo tempo, também a autoridade do historiador responsável.

As normas que regem a moralidade prescrita ao sexo feminino são regras sociais ou fundam-se na lei natural? Se são sociais, como argumenta o próprio Rousseau, são normas constituídas cultural, geográfica e historicamente. Mas, se pelo contrário, são normas que se fundam de uma lei natural, então há um fundamento *a priori* para tal argumentação. O problema, é que o estado de natureza é um estado amoral (neutro), com máximas gerais da quais se valem somente de dois princípios inatos: amor de si (autoconservação) e a piedade (conservação da espécie). Desse modo, não havia lei natural específica que regulamente um cabedal de normas morais específicas e “inerentes” a um determinado sexo ou gênero. Com aponta Crampe-Casnabet (1991, p. 405, grifo nosso):

Uma das preocupações das Luzes é **pensar a diferença feminina, diferença sempre mais ou menos marcada pela inferioridade, tendo, ao mesmo tempo, torna-la compatível com o princípio de igualdade baseada no direito natural**. Trata-se assim de conferir às mulheres papéis sociais: esposa, mãe... Todos os pensadores iluministas sublinham que existe nisso, para o sexo, uma necessidade. É por esta função, querida pela natureza, que a mulher pode de algum modo, ser cidadã. Frontalmente, nunca é reconhecido à mulher um estatuto político (salvo, talvez, por Condorcet). Podemos dizer que a ideologia mais representada no século XVIII consiste em considerar que o homem é a causa final da mulher. Rousseau dá, indubitavelmente, a esta teoria um carácter radical, pois a educação de Sophie (não por acaso que ela se chama Sophie) é totalmente orientada no sentido da felicidade de Émile.

Ficou evidente que na grande maioria de suas obras, Rousseau trabalha com uma noção de diformismo sexual. Mas, em *Júlia*, será que essa **diferença sexual** continua? É possível conceber Júlia como **ser unitário** e ainda sim como um sexo distinto e talvez até inferior? Com qual noção de “Sexo” e “Gênero” o filósofo se alinha mais no *Romance* epistolar?

Recapitulando problemas discutidos no seio da Ilustração desde o século XVII, a saber: os salões literários, temos questões como: O que é uma mulher? Ou qual é a natureza feminina? Poderiam as mulheres serem instruídas? Se sim, qual seria a educação conveniente a seu sexo e para desenvolver e prepará-la para qual função social? E por último, poderiam as mulheres governar?

Mas o que é uma mulher? Antes de mais e essencialmente, um ser que tem um sexo bem singular relativamente ao do homem. **A diferença sexual, estudada por anatomistas, médicos, etc., provoca por vezes um sexo não diferenciado, um órgão comum de onde teriam nascido interrogação fundamental:** não teria havido na origem o masculino e o feminino? Não podemos supor até que o sexo

masculino não passa da transformação do da mulher? Assim pensava Galeno, Não se pode afirmar que Deus é, simultaneamente, macho e fêmea? (CRAMPE-CASNABET, 1991, p. 381, grifo nosso).

Em seu primeiro romance de formação, Jean-Jacques se aproxima de correntes mais conservadoras ao defender uma educação atrelada a um exercício social feminino com base em uma natureza feminina determinada. Na obra, discordando de um de seus mestres (Platão), o filósofo de Genebra ironiza a posição de Platão quanto a capacidade feminina de governar a cidade, ao defender que Sofia deverá ser preparada para cumprir os deveres de seu sexo, não os de um homem (ROUSSEAU, 1999). Logo, Sofia não poderia governar. Juízo político que ganha um lugar privilegiado no Romance epistolar. Dividida em duas grandes partes, o romance narra a vida da personagem em duas perspectivas distintas: a primeira a partir dos desejos e ambições da jovem e despretensiosa aluna; segundo a partir da vida da senhora de Wolmar, cuidadora e mantenedora da pequena e autossuficiente comunidade de Clarens.

Alter ego de Rousseau como preceptor de uma sociedade, Julia é apresentada quase como uma **“primeira-ministra”** (PAIVA, 2019) da sociedade comunitária. Sofia representa a mulher comum da sociedade burguesa a ser educada em detrimento de sua “natureza sexual feminina”. Essa incomum representação da mulher no século das Luzes, tem uma implicação importante: Julia é detentora de uma alma, isto é, de uma natureza distinta da grande maioria das mulheres de seu século. Ela não é um modelo moderno, mas um modelo político pensado a partir de coletividades gregas⁷¹, nas quais a natureza humana e a natureza feminina não eram representadas com base em uma hierarquização, apenas na diferenciação.

O diferencial dessa formulação, para além da alteração de perspectiva do autor em relação às mulheres, ao que parece, é a própria dissolução de todo um aparato hierárquico de sexo e gênero que conduzem e justificam grande parte dos enredos e especulações rousseauianas. Notemos que nesse ponto Julia parece se aproximar das damas da aristocracia grega homérica, na qual a posição social das mulheres tinha grande destaque, de

⁷¹ Se no Emílio Sofia não conseguiu alcançar o ideal da virtude, no Romance epistolar Heloisa é uma manifestação dos heróis e das grandes mulheres de Esparta e de Roma: “Todos os povos que tiveram bons costumes respeitaram as mulheres. Vede Esparta, vede os germanos, vede Roma, Roma, a sede de glória e da virtude, se algum dia elas a tiveram no mundo. Foi lá que as mulheres honraram as façanhas dos grandes generais, que choraram publicamente os pais da pátria, que sua aprovação ou seus lutos foram consagrados como o mais solene julgamento da república” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou Da Educação**. 2. ed. Tradução: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 545, grifo nosso).

maneira que as grandes damas eram veneradas como divindades pelo povo⁷², Julia, , não era apenas a esposa, a mãe, a amiga ou a senhora “[...] mas no ápice de seu progresso espiritual [...]”, passou a ser “[...] a alma onipresente da sociedade íntima que a cerca[...]”; a responsável pela própria manutenção da harmonia e equilíbrio, portanto da nova sociabilidade da comunidade; elevando-se a um *status* de divindade⁷³.

A alteração de tratamento do feminino, de Sofia para Julia, indica uma possível dissolução da desigualdade de gênero, ou hierarquia entre os sexos – cuja superioridade

⁷² As condições que as mulheres da aristocracia grega dos tempos homéricos viviam, parece dar uma certa medida da condição social de Julia, na comunidade de Clarens. **Além do cuidado da casa, sua função social estava ligada primordialmente à manutenção da comunidade por meio da administração e organização familiar e assim foi representada como uma guardiã das tradições culturais daquele povo.** Nesse sentido, “é preciso dizer aqui uma palavra sobre a importância dos elementos femininos na velha cultura aristocrática. A *arete* própria da mulher é a formosura. Isto é tão evidente como a valorização do homem pelos seus méritos corporais e espirituais. O culto da beleza feminina corresponde ao tipo de formação cortesã de toas as idades cavaleirescas. A mulher, todavia, não surge apenas como objeto da solicitação erótica do homem, como Helena ou Penelope, mas também na sua firme posição social e jurídica de dona-de-casa. As suas virtudes são, a este respeito, o sentido da modéstia e o desembaraço no governo dólár. Penelope é muito louvada pela sua moralidade rígida e virtudes caseiras. Mesmo a pura beleza de Helena, que tantas desgraças atraíra já sobre Tróia, basta para que os anciãos da cidade se desarmem ante a sua simples presença e atribuam aos deuses todas as culpas. Na *Odisséia*, Helena, de volta a Esparta com o primeiro marido, aparece como o protótipo da grande dama, modelo de distinta elegância e soberana forma de representação social. Ela dirige a conversa com o hospede, a qual começa pela graciosa referência à sua surpreendente aparência familiar, mesmo antes de o jovem Telêmaco lhe ter sido apresentado. Isto revela a sua superior maestria nessa arte. [...] . A posição social da mulher nunca mais voltou a ser tão elevada como no período da cavalaria homérica. Arete, a esposa do príncipe feace é venerada pelo povo como uma divindade. A sua presença basta para acabar com as disputas, e pela sua intercessão ou conselho determina as decisões do seu marido, Quando Ulisses quer obter ajuda dos Feaces para o seu regresso a Ítaca, não se dirige primeiramente ao rei, mas, seguindo o conselho de Nausícaa, abraça-se suplicante aos joelhos da rainha, cuja benevolência é decisiva para o deferimento da sua súplica. Penélope, desamparada e desvalida, move-se entre o tropel dos atrevidos pretendentes com uma segurança que revela a sua convicção de que será tratada com o respeito devido à sua pessoa e à sua condição de mulher. A cortesia com que os senhores tratam as mulheres da sua condição é fruto de uma cultura antiga e de uma elevada educação social. A mulher é atendida e honrada não só como um ser útil, como sucede no estágio campesino descrito por Hesíodo, não só na qualidade de mãe dos filhos legítimos, como se vê na burguesia grega dos tempos posteriores, mas acima de tudo e principalmente porque, numa raça orgulhosa de cavaleiros, a mulher pode ser mãe de uma geração ilustre. Ela é a mantenedora e a guardiã dos mais altos costumes e tradições. Esta sua dignidade espiritual influencia também o comportamento erótico do homem. No primeiro canto da *Odisséia*, que apresenta no conjunto um pensamento moral mais finamente elaborado do que as partes mais antigas da epopéia, deparamos com um aspecto da relação intersexual digno de ser observado. Enquanto Euricléia, a velha serva de confiança da casa, ilumina com a tocha o caminho de Telêmaco para o quarto, o poeta conta brevemente, e num tom épico, a história da vida dela. O velho Laertes comprou-a por um preço excepcionalmente elevado, quando ela era uma moça jovem e bela. Conservou-a em casa por toda a sua vida e honrou-a tal como à sua nobre esposa, mas, em atenção a esta, nunca partilhou com ela o leito”. JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego.** Tradução: Artur M. Parreira. Adaptação do texto para edição brasileira: Mônica Stahel M. da Silva. São Paulo: Martins Fontes / Editora Universidade de Brasília, 1986, p. 32-33).

⁷³ De acordo com Starobinski “o romance nos oferece, assim, o espetáculo de uma dialética que desemboca em uma síntese. (Essa síntese é formulada no quinto livro, que pode ser considerado como uma primeira conclusão de A nova Heloísa, a partir da qual ganhará novo desenvolvimento o episódio final que leva à morte de Julie). [...], e assim a protagonista eleva-se à sua origem, [...] a alma liberta goza da visão de Deus, e nesse face a face ela própria se torna divina, torna-se semelhante a Deus” (STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo** seguido de sete ensaios sobre Rousseau. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 121-164).

masculina sobre as mulheres é afirmada – presente por longas páginas do pensamento de Rousseau. O que não implica dizer com isso que os demais possíveis problemas de gênero presentes no complexo arcabouço teórico do autor esvaíram-se junto ao lugar de destaque dado à figura feminina na obra-prima de seu pensamento. Nesse sentido, tal visão não está caudada na ideia de inferioridade, mas, apenas na noção de diferença entre os sexos. Contudo, para efeito de análise, surge a seguinte questão:

Para Butler (2003), as categorias identitárias não são meramente descritivas, mas normativas, pois, em algum ponto será necessário traçar a linha de fronteira entre, por exemplo, quem pode ser considerada uma mulher e quem não pode. Ou seja, para delimitar uma categoria identitária é preciso sustentar um critério de diferenciação entre o interior e o exterior da categoria. Mas, o que se encontra sob disputa é precisamente o critério e a legitimidade de quem traça o critério. Nesse sentido, o problema se encontra na definição da categoria identitária *mulher*. Na medida em que ela pretende representar a totalidade dos sujeitos femininos, **ela deve primeiro definir quem são os sujeitos do feminino. É aqui que o problema se encontra, pois a definição desses sujeitos se dá pela adequação desses ao ideal feminino primeiramente traçado.** Aparentemente, é a definição desse sujeito do feminino que se encontra em disputa. Tendo isso em vista, Butler (2003) considera essas categorias de identificação como normativas na medida em que elas são previamente definidas, e os sujeitos que não se enquadram nas definições, não podem ser representados pela identidade definida (BROSIN, TOKARSKI, 2017, p. 104).

Nesse sentido, toda a organização social de Clarens, assim como a estrutura social francesa, é organizada a partir das funções que cada sexo deve cumprir, por quais espaços sua mobilidade é ou não permitida e qual tipo de instrução cada sexo está apto a receber. O ponto é que para estabelecer todo esse aparato segmentário, foi necessário primeiro definir o que era um homem e uma mulher, ou seja, determinar sua “natureza”. À medida que os homens se autodeclararam pertencentes a uma natureza universal, as mulheres, – que tiveram seu direito de autodenominação e representação usurpado por uma “obsessão enigmática”, cuja iniciativa masculina as reduziu a espectadoras, como afirmou George Duby (PERROT, 2019, p. 24) – foram renegadas à uma natureza particular, sexualmente determinada e, com exceção de Poullain de la Barre (2019), Condorcet (2019), Rousseau (1994) e Choderlos de Laclos (2019), foram representadas a partir de uma capacidade racional e política inferior ao universalismo masculino. Por consequência, esse “ser mulher”, é uma representação que visa à uma idealização, um dever ser, a exemplo da exaltação da aluna-amante por seu preceptor: “que mulher associou, alguma vez, como vós, a ternura à virtude e, temperado uma através da outra, tornou-as ambas mais encantadora? [...] [Oh, Júlia, ser celestial], vejo bem a serenidade de uma alma inocente [...]”

(ROUSSEAU, 1994, 61-64). De modo que as inúmeras responsabilidades femininas constituídas nos últimos cinco séculos, foram determinadas a partir do ideal de normatividade da natureza feminina: o corpo, a sexualidade (castidade)⁷⁴, a educação, a religião, a classe, a feminilidade (o cabelo, a roupa e os ornamentos)⁷⁵, o casamento arranjado⁷⁶, dentre muitas outras formas de manifestação dessa obsessão idealizada de feminilidade.

No caso de Rousseau, ao trabalhar com uma noção de “natureza sexual feminina” determinada, estabelece a educação, as funções e deveres das mulheres segundo tais determinações originárias e naturais. Ao se utilizar de **uma noção de natureza feminina determinada** e de uma natureza humana universal, o crítico social se interessa menos com seu caráter de verdade do que com os efeitos dessas narrativas em seus contemporâneos, em

⁷⁴ Michele Perrot destaca que “a virgindade das moças é cantada, cobiçada, vigiada e até uma obsessão. A Igreja, que consagra como virtude suprema, celebra o modelo de Maria, virgem e mãe. Os pintores da Anunciação, grande tema medieval, representam o anjo prosternado no quarto da jovem virgem, diante de seu leito estreito. Essa valorização religiosa foi laicizada, sacralizada, sexualizada também: o branco, o casamento de branco, no Segundo Império, simboliza a pureza prometida”. De modo que “preservar, proteger a virgindade da jovem solteira é uma obsessão da família e social” (PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. Tradução: Angela M. S. Côrrea. -2. ed. São Paulo: Contexto, 2019, p. 45).

⁷⁵ Sobre a representação dos cabelos como uma exibição da feminilidade das mulheres Perrot aponta que havia um cuidado (e repressão) com a imagem feminina a partir da forma com as mulheres usavam seus cabelos. Nesse sentido, “a representação dos cabelos das mulheres é um tema maior de sua figuração, principalmente quando se quer sugerir a proximidade da natureza, da animalidade, do sexo e do pecado. [...] Há uma erotização dos cabelos das mulheres, principalmente no século XIX, grande século de esconder/mostrar, que fortalece o erotismo”. [...] No século XIX, uma mulher “de respeito” traz a cabeça coberta, uma mulher de cabelos soltos é uma figura do povo, vulgar; nas feiras, distinguem-se as burguesas que usam chapéu, que saem às compras, das feirantes que nada usam para cobrir os cabelos. A moda logo impõe o chapéu tanto para os homens como para as mulheres. Mas foi a partir dos séculos XVII e XVIII que se produziu uma espantosa inflação de chapéus para as mulheres, que se tornam verdadeiros “bolos de noivas”, como os que Maria Antonieta gostava de usar. Posteriormente, voltou-se a atenção para os próprios cabelos. São vários os penteados. Mas em público, raramente são deixados soltos: na maioria dos casos são presos num coque que só se desfaz na intimidade do lar, ou mesmo apenas no quarto de dormir. Na noite de núpcias, a esposa solta os cabelos para o marido, e a partir de então apenas ele terá esse privilégio” (PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. Tradução: Angela M. S. Côrrea. -2. ed. São Paulo: Contexto, 2019, p. 54-58).

⁷⁶ O casamento foi considerado pelos últimos quinhentos anos no mundo Ocidental (e talvez ainda seja) como o grande “ápice do “estado de mulher”, o casamento é a condição normal da grande maioria das mulheres (da ordem de 90% por volta de 1900 na França, um pouco menos na Grã-Bretanha). A porcentagem seria mais elevada ainda nos países do Islã ou na África, que ignoram o celibato, instruído pelo cristianismo como via de perfeição. Não é mais o caso no século XIX, que faz apologia da maternidade e da utilidade. O celibato é considerado a situação das “desprezadas”, das “solteironas”, que serão boas tias [...]. O casamento, “arranjado” pelas famílias e atendendo a seus interesses, pretende ser aliança antes de ser amor – desejável, mas não indispensável (como é o caso da filiação representada no Romance Enciclopédico de Rousseau (1994) entre Júlia e o Senhor de Wolmar). Os pais desconfiam da paixão, destruidora, passageira, contrária às boas relações, às uniões duráveis que fundam as famílias estáveis. [...] É claro que o amor conjugal pode existir. Mas é um golpe de sorte ou o triunfo da virtude. O amor se realiza mais fora do casamento: amplamente tolerado para os homens, cuja sexualidade seria incoercível, é muito menos tolerado para as mulheres, cujo adultério [era] passível de ser levado aos tribunais, enquanto o dos maridos só pode ser condenado se praticado no domicílio conjugal. O casamento por amor é, por conseguinte, a única opção honrosa para uma mulher, seu abrigo seguro. A mulher casada é, ao mesmo tempo, dependente e dona de casa. Cabe a ela usar os poderes que lhe são conferidos ou relegados” (PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. Tradução: Angela M. S. Côrrea. -2. ed. São Paulo: Contexto, 2019, p. 46-47, grifo nosso).

seus leitores. Nesse sentido, no interior da obra e do movimento da Ilustração, ambas formulações **se afirmam como partes fundamentais na estruturação de um pensamento e de um mundo**, portanto tanto as concepções de natureza humana e natureza feminina sexualmente determinada, sobretudo a última, **desempenham um papel normativo tanto nos Romances, quanto na da sociedade moderna e pós-moderna**.

Destarte, na carta V da Segunda Parte Clara questiona “[...] a alma tem sexo?” (ROUSSEAU, 1994, p. 190) – questão respondida por Poulain de la Barre ao afirmar “O espírito não tem sexo”⁷⁷ –, problema que o próprio Rousseau parece fazer a si e a seus leitores, e abrir assim a possibilidade para interpretações sobre uma concepção de sexualidade⁷⁸ menos definida e alinhada ao pensamento vigente. Porém, o que pode ser observado ao longo de inúmeras cartas do Romance, principalmente na segunda metade no que diz respeito à organização e economia doméstica de Clarens (Parte V, carta X), é uma

⁷⁷ Na obra *Da igualdade entre os dois sexos, discurso físico e moral, onde vemos a importância de se desfazer dos preconceitos* (1679), o antigo padre católico convertido ao protestantismo e filósofo François de la Barre (1647-1723) argumentou sobre. Segundo ele “é fácil notar que a diferença dos sexos diz respeito apenas ao corpo: sendo que só essa parte serve para a reprodução dos homens. O espírito apenas dá consentimento, e como todos fazem da mesma maneira, podemos concluir que ele não tem sexo”, completando o raciocínio em na afirmação posterior “*O espírito age nas mulheres como nos homens*”: “é Deus que une o espírito ao corpo da mulher, assim como ao do homem, e que o une pelas mesmas leis. São os sentimentos, as vontades que fazem e mantém essa união. E o espírito, que não age de modo diferente em um sexo como no outro, é igualmente capaz das mesmas coisas”. LA BARRE, François de. *Da igualdade entre os dois sexos, discurso físico e moral, onde vemos a importância de se desfazer dos preconceitos*. In: MAXIME ROVERE, (Org). **Arqueofeminismo: mulheres filósofas e filósofos feministas- século XVII-XVIII**. Tradução: Andrea Maria Mello, Camila Lima de Oliveira, Pedro Muniz, Viviana Ribeiro e Yasmim Haddad. 2. ed. São Paulo: N-1 Edições, 2019, p. 105-107).

⁷⁸ Sobre a questão, João Vitor Rebechi expõe: “De acordo com Clara, na citação do romance acima, Júlia desempenha um papel central na sua comunidade. Os empregados de Etange e Clarens, assim como as pessoas da cidade que vivem no entorno destas propriedades, admiram Júlia, pois ela sabe se relacionar em sociedade e acabou se tornando bem-quista por socorrer a todos com suas beneficências. Além disso, como as primas são inseparáveis desde a infância, Clara reafirma a sua lealdade à prima e a sua inclinação à amizade e diz que compartilhará o destino de Júlia, seja qual for a resolução que ela tomar. “Dizei-me minha filha, a alma tem sexo? Na verdade, não o sinto na minha. Posso ter fantasias mas muito poucas de amor. Um marido pode ser útil, mas nunca será para mim senão um marido”. (ROUSSEAU, 1961, p.206; 1994, p.190). Se é a alma que anima o corpo, se a alma não tem sexo e se as inclinações amorosas do coração de Clara são por Júlia, então, à despeito dos obstáculos impostos pelas convenções sociais, não se poderia supor que as inclinações do coração e da alma não legitimariam a união tanto de sexos opostos quanto de sexos iguais?”, o pesquisador, na nota 413, com base em Lecercle (1968, p. 199-202, tradução do autor) aponta interpretações possíveis para a questão: ““Em primeiro lugar, se há tendência lésbicas, elas são inconscientes. Nada, em todo o romance, permitiria ver uma expressão voluntária de um desvio, e não acredito que alguém tenha pretendido o contrário. Mas quando se fala do inconsciente das personagens romanescas, por vezes, se tende a esquecer que não se trata de uma pessoa real. Elas não têm outro inconsciente senão aquele que o autor lhes atribuiu. Muito se revela do inconsciente de Julie porque Rousseau queria assim. [...] Rousseau é um mestre do romance, isso complica tudo. Ele conseguiu perfeitamente integrar as criaturas de seus sonhos à vida. Julie, Saint-Preux e Clara são seres de uma surpreendente complexidade, o que permite as mais variadas interpretações e mesmo as mais contraditórias” (REBECHI, João Vitor. *Júlia ou a Nova Heloísa: imagens de virtude*. 2021. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Guarulhos, 2021, p. 189-188).

estrita divisão de papéis segundo um critério de distinção sexual. Na passagem abaixo, podemos observar uma divisão de tarefas segundo os sexos, na qual o autor afirma:

O princípio da Sra. De Wolmar sustenta-se muito bem pelo exemplo de sua casa. Como cada um está, por assim dizer, totalmente em contato com pessoas de seu sexo, as mulheres vivem separadas dos homens. Para evitar ligações suspeitas entre eles, seu grande segredo é o de ocupar continuamente uns e outros, pois seus trabalhos são tão diferentes que apenas a ociosidade os reúne. Pela manhã cada um dedica-se a suas funções e ninguém tem tempo para perturbar as de outro. À tarde, os homens têm como setor o jardim, o Pátio de criação ou outras ocupações do campo; as mulheres ocupam-se no quarto das crianças até a hora do passeio que fazem com elas, muitas vezes mesmo com sua patroa e que lhes é agradável por ser o único momento em que tomam ar. [...] Todos os domingos após a pré-dica da tarde (ROUSSEAU, 1994, p. 393).

Nesse segundo caso a diferença entre os sexos opera na mobilidade espacial dos habitantes, determinando qual o espaço e horário poderia ser utilizado por cada sexo. A “**natureza sexual dos indivíduos**” é o critério usado para distribuir as tarefas diárias dos empregados e criados, na verdade “as mais sábias diferenças da natureza” (ROUSSEAU, 1994, p. 393) é um dos critérios pelos quais Júlia mantém a “ordem e a harmonia” na propriedade. Portanto, *Clarens*, como observou Starobinski, não é uma propriedade rural administrada apenas a partir de um sistema feudal cuja divisão se sustenta com base na subserviência dos “criados” para com os seus “senhores”, mas é também organizada de acordo com uma distinção muito bem definida entre os sexos.

Um outro aspecto da representação das personagens rousseauianas que saltam aos olhos é o **aspecto social-econômico-racial**. Júlia e Clara, assim como Sofia, são “bem-nascidas”, suas famílias possuem terras e posses; assim como sua prima Clara, a protagonista possui uma boa educação e um preceptor particular para administrar a instrução das primas. No caso de Clara, ela ainda pode contar com os serviços de uma governanta em sua criação. Júlia, distintamente de Sofia – a esposa de Emílio – não é “qualquer mulher”; ela não é compreendida como uma representação comum, mas, trata-se de um modelo pensado e constituído para um determinado propósito. Trata-se de uma **feminilidade histórica**, social, geoespacial, **étnico-cultural** e antropologicamente constituída e determinada. **Júlia**, não é africana, sul-americana ou asiática, ela é europeia; não é uma criada ou uma esposa de um comerciante da baixa burguesia, é uma filha da aristocracia; não é materialista, protestante ou ascética, é uma cristã convicta; não é indígena, negra ou parda, mas uma mulher branca, cristã, europeia da aristocracia setecentista, um **modelo político**, estético, pedagógico e moral, que servirá ao propósito rousseauiano de reeducar seus leitores por meio do exemplo

da personagem na condução virtuosa de sua existência. Julia é o **ideal** máximo de **feminilidade** a ser alcançado no Século das Luzes. A representação de feminilidade das personagens romanescas foi constituída em conformidade com o padrão étnico-racial, na qual consiste em uma classificação societal branca, aristocrata, cristã e ocidental⁷⁹, identidades coloniais que, ao que parece, não foram um problema relevante para o crítico social⁸⁰.

⁷⁹ Classificações produzidas por um processo complexo e absolutamente violento que é a Colonialidade. Aníbal Quijano realiza uma distinção fundamental entre o que ele define de **Colonialidade** e Colonialismo. De acordo com o sociólogo peruano “colonialidade é um conceito diferente de, ainda que vinculado ao Colonialismo. **Este último refere-se estritamente a uma estrutura de dominação/exploração onde o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada domina outra de diferente identidade e cujas sedes centrais estão, além disso, localizadas noutra jurisdição territorial.** [...] O colonialismo é, obviamente, mais antigo, enquanto a Colonialidade tem vindo a provar, nos últimos 500 anos, ser mais profunda e duradoira que o colonialismo. Mas foi, sem dúvida, engendrada dentro daquele e, mais ainda, sem ele não poderia ser imposta na intersubjectividade do mundo tão enraizado e prolongado.” **Cuja estrutura foi organizada a partir da ideia de “raça”. Segundo essa ideia, “um dos núcleos da colonialidade/modernidade eurocêntrica” (consolidara-se uma concepção de ‘humanidade’ segundo uma classificação racial/étnica que passa a forjar identidades coloniais: ‘negros’, ‘índios’, ‘azeitonados’, ‘amarelos’, ‘brancos’ ‘mestiços’, ‘primitivos’, ‘civilizados’, ‘tradicionais’, ‘modernos’, ‘racionais’, ‘irracionais’; além de identidades/nacionalidades coloniais geo-culturais como ‘América’, ‘Ásia’, ‘Extremo Oriente’, ‘Próximo Oriente’ e ‘Ocidente’ ou ‘Europa’ (QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul.** Coimbra: Almeida Edições, 2009, p. 73-75).**

⁸⁰ Entretanto, há uma passagem importante que pode suscitar outras interpretações e problematizações sobre, e em função disso, pontuamos a crítica realizada por Jean-Jacques Rousseau, posição que não era muito comum entre pensadores dos círculos franceses na época, em relação ao processo de colonização do Continente africano e da América. No Primeiro Discurso, ao defender a tese de que “a vaidade e a ociosidade, que engendram nossas ciências, também engendram o luxo. O gosto pelo luxo sempre acompanha o das artes e este frequentemente àquele”, o crítico do eurocentrismo, em um tom irônico e ríspido, questiona: “os primeiros homens foram muito ignorantes. Como se ousaria dizê-los corrompidos em épocas em que ainda não se tinham aberto as fontes da corrupção?” e posteriormente contesta: “pretende-se que as nações ignorantes que tiveram *ideias de glória e de virtude são exceções singulares, que não podem contribuir para qualquer preconceito contra as ciências.* Muito bem, mas todas as nações sábias, com suas belas [ideias] de glória e de virtude, perderam sempre o amor por elas e a sua prática. Tal coisa acontece sem exceções. Passemos a prová-lo. *Para nos convenceremos disso, lancemos os olhos sobre o imenso continente da África, no qual nenhum mortal é suficientemente afortunado para tal tentativa impunemente.* Assim, por não termos podido penetrar no continente da África, por ignorarmos o que lá se se passa, **levam-nos a concluir que seus povos são carregados de vícios. Mas, se tivéssemos encontrado o meio de levar nossos vícios até lá, é que deveríamos concluir desse modo.** Se eu fosse chefe de qualquer um dos povos da Nigéria [“conjunto de todos os povos da África”], asseguro que levantaria, na fronteira do país, um patíbulo no qual mataria sem misericórdia o primeiro europeu que ousasse penetrar nele e o primeiro cidadão que tentasse de lá sair. [...] ***Se os bárbaros realizaram conquistas, é porque eram muito injustos.*** Que éramos nós, então, pergunto-vos, quando conquistamos a América, feito que tanto admiram? **Mas, a que ponto pessoas que possuem canhões, cartas marinhas e bússolas podem cometer injustiças!** Dir-me-ão que o acontecimento assinala o valor dos conquistadores? Assinala somente a sua astúcia e habilidade, mostra que um homem esperto e sutil pode obter, com seu engenho, o sucesso que um homem bravo só atinge com seu valor. Falemos sem parcialidade. **Quem julgáramos mais corajoso:** o odioso Cortez [capitão espanhol que invadiu o México] subjugando o México à força de pólvora, perfídia e traições, ou o infortunado *Guatemozin [“último imperador indígena do México, enforcado em 1522 por ordem de Cortez”] **estendido sobre carvões ardentes por honestos europeus desejosos de obter seus tesouros,** exprobrando um de seus funcionários de quem o mesmo tratamento arrancava alguns queixumes **e dizendo-lhe orgulhosamente: “Eu estou sobre rosas?”** (ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre as ciências e as artes.** Tradução: Lourdes Santo Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978a, p. 395; 407-408, grifo nosso, *grifo do autor).

À [ideia] de "natureza feminina", que cada vez consigo ver menos, prefiro a de uma multiplicidade de experiências femininas, todas diferentes, embora mais ou menos submetidas aos valores sociais cuja força calculo. A diferença entre a fêmea e a mulher reside exatamente nesse "mais ou menos" de sujeição aos determinismos. A natureza não sofre tal contingência e essa originalidade nos é própria (BADINTER, 1985, p. 16).

Corroborando com a interpretação de Elizabeth Badinter, concluímos a última seção do desenvolvimento teórico da presente análise dissertativa – seção esta, cujo objetivo foi examinar o discurso iluminista da filosofia das luzes, especialmente a *nova Heloisa* do filósofo Jean-Jacques Rousseau – com algumas indagações, a fim de problematizarmos as imagens e os discursos produzidos e veiculados a partir *Romance*:

Trabalhando com a hipótese interpretativa que analisa a função social de Júlia a partir de um plano político da *nova Heloísa*, do qual Clarens é a pátria e Júlia seria uma espécie de legisladora ou, sem dúvidas, uma administradora, cuja função é manter a unidade e coesão social por meio da virtude cívica, sendo esta, o amor à pátria, questionamos: seria a protagonista habilitada a ser uma legisladora se Clarens não fosse uma propriedade doméstica, em um contexto romanesco intimista, veiculado predominante em um ambiente burguês privado, e assim, lido sobretudo por mulheres burguesas – ,“cuja principal função social era a administração da casa e da família? Ou ainda, seria Julia a responsável por reestabelecer a igualdade em uma sociedade comunitária se não tivesse virtudes às quais manifestou ao longo de sua trajetória romanesca? Seriam essas características necessárias aos homens para serem bons governantes/administradores? Ou somente às mulheres? A benevolência, justiça, temperança e resignação são inerentes à natureza de Júlia?

Rousseau não toma a voz e o desejo de um pai de família, isto é, a voz da figura central de uma sociedade patriarcal e sexista, e converte-a em dever cívico? Ao cumprir os desejos do Barão d’Etange e honrar os deveres para com a sua família, e esta com o Senhor de Wolmar, não estaria a figura feminina abdicando de qualquer liberdade individual em nome de uma pretensa ordem social? De modo que, não estaria Júlia se anulando em função da realização de uma tradição secular na forma de “casamento arranjado”? E ainda, ao assumir o papel de esposa, mãe e dona de casa, Julia não estaria reprimindo seus desejos e sentimentos até o momento de confessá-los a seu amado no leito de morte? E diante disso, ao elevá-la ao plano espiritual, libertando-a de seus desejos mais íntimos por Sant-Preux, o

autor não teria tirado da personagem a possibilidade de escolher entre continuar a cumprir o seu dever ou entregar-se novamente ao amor-paixão⁸¹?

Outra questão que nos parece pertinente, é sobre a própria dimensão ética/idealista/utópica da *nova Heloísa*. Considerando que os leitores do Romance são indivíduos vivendo em um mundo capitalista submetido à processos de globalização, e desse modo, tomando como referência *Sociedade do cansaço*, cuja interpretação versa sobre paradigmas sociais, nos inserindo em uma *sociedade do desempenho*⁸², questionamos: ao submeter por completo o “sucesso” de *Clarens* ao êxito da exortação moral de Heloísa, não seria por pesos sobre-humanos sobre as costas de uma única personagem? Não estaria Rousseau reforçando um estereótipo de meninas/mulheres/esposas/mães que tudo suportam? Mulheres heroínas que se responsabilizam com o bom andamento da casa por meio de uma administração que a tudo fiscaliza e cuida todos? Divinizando-as, canonizando-as, e assim, criando níveis inalcançáveis de uma ética virtuosa que reforçando um ideal de humanidade inviável? E por consequência, produzindo nos indivíduos um outro tipo de mal-estar social⁸³? Um adoecimento psíquico-emocional?

⁸¹ Na mesma linha interpretativa de Starobinski que analisa a morte da personagem a partir do viés religioso, entendemos que “Rousseau, que é muito capaz de conceber a relação dos meios e dos fins, é incapaz de permanecer no mundo dos meios. Assim, tem pressa em fazer cessar o estado em que Julie se vê constrangida a interpor “objetos sensíveis”. Ao morrer, Julie chegará bem-aventuradamente à “comunicação imediata”. Ao expirar, liberta do obstáculo da vida carnal, ela vê erguer-se o véu que dissimulava Deus” (STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo seguido de sete ensaios sobre Rousseau**. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 163).

⁸² Byung-Chul Han contribui significativamente para uma certa problematização a partir do paradigma da sociedade de desempenho, que por consequência dá origem a uma sociedade do cansaço. Segundo o pensador sul coreano, “o sujeito de desempenho está livre da instância externa de domínio que o obriga a trabalhar ou que poderia explorá-lo. É senhor e soberano de si mesmo. Assim, não está submisso a ninguém ou está submisso apenas a si mesmo. É nisso que ele se distingue do sujeito de obediência. A queda da instância dominadora não leva à liberdade. Ao contrário, faz com que liberdade e coação coincidam. Assim, o sujeito de desempenho se entrega à liberdade coercitiva ou à livre coerção de maximizar o desempenho. O excesso de trabalho e desempenho agudiza-se numa autoexploração. Essa é mais eficiente que uma exploração do outro, pois caminha de mãos dadas com o sentimento de liberdade. O explorador é ao mesmo tempo o explorado. Agressor e vítima não podem mais ser distinguidos. Esse autor referencialidade gera uma liberdade paradoxal que, em virtude das estruturas coercitivas que lhe são inerentes, se transforma em violência. Os adoecimentos psíquicos da sociedade de desempenho são precisamente as manifestações patológicas dessa liberdade paradoxal” (HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Tradução: Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 16-17).

⁸³ Em seu comentário sobre a não valoração de Sigmund Freud ao processo de aquisição cultural e mal-estar, Nina Saroldi aponta: sobre a matéria, Freud garante saber menos uma coisa com certeza: que as avaliações humanas se aderem aos seus desejos de felicidade e, por isso, são na verdade “uma tentativa de apoiar suas ilusões em argumentos”. O mestre de Viena se nega a fazer o papel de profeta e oferecer, por meio de uma avaliação da civilização, algum tipo de consolo aos seus semelhantes (SAROLDI, Nina. **O mal-estar na civilização: as obrigações do desejo na era da globalização**. 2017, p. 125). Mesmo que ele a caracterize como mal-estar, e em certos momentos pontua algumas dimensões humanas como perdas, a saber, à liberdade, no entanto, é necessário ressaltar que o mal-estar não é da civilização, mas na civilização. O que lhe imprime um caráter não a priori ou necessário, isto é, não é toda e qualquer cultura que oprime e reprime o homem, porém, em seu caráter contingencial, é a civilização, ou ainda, **é a forma como a civilização ocidental se desenvolveu**

Diante das lutas sociais, das reivindicações da comunidade LGBTQIA+⁸⁴, da necessidade de enfrentamento e afirmação democrática por meio do respeito à diferença, à diversidade cultural, étnica e religiosa, à pluralidade de formas de amar, portanto, da dignidade humana, indagamos: ao pintar personagens com relações amorosas a partir apenas de uma heterossexualidade (“O homem e a mulher são destinados um ao outro, a finalidade da natureza é que sejam unidos pelo casamento” (ROUSSEAU, 1994, p. 398)) – ao menos no plano consciente dos personagens romanescos – e dignificar a família de Julia a partir de uma “imagem de virtude” ((ROUSSEAU, 1994, p. 398) referente ao encontro descontraído da família Wolmar no Eliseu – estrutura familiar essa cujos integrantes são a esposa, o marido e os três filhos –, não estaria Rousseau endossando um modelo hetero normativo de família a partir de uma heterossexualidade compulsória⁸⁵?

que ocasionou tais desdobramentos. Apesar de que não se pode defender esta tese com absoluta certeza, pois o próprio ato de civilizar já é uma impugnação ao indivíduo, obrigando-o a se adequar às normas da coletividade, de modo que não encontraremos civilização sem lei, portanto, sem perdas individuais, mal-estar e ou adoecimento.

⁸⁴ “É [...] a atual militância da comunidade a principal força responsável pela difusão da ideia de orientação sexual, que surgiu como uma forma de rebater o termo comumente usado ‘opção sexual’, refutando a criminalização e medicalização. A luta para assegurar o uso dessa expressão alcança presença nos discursos políticos, acadêmicos e também governamentais. Simões e Facchini (2005, p. 29) complementam dizendo que “a expressão não implica consciência nem intenção, tampouco descreve necessariamente uma ‘condição’.” Ademais, boa parte da militância **LGBTQIA+** (Associação Brasileira de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais, Queer, Intersexual e outras identidades e orientações afetiva e sexuais) acredita que a orientação sexual de um indivíduo é uma propriedade da personalidade desse e, por tal, compõe parte do que esse indivíduo é e faz parte irremediavelmente da sua identidade” (BORTOLETTO, Guilherme Engelman. **LGBTQIA+**: identidade e alteridade na comunidade. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialista em Gestão de Produção Cultural) - Universidade de São Paulo, Escola de Comunicações e Artes (Centro de Estudos Latino-Americanos sobre Cultura e Comunicação), 2019, p. 09).

⁸⁵ Judith Butler explica que “instituição de uma heterossexualidade compulsória e naturalizada exige e regula o gênero como uma relação binária em que o termo masculino [se diferencia] do termo feminino, realizando-se essa diferenciação por meio das práticas do desejo heterossexual. O ato de diferenciar os dois momentos oposicionais da estrutura binária ressalta numa consolidação de cada um de seus termos, da coerência interna respectiva do sexo, do gênero e do desejo” (BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: Feminismo de subversão da identidade**. Tradução: Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 45-46). Nesse sentido, “a heterossexualidade compulsória consiste na exigência de que todos os sujeitos sejam heterossexuais, isto é, se apresenta como única forma considerada normal de vivência da sexualidade. Essa ordem social/sexual se estrutura através do dualismo heterossexualidade versus homossexualidade, sendo que a heterossexualidade é naturalizada e se torna compulsória. Isso ocorre, por exemplo, quando buscamos as causas da homossexualidade, um fetiche vigente ainda hoje inclusive entre militantes e pesquisadores que se dizem pró-LGBT. Ao tentar identificar o que torna uma pessoa homossexual, colocamos a heterossexualidade como padrão, como um princípio na vida humana, do qual, por algum motivo, alguns se desviam. Mesmo que não consideremos que a homossexualidade seja anormal ou patológica, cada vez que tentamos achar um momento ou ocasião que a origina, nós naturalizamos a heterossexualidade e ocultamos um dos mecanismos de produção da anormalidade, isto é, a naturalização da sexualidade. **Para não incorrer nesse erro conceitual e político, teríamos que substituir a questão de uma causa da sexualidade para problematizar que mecanismos tornam alguns sujeitos aceitáveis, normalizados, coerentes, inteligíveis (BUTLER, 2003) e outros desajustados, abjetos. Sairíamos de uma busca pela causa para uma problematização dos mecanismos de produção das abjeções**” (COLLING, Leandro. **Gênero e sexualidade na atualidade**. Salvador: UFBA, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências; Superintendência de Educação a Distância, 2018, p. 45, grifo nosso).

E por fim, questionando o próprio discurso rousseauiano quanto a se utilizar de uma hipótese dedutiva, “um estado ficcional” para trabalhar com a noção de natureza humana universal, além de uma natureza feminina sexualmente distinta e uma “instrução moral” para as mulheres em consonância com o seu sexo, não estaria Rousseau, tomando uma condição social humana por uma natureza universal ao fixar características superestimadas em mulheres – mas também presentes em homens – de um determinado período histórico, tomando-as como caracteres inerentes ao sexo feminino? E utilizando cada caractere cristalizado, elevando-os à condição de virtudes para construir a divindade Heloísa?

Por fim, pontuamos uma passagem de *Raça e História* de Lévi-Strauss (1954, p. 20-21):

Não existe, pois, sociedade cumulativa em si e por si. A história cumulativa não é propriedade de determinadas raças ou de determinadas culturas que assim se distinguiriam das outras. Resulta mais da sua *conduta* do que da sua natureza. Exprime uma certa modalidade de existência das culturas, que não é senão a sua *maneira de estar em conjunto*. Neste sentido, podemos dizer que a história cumulativa é a forma característica de história destes superorganismos sociais que os grupos de sociedade constituem, enquanto que a história estacionária - se é que verdadeiramente existe - seria a característica desse gênero de vida inferior que é o das sociedades solitárias. [...]. Por outro lado, consideramos a noção de civilização mundial como uma espécie de conceito limite, ou como uma maneira abreviada de designar um processo complexo. Porque, se a nossa demonstração é válida, não existe nem pode existir uma civilização mundial no sentido absoluto que damos a este termo, uma vez que a civilização implica a coexistência de culturas que oferecem entre si a máxima diversidade e consiste mesmo nessa coexistência. A civilização mundial só poderia ser coligação, à escala mundial, de culturas que preservassem cada uma a sua originalidade.

Em concordância com a linha interpretativa do antropólogo Lévi-Strauss, cujo método é etnográfico, assentimos com a perspectiva na qual compreende que a única lei natural é a dinâmica da diferença e da diversidade, cujas formas manifestam-se através das multiplicidades culturais e humanas variavelmente ao longo dos tempos e dos espaços.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que não podemos negar, como foi evidenciado ao longo de todo o texto dissertativo é que: “para onde quer que nos voltemos, ela está presente, infinitamente presente: do século XVI ao século XVIII, no conjunto das cenas domésticas, econômica, intelectual, pública, conflitual e até lúdica da sociedade, a mulher está presente” (FARGE; DAVIS, 1991, p.09)

Porém, ainda é necessário questionarmos: que tipo de presença foi notada, contada e/ou constituída e em quais tipos de discursos essas manifestações do feminino foram registradas?

Analizando, refletindo sobre e tensionando as representações e discursos a partir dos quais as figuras e personagens femininas foram ilustradas (e ou idealizadas) ao longo da idade moderna e principalmente do século das Luzes, concluímos que houve muitos apagamentos, silenciamentos, usurpações e violações para com as mulheres na sociedade e na literatura francesas do século XVIII pré-Revolução. Em verdade, “a história das mulheres na filosofia é marcada por inúmeros desequilíbrios, dos quais o mais evidente – a sua longa, muito longa ausência – tende a esconder outros”, alerta Maxime Rovere (2019. p. 07).

Desequilíbrios que não contam somente para o cenário das usurpações, mas também apontam para pequenos, mas democráticos avanços quanto a educação/instrução feminina. Se até o século XVI, o saber era um privilégio do clero e da nobreza, a partir do século seguinte passa a ser prioridade da Igreja Católica a alfabetização das mulheres para a catequização das crianças e evangelização social. O que deu início a uma onda de criação de internatos, colégios e conventos, contribuindo para a educação feminina. O século das Luzes, foi um século em que as mulheres tiveram mais liberdade, de certa forma, e em função disso suas ambições alcançaram os mais variados campos e linguagens. Mulheres escritoras, artistas, estilistas, pintoras, artesãs, entre outras.

No entanto, as representações constituídas por um discurso filosófico-literário e literário-científico, predominantemente masculino, produziu representações de inúmeras ordens por consequência de uma representação primeira, uma natureza humana universal e imutável. Uma representação que deu forma e sustentação teórica para inúmeras atrocidades cometidas a incontáveis corpos que não se encaixavam a um modelo paradigmático branco, eurocêntrico, cristão, masculino, cis heterossexual, colonial e imperialista.

Mlle de Scudéry e Mme de Servigné, Mary Astell, Madame du Deffand,

Mamade Dupin, Maria Antonieta, Madame de Pompadur, Madame du Barry, Rose Martin, Olympe de Gouges, Mary Wollstonecraft, Madame du Châtelet, Madame d'Épinay, e inúmeras outras sábias e letradas, foram mulheres marcantes para a história do mundo moderno, sobretudo, para o longo século XVIII. Mulheres com personalidades fortes e distintas que marcaram uma era dominada por um espírito masculino. Essas personagens históricas, resgatadas e contadas a partir de recentes e necessárias pesquisas como *Arqueofeminismo* (MAXIME ROVERE, 2019), *Histórias das mulheres no Ocidente* (DUBY; PERROT, 1991) e *Minha história das mulheres* (PERROT, 2019), são exemplos históricos-factuais da inexistência de uma natureza feminina determinada –cujo determinismo biológico-filosófico serviu de orientação para máximas morais –, ou de uma representação idealizada de “feminilidade”, ou de um conceito vazio e particular de “mulher”. Todas e cada uma delas, foram pessoas com desejos, pensamentos e modos de vida próprios, de certo, característicos de uma época, mas com ambições e projetos indefiníveis por um única formulação teórico-conceitual exposta nos termos e limites característicos à uma “natureza feminina”.

Tais formulações são apenas conceituações teóricas e ideológicas de formas de vidas distintas e heterogêneas que se manifestaram das mais variadas maneiras no período da Ilustração. Donas de casas, esposas, artistas, escritoras, romancistas, mecenas das artes, críticas literárias, filósofas, concubinas, pintoras, prostitutas, lavadeiras, artesãs: mulheres. Mulheres, no plural, com muitas identificações, mas que por razões políticas, foram silenciadas, caluniadas, violadas e limitadas à arranjos conceituais incompletos e, muitas vezes, incompatíveis com as inúmeras atividades produzidas por mãos, mentes e espíritos femininos na França setecentista.

Atividades desconexas a funções sociais ditas “inerentes” à “natureza feminina” nos escritos dos ilustrados e romancistas do período. A literatura francesa do período pré-revolução pregava um modelo de feminilidade a ser almejado e protagonizado pelas mulheres na grande Paris e fora dela. Um modelo feminino que se vestia de acordo com o decoro da honra e dos bons costumes; que falava e comia de acordo com a nova sociabilidade; que cuidava da casa e da família como uma boa mãe e esposa; que não se envolvia em falatórios alheios a não ser para ter a sua decência virtuosa exaltada e que nunca desrespeitava o marido e senhor da família, como uma mulher exemplar deveria ser.

Contudo, existiram mulheres que se negaram a seguir tal modelo de civilidade, a exemplo de grandes nomes, representados pelas corajosas Olympe de Gouges e Mary

Wollstonecraft, ativista em prol da absoluta e inalienável emancipação humana. Seres humanos preocupados com limites infundados de uma sociedade monárquica. Pessoas, guilhotinadas por defenderem um ideal de liberdade. Que tipo de revolução e revolucionários, cujo bandeira levava os lemas de liberdade, fraternidade e igualdade, massacraram pessoas que lutam pelos mesmos ideais que eles? Só aos homens seria permitida a completa emancipação? Mesmo após a Revolução, a estrutura social francesa continuou organizada com base segundo uma natureza humana universal detentora de direitos universais baseada em uma distinção e hierarquização social a partir da dimensão sexo/gênero, relegando às mulheres uma natureza feminina sexualmente determina e oposta, cujos direitos também permaneceram limitados por longos séculos.

Nesse sentido, ficou evidente que os três séculos da primeira modernidade, em especial no século XVIII, para além de transformações das sensibilidades, na qual “os procedimentos de controle social tornam-se mais severos; através das formas educativas, da gestão das almas e dos corpos, [encerrando] o indivíduo numa rede de vigilância cada vez mais compacta” (REVEL, 2009, p. 170), a nova forma de civilidade constituída na modernidade, apesar de canonicamente ser abordada de maneira geral, impôs ao sexo feminino restrições e limites muito mais severos do que aos homens. E assim, as mulheres foram confinadas à vida privada, e como ratifica Nicole Castan (2009, p. 408) “[...] todo o problema com relação à vida doméstica consiste em determinar bem as liberdades e os isolamentos possíveis”. Nesse contexto, a civilidade e sociabilidade imposta às mulheres, principalmente, sob o pretexto de uma moral feminina, deu origem a uma nova forma de “ser mulher” em uma sociedade cortesã que estava muito mais preocupada com hábitos voltados à representação do vestir, do comer, do falar e do agir, do que com o verdadeiro desenvolvimento das faculdades humanas.

A partir dos apontamentos expostos pelo filósofo de Genebra acerca das mulheres em *Júlia ou A nova Heloísa*, foram desenvolvidas investigações, interpretações e uma análise interdisciplinar a fim de responder qual a função social e política das mulheres no *Romance*, bem como resolver alguns outros problemas que se colocam a quem pretenda analisar a figura feminina na Ilustração e em Rousseau. Problemas esses imbricados, principalmente, por questões sociais, morais e políticas que se apresentam como horizontes de interpretações filosóficas das questões sobre a mulher no pensamento de Jean-Jacques Rousseau.

Com base na bibliografia analisada, concluímos que Júlia é a peça fundamental

no projeto pedagógico-político rousseauiano, cujo objetivo está, em primeiro plano, na catarse das paixões e desejos de uma sociedade corrompida, chegando até, em último plano, à elevação moral dos indivíduos – tanto dos personagens do romance, como principalmente dos leitores, que habituados a prazeres imediatos, ao passo que acostumam-se a contemplarem o exercício diário da virtude, passam a desejar assemelharem-se à Júlia e a serem mais virtuosos. Portanto, Júlia e a *nova Heloisa* não se referem apenas um modelo moral que se limita a uma figura feminina virtuosa. **Mas, em última análise, Júlia e a nova Heloisa, tratam de um modelo pedagógico-político que visa uma nova organização política, assim como, na ordem epistemológica, objetiva reconciliar o conflito entre natureza e cultura.**

Contudo, ainda que tenha se esforçado para se desvincular de um racionalismo classicista e iluminista – que, em função do eurocentrismo e etnocentrismo europeu, compreendia o homem (branco europeu) como um ser racionalmente e culturalmente superior a outras identidades coloniais subalternizadas –, Rousseau acaba caindo, de certo modo quanto ao âmbito epistemológico, no universalismo abstrato da filosofia ocidental moderna (que permitiu ao homem/sujeito/colonizador representar a si e seu conhecimento como o único não particularizado pelo tempo e pelo espaço) ao estabelecer as bases de sua filosofia a partir de uma hipótese dedutiva, isto é, a partir de uma noção de natureza humana primitiva e universal.

Na esteira desse esforço crítico, embora tenha se empenhado em tecer críticas à sociedade de corte, o filósofo de Genebra alterna em suas visões sobre as mulheres, ora constituiu suas personagens femininas não muito longe das idealizações de feminilidade da época, ora, em um tom mais libertário, inovando em personagens mais “emancipadas”. Personagens femininas – Sofia, Julia (Heloísa), Clara – apresentadas a partir de uma sufocante e opressiva relação determinista de gênero, a partir da qual suas identidades são todas construídas com base em supostas características inerentes a uma singularidade feminina. Além de pertencerem a uma representação colonial de branquitude: senhoras, burguesas, brancas, europeias e ocidentais.

Um ponto que o romance filosófico deixa de contribuição consiste no ideal de sociabilidade constituído a partir de uma estreita e amigável relação com a Natureza: – esta entendida não apenas como conteúdo da consciência, ou sentimento interior, mas como – mundo natural do qual advém uma força criadora e onipotente. “Que chamais de hospede? Respondeu Júlia. Somos nós que somos seus [hóspedes]. Eles aqui são os patrões e nós

pagamos tributos para sermos suportados algumas vezes” (ROUSSEAU, 1994, p. 414). Nesse trecho é possível perceber que a natureza não é um mundo desconhecido a ser dominado e explorado. De certo, Rousseau compreende o mundo natural a partir de uma dimensão ontológica, o que permitiu-lhe restituir epistemologicamente o estatuto de autonomia e mística que é próprio da Natureza, mas que fora usurpado pelo imperativo colonialista do “ser imperial-conquistador e sujeito” (DUSSEL, 2005; GROSGOUEL 2008), que transformou a natureza em objeto e mercadoria à medida que a comercializaram (KRENAK, 2019). Nesse sentido, a reabilitação de um amor e de uma convivência harmoniosa com a Natureza, uma vez que todos viemos dela e para ela vamos voltar, se aproxima de certos aspectos do Multiculturalismo e Perspectivismo ameríndio de Viveiro de Castro (2011; 2015), Ailton Krenak (2019), Bruce Albert e Davi Kopenawa (2015), perspectivas milenares que, para além de epistemologias, são cosmologias e cosmogonias que compreendem a Natureza como “um grande organismo vivo” do qual todo ser habitante neste mundo é substancialmente dependente. Krenak e Kopenawa, lideranças indígenas, por meio de um “xamanismo profético” alertam sobre “a queda do céu”⁸⁶ fenômeno – científico-meteorológico que já ocorreu em outras eras, mas que desta vez é decorrente do modo de vida ocidental/capitalista⁸⁷ – que culminará não somente na extinção dos povos da Floresta, mas na devastação apocalíptica da Mãe-Terra.

⁸⁶ Viveiro de Castro atesta que “*a queda do céu* é um acontecimento científico incontestável, que levará, suspeito, alguns anos para ser devidamente assimilado pela comunidade antropológica. Mas espero que todos os seus leitores saibam identificar de imediato o acontecimento político e espiritual muito mais amplo, e de muito grave significação, que ele representa. Chegou a hora, em suma; temos a obrigação de levar *absolutamente* a sério o que dizem os índios pela voz de Davi Kopenawa — os índios e todos os demais povos ‘menores’ do planeta, as minorias extranacionais que ainda resistem à total dissolução pelo liquidificador modernizante do Ocidente. Para os brasileiros, como para as outras nacionalidades do Novo Mundo criadas às custas do genocídio americano e da escravidão africana, tal obrigação se impõe com força redobrada. Pois passamos tempo demais com o espírito voltado para nós mesmos, embrutecidos pelos mesmos velhos sonhos de cobiça e conquista e império vindos nas caravelas, com a cabeça cada vez mais “cheia de esquecimento”, imersa em um tenebroso vazio existencial [...]” (VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O recado da mata (Pref.). In: BRUCE, Albert e KOPENAWA, Davi. **A queda do céu**: Palavras de um xamã yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. Prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 15).

⁸⁷ Davi Kopenawa fala sobre a relação entre o fenômeno e o modo de vida dos ‘brancos’: “a floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destruí-la. Se conseguirem, os rios vão desaparecer debaixo da terra, o chão vai se desfazer, as árvores vão murchar e as pedras vão rachar no calor. A terra ressecada ficará vazia e silenciosa. Os espíritos xapiri, que descem das montanhas para brincar na floresta em seus espelhos, fugirão para muito longe. Seus pais, os xamãs, não poderão mais chamá-los e fazê-los dançar para nos proteger. Não serão capazes de espantar as fumaças de epidemia que nos devoram. Não conseguirão mais conter os seres maléficos, que transformarão a floresta num caos. Então morreremos, um atrás do outro, tanto os brancos quanto nós. Todos os xamãs vão acabar morrendo (BRUCE, Albert; KOPENAWA, Davi. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. Prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 06).

Por fim, “deslocar o lugar a partir do qual estes paradigmas são pensados” (GROSFOGUEL, 2008, p.09) é um exercício fundamental e urgente. Em função disso, salientamos a importância de evidenciar os discursos universalizantes que fazem parte da Filosofia, da História e da Literatura ocidental. Discursos que constituíram um ideal de humanidade e de feminilidade (por consequência, também instituíram uma normatividade referente à masculinidade) que invisibilizou, deixando à margem da história, mulheres de carne, osso, alma, sentimentos, sonhos, ambições e projetos. Conceitos universais como “natureza humana”, “homem”, “mulher”, podem, muitas vezes, serem perigosos justamente por suscitarem interpretações generalizadas, ignorando as especificidades e particularidades de cada grupo social, cada povo, cada minoria étnico-racial, religiosa, sexual, entre outras, e assim, dificultar o enfrentamento de problemas reais vividos por essas coletividades e/ou indivíduos. Como lembrou Rosiska Darcy de Oliveira (2012), falar das mulheres, das violências sofridas por elas ao longa da história, lutar pelos direitos e pela emancipação feminina, é um dever humano, político e democrático, pois garantir a igualdade entre homens e mulheres, superando as determinações vazias universalizadas, primando pelas especificidades da vida real, significa romper com práticas políticas insuficientes para responder a demandas urgentes de indivíduos e grupos reais, mantidos nos limites da vida privada e fora dos limites de uma dada humanidade.

Afinal, os discursos que em sua grande maioria usurparam o direito das mulheres de serem quem e o que desejarem, são discursos que não violentam apenas as mulheres, mas são narrativas que limitam a própria manifestação e performance do humano no mundo. Em nenhum lugar, em nenhuma época os seres permanecem os mesmos; suas manifestações, seus modos de existência tendem a modificarem-se, a transformarem-se ao adquirirem novos caracteres. Nesse sentido, compreendemos que não há evolução social, assim como não existe uma natureza humana universal e predeterminada. A razão da inexistência desta, impede a ocorrência daquela. Entendemos que a existência se apresenta na natureza e na cultura a partir de múltiplas manifestações. Nesses termos, “natureza humana”, “gênero” e “sexo”, de acordo com as noções apontadas ao longo da presente investigação, configuram-se como construções normativas de cunho histórico-cultural e político-ideológico.

Ressaltamos um último ponto a fim de refletirmos o seguinte: uma sociedade que se organiza segundo distinções do que é ou não permitido a homens e mulheres, não pode ser classificada apenas por uma organização social cortês e seu modo de produtividade econômica. Há que se levar em consideração mais seriamente as divisões operadas pela

dimensão do sexo e do gênero na organização política e social da era moderna. A sociedade moderna do Antigo Regime, sobremaneira, a sociedade francesa do século das Luzes, foi uma sociedade não apenas burguesa, mercantil e imperialista, mas imprescindivelmente, foi uma sociedade marcada por uma organização com base em distinções e limitações de gênero e sexo. A estrutura social francesa até meados do século XX foi demasiadamente atravessada por uma diferenciação sexual que perpetrou os mais diversos campos sociais e epistemológicos. Paradigmas e opressões, que de fato não foram originados no período, mas, foram solidificados pelas penas de inúmeros pensadores das filosofias das Luzes. Com raízes fortificadas, a opressão de sexo e gênero alastrou-se a partir do novo fundamento científico-filosófico, invadindo outras fronteiras e endossando uma *práxis* da violência em todo o mundo ocidental que, mesmo após longos processos de resistência, luta e subversão de alguns valores, permanece atuando e se reinventando até os dias atuais.

É certo que Rousseau e seus contemporâneos demarcaram algumas dessas fronteiras a fim de especular sobre sociabilidades, direitos e igualdades. Fronteiras envolvidas em um longo processo de demarcação e desterritorialização a partir das epistemologias críticas pós-modernas, que por sua vez, têm destituído fronteiras e limites operados tanto no mundo natural, quanto na cultura humana. Distinções fronteiriças que por longos séculos relegaram a todos os indivíduos não pertencentes a uma categoria de humanidade universalizada, os direitos fundamentais a todo e qualquer ser humano: liberdade, igualdade e dignidade sem distinção de cor, raça, sexualidade, religião, sexo e qualquer outra identificação cultural.

REFERÊNCIAS

ABRIL. Claudia. **Bertha Lutz**: a brasileira que lutou pelos direitos das mulheres na ONU. Abril: Cultura feminista, 2021. Disponível em: <https://claudia.abril.com.br/cultura/bertha-lutz/>. Acesso em 29 dez. 2021.

ALVES, Vital Francisco Celestino. Rousseau e a virtude cívica na república. **Doispontos**, Curitiba, São Carlos, volume 16, número 1, p. 71-84, agosto de 2019. Disponível em: <file:///C:/Users/franc/Downloads/58448-270870-1-PB.pdf>. Acesso em 21 dez. 2021

ARBOUSSE-BASTIDE, Poul. Nota 31. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. Última resposta ao Sr. Bordes. In: **Discurso sobre as ciências e as artes**. Tradução: Lourdes Santo Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978a.

ARTEPENSAMENTO. **A filosofia das luzes e as metamorfoses do espírito libertino**. Bento Prado Júnior. 1996. Disponível em: https://artepensamento.ims.com.br/item/a-filosofia-das-luzes-e-as-metamorfoses-do-espirito-libertino/?_sft_category=percepcao. Acesso em 23 nov. 2021.

Antologia de Escritoras Francesas do Século XVIII. Biografias. Madame du Deffand. Sheila Cristina dos Santos. Marie-Hélène C. Torres. ISBN: 978-85-61482-68-8. Disponível em: chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/viewer.html?pdfurl=https%3A%2F%2Fmnemosineantologiasdotcom.files.wordpress.com%2F2016%2F09%2Fdudeffand_bio-1.pdf&clen=193780&chunk=true. Acesso em 26 nov. 2021.

Antologia de escritoras francesas do século XVIII. Biografias. Mme Dupin. Carmen Verônica de Almeida Ribeiro Nóbrega. Francinaldo de Souza Lima. Marie-Hélène C. Torres. ISBN: 978-85-61482-68-8. Disponível em: chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/viewer.html?pdfurl=https%3A%2F%2Fmnemosineantologiasdotcom.files.wordpress.com%2F2017%2F02%2Fdupin_bio.pdf&clen=378628&chunk=true. Acesso 28 dez. 2021.

BABIUKI, Kamila C.; VIANA LEITE, Rafael de Araújo e. Apresentação. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. A morte de Lucrécia. Tradução e apresentação: Kamila C. Babiuki e Rafael de Araújo e Viana Leite. **Doispontos**, Curitiba, São Carlos, v. 16, n. 1, p. 190-213, ago. 2019. Disponível em: [file:///C:/Users/Francisca/Downloads/58003-270883-1-PB%20\(3\).pdf](file:///C:/Users/Francisca/Downloads/58003-270883-1-PB%20(3).pdf). Acesso em: 20 mar. 2020.

BADINTER, Elisabeth. **Émilie, Émilie**: ambição feminina no Século XVIII. Tradução: Celeste Marcondes. São Paulo: Discurso Editorial, Duna Dueto, Paz e Terra, 2003.

BADINTER, Elisabeth. Prefácio. In: CHÂTELET, Madame Du. **Discurso sobre a felicidade**. Tradução: Marina Appnezeller. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

BADINTER, Elisabeth. Prefácio. In: THOMAS A. L., DIDEROT, D'EPINAY, Madame. **O que é uma Mulher?** um debate. Tradução: Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

BADINTER, Elisabeth. **Um amor conquistado: o mito do amor materno**. Tradução: Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BASTOS, Maria Helena Camara. Da Educação das Meninas por Fénelon (1852). **História da Educação – RHE**, v. 16 n. 36 Jan/abr. 2012 p. 147-188. Disponível em: https://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/8494/2/Introducao_Da_Educacao_das_meninas_por_Fenelon_1852.pdf. Acesso: 16 de jul. 2021.

BORNHEIM, Gerd. Filosofia do romantismo. *In*: GUINSBURG, J. **O Romantismo**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BORTOLETTO, Guilherme Engelman. **LGBTQIA+**: identidade e alteridade na comunidade. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialista em Gestão de Produção Cultural) - Universidade de São Paulo, Escola de Comunicações e Artes (Centro de Estudos Latino-Americanos sobre Cultura e Comunicação), 2019.

BROSIN, Danuska; TOKARSKI Maine Laís. Do gênero à norma: contribuições de Judith Butler para a filosofia política feminista. **Gênero**, Niterói, v.18, n.1, 2017. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/revistagenero/article/view/31278>. Acesso em 27 dez. 2021.

BRUCE, Albert e KOPENAWA, Davi. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. Prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. 1ªed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a revolução francesa**. Tradução: Marcelo G. De Oliveira e Giovanna L. Libralon. Prefácio de João Perira Coutinho. Campinas, SP: Vide Editorial, 2017.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: Feminismo de subversão da identidade**. Tradução: Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia do iluminismo**. Tradução: Álvaro Cabral. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

CASTAN, Nicole. O público e o particular. *In*: AIRÈS, Philippe; CHARTIER. Roger (org.). **História da vida privada: da Renascença ao Século das Luzes**. v. 3. Tradução: Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CERIZARA, Beatriz. **Rousseau: a educação na infância**. São Paulo: Editora Scipione, 1990.

CHÂTELET, François (org.). **História da Filosofia, ideias, doutrinas: o Iluminismo**. Tradução: Guido de Almeida. v. 4. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

CHATELET, Madame Du. **Discurso sobre a felicidade**. Tradução: Marina Appenzeller. Prefácio de Elisabeth Badinter. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

CHARTIER, Roger. *In*: CHARTIER, Roger (org.). **História da vida privada: Da Renascença ao Século das Luzes**. 3. Direção de Philippe Ariès e Georges Duby. Tradução: Hildegard Feist. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

CHAUI, Marilena. Prefácio. *In*: MATOS, Franklin de. **A cadeia secreta: Diderot e o romance filosófico**. São Pulo: Cosac & Naify, 2004.

CHIZZOTTI, Antônio. Pesquisa em ciências humanas e sociais: avanços e desafios. **Revista Portuguesa de Educação**, Braga, Portugal, ano 16, v. 16, n. 2, 2003. Disponível em: http://www.grupodec.net.br/wp-content/uploads/2015/10/Pesquisa_Qualitativa_em_Ciencias_Sociais_e_Humanas_-_Evolucoes_e_Desafios_1_.pdf. Acesso em: 10 jan. 2021.

COLLING, Leandro. **Gênero e sexualidade na atualidade**. Salvador: UFBA, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências; Superintendência de Educação a Distância, 2018.

CONDORCET, Nicolas. Sobre a admissão das mulheres ao direito à cidadania. Tradução: Andrea Maria Melo. *In*: MAXIME ROVERE, (Org). **Arqueofeminismo: mulheres filósofas e filósofos feministas- século XVII-XVIII**. Tradução: Andrea Maria Mello, Camila Lima de Oliveira, Pedro Muniz, Viviana Ribeiro e Yasmim Haddad. 2. ed. São Paulo: N-1 Edições, 2019.

CRAMPE-CASNABET, Michèle. A mulher no pensamento filosófico do século XVIII. *In*: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (direç.). **História das Mulheres no Ocidente: do Renascimento à Idade Moderna**. 3. v. Tradução: Alda Maria Durães, Egito Gonçalves, João Barrote, José S. Ribeiro, Maria Carvalho Torres e Maria Clarinda Moreira. Porto: Edições Afrontamento, 1991.

DALBOSCO, Claudio A. **Condição humana e educação do amor-próprio em Jean-Jacques Rousseau**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

DIDEROT; D'ALEMBERT. **Enciclopédia ou Dicionário razoado das Ciências, das Artes e dos Ofícios: o sistema dos conhecimentos**. 2. v. 1. ed. Tradução: Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza e Luís Fernandes Nascimento. Organização de Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. *In*: LANDER, Edgardo (Org.) **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americana**. Buenos Aires: Clacso, 2005.

ELIAS, Norbert. **A Sociedade de corte: Investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

FAÇANHA, Luciano da Silva. **Poética e Estética em Rousseau: corrupção do gosto, degeneração e mimeses das paixões**. 2010. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Departamento de Filosofia, São Paulo, 2010.

FACCHINI NETO, Eugênio. Code civil francês: gênese e difusão de um modelo. **Revista de Informação Legislativa**, Ano 50 Número 198 abr./jun. 2013. Disponível em:

https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/50/198/ril_v50_n198.pdf/view. Acesso 16 fev. 2022.

FARGE, Arlete; DAVIS, Natalie Zemon. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (direç.). **História das Mulheres no Ocidente**: do Renascimento à Idade Moderna. 3. v. Tradução: Alda Maria Durães, Egito Gonçalves, João Barrote, José S. Ribeiro, Maria Carvalho Torres e Maria Clarinda Moreira. Porto: Edições Afrontamento, 1991.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. Tradução: Coletivo Sycorax. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

FÉNELON. Da Educação das Meninas. In: BASTOS, Maria Helena Camara. Da Educação das Meninas por Fénelon (1852). **História da Educação – RHE**, v. 16 n. 36 Jan/abr. 2012 p. 147-188. Disponível em: https://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/8494/2/Introducao_Da_Educacao_das_meninas_por_Fenelon_1852.pdf. Acesso: 16 de jul. 2021.

FONSECA, João José Saraiva da. **Metodologia Da Pesquisa Científica**. Fortaleza: Uec, 2002.

FRASER, Antonia. **Maria Antonieta**. Rio de Janeiro: Record, 2009.

FREITAS, Jacira de. Imaginação e loucura: Os Diálogos de Rousseau. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v 2, n 21, 2013, p 193-206. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/56561/59617>. Acesso em 28 dez. 2021.

GASPAR, Adília Maia. **A Representação das Mulheres no Discurso dos Filósofos**: Hume, Rousseau, Kant e Condorcet. Rio de Janeiro. Uapê: SEAF, 2009.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de Pesquisa**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2002.

GILBERT, Oliver. **"E eu não sou uma mulher?"** a narrativa de Sojourner Truth. Tradução: Carla Cardoso. Rio de Janeiro: Imã Editorial, 2020.

GOEBEL, Filipe. As ressignificações de Maria Antonieta no século XIX: de bode expiatório a rainha mártir a modelo a ser seguido. In: ENCONTRO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA E PARCERIAS, 2., 2019. **Anais eletrônicos** [...] Rio de Janeiro: ANPUH, 2019. Disponível em: https://www.historiaeparcerias.rj.anpuh.org/resources/anais/11/hep2019/1570497159_ARQUIVO_e7c911d6bbd123e850aff33f1f6d41ea.pdf. Acesso em: 16 jan. 2021.

GOMES, Anderson Soares. Mulheres, Sociedade E Iluminismo: o surgimento de uma Filosofia Protofeminista na Inglaterra do Século XVIII. **Matraga**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 29, jul./dez. 2011. Disponível em: <file:///C:/Users/Francisca/Downloads/26059-82691-1-SM.pdf>. Acesso em: 12 set. 2020.

GOUGES. Olympe de. Os Direitos da Mulher. Tradução: Andrea Maria Melo. In: MAXIME ROVERE, (Org). **Arqueofeminismo**: mulheres filósofas e filósofos feministas-

século XVII-XVIII. Tradução: Andrea Maria Mello, Camila Lima de Oliveira, Pedro Muniz, Viviana Ribeiro e Yasmim Haddad. 2. ed. São Paulo: N-1 Edições, 2019.

GREGGERSEN, Gabriele. **Da Mente do Criador à mente do tradutor**: tradução comentada de *The Mind Of The Maker* de Dorothy L. Sayers. 2014. Tese (Doutorado em estudos da Tradução) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Florianópolis, 2014.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. Tradução: Inês Martins Ferreira. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, 2008. Disponível em: file:///C:/Users/Francisca/Downloads/3428-13115-1-PB.pdf. Acesso em 15 dez. 2020.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Tradução: Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

HUNT, Lynn. Revolução francesa e vida privada. In: PERROT, Michelle (org.). **História da vida privada**: da Revolução à Primeira Guerra. 4. vol. Tradução: Denise Bottmann (partes 1 e 2) e Bernardo Joffily (partes 3 e 4). São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

JAEGGER, Werner. **Paidéia**: a formação do homem grego. Tradução: Artur M. Parreira. Adaptação do texto para edição brasileira: Mônica Stahel M. da Silva. São Paulo: Martins Fontes / Editora Universidade de Brasília, 1986.

KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta o que é o esclarecimento (Aufklärung)**. Tradução de Raimundo Vier. 2. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1985.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LA BARRE, François de. Da igualdade entre os dois sexos, discurso físico e moral, onde vemos a importância de se desfazer dos preconceitos. In: MAXIME ROVERE, (Org). **Arqueofeminismo**: mulheres filósofas e filósofos feministas- século XVII-XVIII. Tradução: Andrea Maria Mello, Camila Lima de Oliveira, Pedro Muniz, Viviana Ribeiro e Yasmim Haddad. 2. ed. São Paulo: N-1 Edições, 2019.

LACLOS, Choderlos de. **As Relações Perigosas**. Tradução: Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1971.

LACLOS, Choderlos de. Da Educação das Mulheres. Tradução: Yasmim Haddad. In: MAXIME ROVERE, (Org). **Arqueofeminismo**: mulheres filósofas e filósofos feministas- século XVII-XVIII. Tradução: Andrea Maria Mello, Camila Lima de Oliveira, Pedro Muniz, Viviana Ribeiro e Yasmim Haddad. 2. ed. São Paulo: N-1 Edições, 2019.

LAQUEUR, Thomas. **Inventando o Sexo**: corpo e gênero dos gregos a Freud. Tradução: Vera Whately. Rio de Janeiro: relume Dumará, 2001.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Raça e História**. Coleção Os Pensadores. Lévi-Strauss. São Paulo: Ed. Victor Civita, 1980.

LINHARES, Temístocles. **Introdução ao mundo do romance**. São Paulo: Quíron; Brasília, INL, 1976.

LUKÁCS, Georg. **A teoria do romance**: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica. Tradução, posfácio e notas: José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000.

MACEDO, Neusa Dias de. **Iniciação à pesquisa bibliográfica**: guia dos estudantes para a fundamentação do trabalho de pesquisa. 2. ed. rev. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

MATOS, Franklin de. **O filósofo e o Comediante**: Ensaio sobre literatura e Filosofia na Ilustração. Prefácio de Bento Prado Júnior. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

MAXIME ROVERE. Apresentação. Tradução: Andrea Maria Melo. LACLOS, Choderlos De. Da Educação das Mulheres. Tradução: Yasmim Haddad. In: MAXIME ROVERE, (Org). **Arqueofeminismo**: mulheres filósofas e filósofos feministas- século XVII-XVIII. Tradução: Andrea Maria Mello, Camila Lima de Oliveira, Pedro Muniz, Viviana Ribeiro e Yasmim Haddad. 2. ed. São Paulo: N-1 Edições, 2019.

MAXIME ROVERE. Apresentação. CONDORCET, Nicolas. Sobre a admissão das mulheres ao direito à cidadania. Tradução: Andrea Maria Melo. In: MAXIME ROVERE, (Org). **Arqueofeminismo**: mulheres filósofas e filósofos feministas- século XVII-XVIII. Tradução: Andrea Maria Mello, Camila Lima de Oliveira, Pedro Muniz, Viviana Ribeiro e Yasmim Haddad. 2. ed. São Paulo: N-1 Edições, 2019.

MAXIME ROVERE. Prefácio. In: MAXIME ROVERE, (Org). **Arqueofeminismo**: mulheres filósofas e filósofos feministas- século XVII-XVIII. Tradução: Andrea Maria Mello, Camila Lima de Oliveira, Pedro Muniz, Viviana Ribeiro e Yasmim Haddad. 2. ed. São Paulo: N-1 Edições, 2019.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Tradução de Marco Oliveira. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, Vol. 32, n.94, 2017a:. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v32n94/0102-6909-rbcsoc-3294022017.pdf>. Acesso em 10 jan. 2021.

MIGNOLO, Walter. Desafios Decoloniais Hoje. Tradução de Marcos de Jesus Oliveira. **Epistemologias Do Sul**, Foz Do Iguaçu/Pr, v1, n1, p. 12-32, 2017b. Disponível em: [file:///C:/Users/Francisca/Downloads/772-Texto%20do%20artigo-2646-1-10-20170508%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Francisca/Downloads/772-Texto%20do%20artigo-2646-1-10-20170508%20(1).pdf). Acesso em 12 jan. 2021.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MORAES, Maria Lygia Quartim de (pref.). Mary Wollstonecraft e o nascimento do feminismo. In: WOLLSTONECRAFT, Mary. **Reivindicação dos direitos da mulher**. 1. ed. Tradução: Ivania Poncinho Motta. Prefácio de Maria Lygia Quartim de Moraes. São Paulo: Boi Tempo, 2016.

MORETTO, Fulvia M. L. Introdução. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Júlia ou A Nova Heloísa**: cartas de dois amantes habitantes de uma cidadezinha ao pé dos Alpes. Tradução: Fulvia M. L. Moretto. São Paulo, Campinas: Hucitec, 1994.

NASCIMENTO; Washington Santos. São Domingos, o grande São Domingos”: repercussões e representações da Revolução Haitiana no Brasil escravista (1791 – 1840). **Dimensões**, Vol. 21, 2008. Disponível em: chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/viewer.html?pdfurl=http%3A%2F%2Fwww.pordentrodafrica.com%2Fwp-content%2Fuploads%2F2015%2F08%2FBatalha-Haiti.pdf&clen=145170&chunk=true. Acesso em 28 dez. 2021

NATIONAL GEOGRAPHIC. **Madame Pompadour, uma mulher de negócios e mecenas das artes**. National Geographic Portugal: história, 2021. Disponível em: <https://nationalgeographic.pt/historia/actualidade/2642-madame-pompadour-uma-mulher-de-negocios-e-mecenas-das-artes>. Acesso em 21 nov. 2021.

NOVAES, Adauto (Org.). **Libertinos Libertários**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

OBSERVATÓRIO DO TERCEIRO SETOR. **Em 57 países, mulheres não podem decidir se querem ter relações sexuais**. Maria Fernanda Garcia, nov. 2021. Disponível: <https://observatorio3setor.org.br/noticias/57-paises-mulheres-nao-podem-decidir-se-querem-ter-relacoes-sexuais/>. Acesso 17 fev. 2022.

OFFEN, Karen. Gênero: uma invenção americana? **ArtCultura**, Uberlândia, v. 13, n. 23, p. 57-64, jul.-dez. 2011. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/artcultura/article/view/15119>. Acesso em 21 de jun. 2020.

OLIVEIRA, Rosiska Darcy de. **As mulheres os direitos humanos e a democracia**. Edição kindle (ebook digital). Brasília: Ministério das Relações Exteriores, Direitos Humanos, 2012.

OLIVEIRA, Wendel Santos. **A literatura libertina francesa do século XVIII**: o sentido político-filosófico em "*Les bijoux indiscrets*". 2015. Monografia (Graduação em História) – Universidade Federal de Sergipe, Departamento de História, São Cristóvão, SG, 2015. ONU. Declaração Universal dos Direitos Humanos. *In*: BRASIL. Senado Federal. Secretaria Especial de Editoração e Publicações Subsecretaria de Edições Técnicas. **Direitos Humanos**: atos internacionais e normas correlatas. Brasília, DF: Senado Federal, 2013.

ONU. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. NAÇÕES UNIDAS (Brasil), 2020. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/91601-declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso: 16 de jul. 2021.

PACHECO, Juliana (org.). **Filósofas**: a presença das mulheres na filosofia. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016.

PAIVA, Wilson Alves de. A questão da mulher em Rousseau e as críticas de Mary Wollstonecraft. **Ethic@**, Florianópolis, Santa Catarina, v. 18, n. 3, p. 357-380. Dez., 2019. Disponível em: [file:///C:/Users/Francisca/Downloads/70715-252275-1-PB%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/Francisca/Downloads/70715-252275-1-PB%20(2).pdf). Acesso em 21 de jun. 2020.

PEREIRA, Jessica Naiara Franco. **Rose Bertin, a modista da rainha Maria Antonieta**. 2014. Monografia - Faculdade de Tecnologia de Americana, Curso de Tecnologia Têxtil, Americana, SP, 2014.

PERROT, Michelle. **As mulheres ou os silêncios da história**. Tradução: Viviane Ribeiro. Bauru, SP: EDUSC, 2005.

PERROT, Michelle (org.). **História da vida privada: da Revolução à Primeira Guerra**. 4. vol. Tradução: Denise Bottmann (partes 1 e 2) e Bernardo Joffily (partes 3 e 4). São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. Tradução: Angela M. S. Côrrea. -2. ed. São Paulo: Contexto, 2019.

PETIT, Cristina Molina. **Dialéctica feminista de la Ilustración**. Valencia: Editora Tirant Humanidades, 2018.

PIMENTA, Pedro Paulo. Uma nova concepção de filosofia. *In*: DIDEROT; D'ALEMBERT. **Enciclopédia ou Dicionário razoado das Ciências, das Artes e dos Ofícios**: o sistema dos conhecimentos. 2. v. 1. ed. Tradução: Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza e Luís Fernandes Nascimento. Organização de Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

PIMENTA, Pedro Paulo. Strauss Lévi-, Rousseau e o fim da filosofia. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP, **Ponto Urbe**, v.15, 2014. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/2428>. Acesso em 03 jan. 2022.

PRADO JUNIOR, Bento. **A retórica de Rousseau e outros ensaios**. Organização e apresentação: Franklin de Matos. Tradução: Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

PRADO JUNIOR, Bento. Romance, moral e política no Século das Luzes: o caso de Rousseau. Revista de Filosofia da USP **Discurso**, v17, 1988 /Doi: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.1988.37930>. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37930>. Acesso 02 jan. 2022.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almeida Edições, 2009

RANUM, Orest. Os refúgios da intimidade. *In*: CHARTIER, Roger (org.). **História da vida privada: Da Renascença ao Século das Luzes**. 3. Direção de Philippe Ariès e Georges Duby. Tradução: Hildegard Feist. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

REBECHI, João Vitor. Ética e Estética no romance *Júlia ou A nova Heloísa* de Jean-Jacques Rousseau. **Kínesis - Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia**, Vol. XII, n° 31, julho 2020, p.245-264 Disponível em:

<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/10625>. Acesso em 18 de jul. 2021.

REBECHI, João Vitor. *Júlia ou a Nova Heloísa: imagens de virtude*. 2021. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Guarulhos, 2021.

REIS, Maria Firmina dos. **Úrsula e outras obras**. Brasília: Edições Câmara, 2018.

REVEL, Jacques. Os usos da civilidade. In: CHARTIER, Roger (org.). **História da vida privada: Da Renascença ao Século das Luzes**. 3. Direção de Philippe Ariès e Georges Duby. Tradução: Hildegard Feist. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

RIBEIRO, Djamila. Linguagem, Gênero e Filosofia: qual o mundo criado para as mulheres? Uma abordagem wittgensteiniana. **Sapere Aude** – Belo Horizonte, v.5 - n.9, p.453-463 – 1º sem. 2014. ISSN: 2177-6342. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/7674>. Acesso em 12 de set. 2020.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. Organização: Djamila Ribeiro. São Paulo: Editora Pólen, 2019. (Coleção Feminismos Plurais).

RIBEIRO, Renato Janine. Prefácio. In: Anônimo do Século XVIII. **Teresa Filósofa**. Tradução: Maria Carlota Carvalho Gomes. Porto Alegre: L&PM Editores, 2011.

ROBERT, Marthe. **Romance das origens, origens do romance**. Tradução: André Telles. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

ROCHA, Gabriel Rodrigues. Filosofia e ética no estoicismo romano de Epicteto. **Theoria - Revista Eletrônica de Filosofia**, v.8, n18, 2015. Disponível em: <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/viewer.html?pdfurl=https%3A%2F%2Fwww.theoria.com.br%2Fedicao18%2F12182015RT.pdf&clen=316236&chunk=true>. Acesso em 04 jan. 2022.

ROUANET, Paulo Sergio. **As Razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. A morte de Lucrécia. Tradução e apresentação: Kamila C. Babiuki e Rafael de Araújo e Viana Leite. **Dois pontos**: Curitiba, São Carlos, volume 16, número 1, p. 190-213, agosto de 2019. Disponível em: [file:///C:/Users/Francisca/Downloads/58003-270883-1-PB%20\(3\).pdf](file:///C:/Users/Francisca/Downloads/58003-270883-1-PB%20(3).pdf). Acesso em 20 de mar. 2020.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **As Confissões**. Volume único. Tradução: Wilson Lousada. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1948.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Carta a D'Alembert sobre os espetáculos**. Tradução: Roberto Leal Ferreira Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Carta sobre a virtude e a felicidade**. Tradução de João Vitor Rebechi. *Perspectivas*. Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFT, v.5, nº1, 2020. Disponível em: file:///C:/Users/franc/Downloads/9528-Texto%20do%20artigo-46007-1-10-20200804.pdf. Acesso em 22 nov. 2021.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre as ciências e as artes**. Tradução: Lourdes Santo Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978a.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Abril Cultural, 1978b.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou Da Educação**. 2. ed. Tradução: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Júlia ou A Nova Heloísa**: Cartas de dois amantes de uma cidadezinha ao pé dos Alpes. Tradução de Fulvia M. L. Moretto. Campinas, SP: Hucitec, 1994.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Prefácio. *In: Júlia ou A Nova Heloísa*: cartas de dois amantes habitantes de uma cidadezinha ao pé dos Alpes. Tradução: Fulvia M. L. Moretto. São Paulo, Campinas: Hucitec, 1994.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Sobre a eloquência, Pronúncia, Comentários lexicais, Sobre as mulheres, Uma casa na rua Saint-Denis, Ensaio sobre os acontecimentos importantes cuja causa secreta foram as mulheres, Conselhos a um cura e Cartas para Sara. **Revista Dialectus**, v8, n15, p. 374-404, ago-dez 2019.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Última resposta ao Sr. Bordes. *In: Discurso sobre as ciências e as artes*. Tradução: Lourdes Santo Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978a.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Textos autobiográficos e outros escritos**. Tradução, introdução e notas: Fulvia M. L. Moretto. São Paulo: UNESP, 2009.

SADE, Marquês de. **Os infortúnios da virtude**. Tradução: Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Iluminuras, 2008.

SANTOS, Carlos Alberto Ávila. A Rainha Maria Antonieta nas pinturas de Mme. Vigée Lebrun. *In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL SOBRE GÊNERO, ARTE E MEMÓRIA*, 1., 2011. **Anais eletrônicos** [...] Pelotas: Ed. da UFPel, 2011. p. 15-22. Disponível em: <https://wp.ufpel.edu.br/artenaescola/files/2017/12/SIGAM-III.pdf>. Acesso em: 16 jan. 2021.

SAROLDI, Nina. **O mal-estar na civilização**: as obrigações do desejo na era da globalização. Civilização brasileira: Rio de Janeiro, 2017.

SONNET, Martine. Uma filha para educar. *In*: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (direç.). **História das Mulheres no Ocidente: do Renascimento à Idade Moderna**. 3. v. Tradução: Alda Maria Durães, Egito Gonçalves, João Barrote, José S. Ribeiro, Maria Carvalho Torres e Maria Clarinda Moreira. Porto: Edições Afrontamento, 1991.

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo seguido de sete ensaios sobre Rousseau**. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

TARCZYLO, Théodore. Da erudição lasciva à história das mentalidades. *In*: ROUSSEAU, G. S.; POTER, Roy. **Submundos do sexo no iluminismo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

THOMAS A. L.; DIDEROT, D'Epinay, Madame. **O que é uma Mulher?** um debate. Tradução: Maria Helena Franco Martins. Prefácio de Elisabeth Badinter. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

TOLEDO, Livia Gonsalves; TEIXEIRA FILHO; Fernando Silva. Apontamentos sobre a construção sócio-histórica de estigmas e estereótipos em relação ao homoerotismo entre mulheres. **Revista de Psicologia da UNESP** v1, n1, p. 39-61. 2011. Disponível em: <file:///C:/Users/franc/Downloads/558-Texto%20do%20artigo-1714-1-10-20170922.pdf>. Acesso em 22 out. 2021.

VIANA LEITE, Rafael. Apresentação. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. Sobre a eloquência, Pronúncia, Comentários lexicais, Sobre as mulheres, Uma casa na rua Saint-Denis, Ensaio sobre os acontecimentos importantes cuja causa secreta foram as mulheres, Conselhos a um cura e Cartas para Sara. **Revista Dialectus**, v8, n15, p. 374-404, ago-dez 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Perspectivismo ameríndio**. São Paulo: Cosac e Naify, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O recado da mata (Pref.). *In*: BRUCE, Albert e KOPENAWA, Davi. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. Prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. 1ªed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

VOLTAIRE. Letrados (Filosofia e Literatura). *In*: DIDEROT; D'ALEMBERT. **Enciclopédia ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios: o sistema dos conhecimentos**. 2.vol. Tradução: Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza e Luís Fernandes Nascimento. Organização de Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

WOLLSTONECRAFT, Mary. **Reivindicação dos direitos da mulher**. 1. ed. Tradução: Ivania Poncinho Motta. Prefácio de Maria Lygia Quartim de Moraes. São Paulo: Boitempo, 2016.

ZECHLINSKI, Beatriz Polidori. **Três autoras francesas e a cultura escrita no século XVII: gênero e sociabilidades**. 2012. Tese (Doutorado em História) – Universidade

Federal do Paraná, Programa de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Curitiba, 2012.