



Recebido em 03/08/2021

Aceito em 13/10/2021

DOI: 10.26512/emtempos.v1i39.39173

## DOSSIÊ

# O corpo como implosão do mundo: ontologia do presente, imaginação literária feminista e fabulações eróticas

The body as implosion of the world:  
ontology of the present, feminist literary imagination  
and erotic fabulation

***Gabriela Simonetti Trevisan***

Doutoranda em História na UNICAMP

[orcid.org/0000-0003-4150-5219](https://orcid.org/0000-0003-4150-5219)

[trevisan.gabriela@gmail.com](mailto:trevisan.gabriela@gmail.com)

***Fábio Gonzaga Gesueli***

Doutorando em História na UNICAMP

[orcid.org/0000-0003-1287-6811](https://orcid.org/0000-0003-1287-6811)

[fabiogesueli@gmail.com](mailto:fabiogesueli@gmail.com)

***Varlei Rodrigo do Couto***

Doutorando em História na UNICAMP

[orcid.org/0000-0001-6892-9404](https://orcid.org/0000-0001-6892-9404)

[varrodrigo@hotmail.com](mailto:varrodrigo@hotmail.com)

**RESUMO:** O presente artigo tem como objetivo pensar o corpo como espaço de resistência a partir das formulações fornecidas por Michel Foucault em relação ao que ele denomina como uma “ontologia do presente”. A crítica genealógica realizada pelo autor abre caminhos para pensarmos em novas formas de subjetividade, estabelecendo movimentos de transgressão em relação às práticas normativas da sociedade ocidental e ao seu imaginário e racionalidade cristãos. Nesse sentido, a crítica feminista encontra-se com o pensamento de Foucault para problematizar a captura dos corpos e do erotismo, especialmente no campo da imaginação literária. Assim, buscamos analisar a escrita de algumas autoras brasileiras, com o objetivo de entender como elas promoveram e promovem desestabilizações das categorias estigmatizadoras sobre a corporeidade, possibilitando práticas de liberdade e outros modos de subjetivação que produzem novos imaginários sociais.

**PALAVRAS-CHAVE:** Corpo. Autoras feministas. Erotismo.

**ABSTRACT:** This article aims to think the body as a space of resistance based on the formulations provided by Michel Foucault in relation to what he calls an “ontology of the present”. The genealogical criticism carried out by the author opens ways for us to think about new forms of subjectivity, establishing movements of transgression in relation to the normative practices of Western society and its Christian imaginary and rationality. In this sense, feminist criticism meets Foucault's thought to problematize the capture of bodies and

eroticism, especially in the field of literary imagination. Thus, we seek to analyze the writing of some female Brazilian writers, in order to understand how they promoted and promote destabilization of the stigmatizing categories on corporeity, enabling practices of freedom and other modes of subjectivation that produce new social imaginaries.

**KEYWORDS:** Body. Feminist writers. Erotism.

## **Crítica do presente, genealogia e corpo**

Michel Foucault, em uma entrevista realizada em 1981 (2018), resume o objetivo de seu trabalho histórico e filosófico como uma *ontologia do presente*. Podemos dizer que a preocupação nevrálgica de sua análise é: o que nos tornamos e o que foi feito de nós? A partir dessas perguntas, o projeto crítico do filósofo – a saber, aquele de uma “anarqueologia” que busca dismantelar a força que prestamos aos regimes de verdade – em relação às significações de nosso presente traçam uma via que destitui a primazia de uma filosofia do sujeito. Nas palavras de Foucault, “esforcei-me por sair da filosofia do sujeito por meio de uma genealogia que estuda a constituição do sujeito através da história” (FOUCAULT, 1993, p. 205).

O processo de uma constituição do sujeito por meio da história possibilita, segundo Margareth Rago, uma “*história-problema*, sob inspiração dos fundadores dos *Annales*” (2020, p. 15, grifo no original), ou seja, uma narrativa histórica que não objetive a construção de uma teleologia, mas sim a constituição e identificação de determinados problemas em tramas históricas específicas, em um movimento analítico que denuncie as hostilidades impostas aos sujeitos por formas de agir, sentir e pensar.

A história, nesse sentido – operada pelo crivo da genealogia –, almeja pensar sobre nós hoje a partir de uma busca daquilo que “se passou na dispersão que lhe é própria” (FOUCAULT, 2017, p. 63). Na origem daquilo que somos, ou daquilo que achamos ser, não reside uma substância originária, de forma que não existe uma verdade inerente ao ser, mas sim os acontecimentos referentes aos acidentes históricos e aos processos de vilania. Aquilo que encontramos no começo histórico das coisas não é uma identidade que preserva, de forma imanente, uma origem. O que está na origem das coisas é a luta, a discórdia e os processos de luta entre os regimes de verdade.

Assim, pensar em “problematizações” e em “genealogia” é dar forma a categorias de pensamento que estabeleçam relações com nossa condição contemporânea. Não se almeja um resgate milenar de um passado perdido. O objetivo dessa análise é destacar como as “coisas” foram pensadas e construídas a partir de certos padrões de conduta específicos, referentes às normatividades e regulamentações dos discursos que se apresentam por uma dimensão que deseja instituir regimes de verdade a partir de um caráter de imutabilidade. Partindo desse discurso crítico – e a “genealogia” é inerentemente crítica –, estabelecemos formas para nos constituirmos em outras subjetividades, já que não há nada natural. O exercício crítico em relação àquilo que nós somos abre caminho para a criação de práticas de liberdade e novas estéticas da existência. Não nos esqueçamos que, para Foucault, o importante era poder transformar-se a si mesmo e aos outros:

Se devemos nos situar em relação à questão da identidade, deve ser enquanto somos seres únicos. Mas as relações que devemos manter com nós mesmos não são relações de identidade; elas devem ser, antes, relações de diferenciação, de

criação, de inovação; É muito fastidioso ser sempre o mesmo (FOUCAULT, 2014a, p. 255).

Dado isso, mostra-se a importância da pesquisa genealógica para o presente, vide que fazer genealogia é interrogar-se sobre uma questão contemporânea. O genealogista é aquele que, a partir de problemas presentes em seu tempo, irá recusar a pesquisa da origem para desvelar que, atrás de seu suposto aparecimento meta-histórico, existe algo totalmente singular e diferente, construído peça por peça em uma incessante luta dos regimes de verdade. A história, assim vista, “ensina também a rir das solenidades da origem” (FOUCAULT, 2017, p. 59).

Ora, a partir da conhecida e famosa afirmação de Foucault de que “lá onde há poder há resistência” (FOUCAULT, 2020a, p. 104), sabemos que as relações de poder passam a ser vistas pelo filósofo a partir de uma dimensão produtiva. Todavia, não devemos compreender tal produtividade em níveis morais, como uma boa produção ou má produção.

O poder é produtivo na medida em que formata e regula comportamentos, formas de conduta, discursos e seus mais variados conteúdos, dentre as mais diversas relações culturais, sociais, econômicas e institucionais. Assim, sendo as relações de poder responsáveis pela constituição de padrões de conduta, compreendemos quando Foucault afirma que o poder pode ser definido como relações (2018, p. 209). Tais relações são estabelecidas entre os indivíduos, dentre as malhas dos micropoderes, tanto na vigilância, no adestramento, na disciplina, como também na regulamentação. O resultado disso, então, é o que ele chama de “condução de condutas”. Em suas palavras, “quando se olha o que é o poder, é o exercício de algo que se pode chamar governo, em sentido bem amplo” (FOUCAULT, 2018, p. 209). Dessa forma, também podemos pensar os poderes e suas operações de governo através de técnicas inventivas, propiciando novos imaginários criativos que contêm uma gama de comportamentos permeados por práticas de liberdade.

Em tonalidade esquemática, poderíamos dizer que as relações de poder são definidas por relações estratégicas, específicas e condizentes com suas tramas históricas, e isso tem o nome de condução de condutas, de forma que tal movimento configura-se como um exercício de governo, de governar os outros e governar a si mesmo. Em *Subjetividade e verdade*, assim diz Foucault: “o ponto de contato do modo como os indivíduos são manipulados e conhecidos por outros encontra-se ligado ao modo como se conduzem e se conhecem a si próprios. *Pode chamar-se a isto o governo*” (1993, p. 207, grifo nosso).

Conduzir a si mesmo, governar a si mesmo, nesse sentido, resultaria em um processo de produção de verdade que é referente à verdade que se imagina ter de si mesmo. Assim, se a subjetividade dos sujeitos passa a ser engendrada pelas hostilidades dos micropoderes e dos regimes de verdade, compreende-se que os sujeitos são governados na medida em que a força de verdade dos discursos exteriores corrompe as percepções acerca de si mesmo, de forma que os operadores desses discursos sejam os próprios sujeitos. Esse movimento de proferir verdades em relação a si mesmo faz parte daquilo que ele chama de “dispositivo da sexualidade” (2020a). Na história do Ocidente, fomos levados constantemente a produzir um discurso sobre a sexualidade, de forma

que não devêssemos falar apenas do sexo, mas antes, de *nosso próprio sexo*. Mais do que isso, as discursividades sobre o sexo e a sexualidade ocupam lugar central na construção da subjetividade ocidental. Em *Do governo dos vivos*, no final da última aula do curso, assim diz Foucault:

Somos obrigados a falar de nós mesmos para dizer a verdade de nós mesmos. Nessa obrigação de falar de si, vocês veem a posição eminente que o discurso adquire. Pôr a si mesmo em discurso é, de fato, uma das grandes linhas de força da organização das relações entre subjetividade e verdade no Ocidente cristão. Subjetividade e verdade não se comunicarão mais tanto, primordialmente, em todo caso não se comunicarão mais tão só no acesso do sujeito à verdade. Será necessária essa flexão do sujeito no sentido de sua própria verdade por intermédio da perpétua discursivização de si mesmo (FOUCAULT, 2014b, p. 282).

Dessa forma, Foucault anuncia o destino de sua operação genealógica sobre as formas de governo das condutas. Ele argumenta que a pastoral cristã é um “modelo arcaico” (FOUCAULT, 2008, p. 146) para as formas de governamentalidades modernas, uma forma embrionária de produção de dispositivos orientados para a condução de condutas de homens e mulheres. Assim, podemos falar de uma racionalidade cristã que, durante a história do Ocidente, foi responsável pelo governo das condutas dos indivíduos, sujeitando-os em um imaginário cristão de cunho misógino, patriarcal<sup>1</sup> e binário.

A herança do pecado original, resultado da trama edênica e operacionalizada na teologia de Tertuliano e Agostinho – como mostra a investigação de Foucault em *As confissões da carne* (2020b) –, resultam em um pastorado cristão que almeja o controle das condutas e, conseqüentemente, dos corpos e das almas dos sujeitos, sujeitando-os em suas práticas cotidianas. Essa estrutura de subjetivação cristã, relacionada pelo filósofo à noção de “carne”, irá engessar as experiências sociais, culturais e econômicas em uma dimensão de obediência ininterrupta e de mortificação da própria vontade, ações que o sujeito deverá realizar por si mesmo e nessa relação consigo, a partir do movimento de veridicção em relação a verdades que dizem respeito ao que se é.

É nessa estrutura relacional entre subjetividade e verdade que a sexualidade se torna “objeto de um jogo sempre complexo de recusa e aceitação, de valorização e desvalorização” (FOUCAULT, 2019, p. 14). Determinada por obrigações institucionalizadas desde o período cristão primitivo, primeiramente nas comunidades monásticas e, posteriormente, em outros círculos da sociedade, a sexualidade, no Ocidente, ocupou a posição de um “discurso obrigatório do sujeito sobre si mesmo” (FOUCAULT, 2019, p. 15). O sujeito ocidental foi levado constantemente a confessar sua verdade, de forma que as dimensões desses discursos evidenciassem a

---

<sup>1</sup>Vale reforçar que o conceito gera discussões entre teóricas feministas sobre seu uso muitas vezes ahistórico. Aqui, buscamos nos apropriar da ideia de patriarcado por conta de o entendermos como um sistema histórico com singularidades de acordo com os diferentes marcos temporais e atravessado por relações de poder-saber nas quais predominou a dominação masculina sobre o feminino. Ver: LERNER, Gerda. *A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens*. São Paulo: Cultrix, 2019; JABLONKA, Ivan. *Homens justos: do patriarcado às novas masculinidades*. São Paulo: Todavia, 2021.

irredutibilidade de suas subjetividades, confirmando sua condição como um *sujeito de desejo* que deve se purificar em vias de um estatuto salvífico. Nas palavras de Foucault:

Discurso de confissão sobre uma parte indissociável de nós mesmos: é em torno disso que devemos compreender o problema das relações entre “subjetividade e verdade” a propósito do sexo. Em suma, está em causa estudar, nas sociedades que nos dizem respeito e às quais estamos ligados por laços de parentesco (...) de que maneira o sujeito foi chamado a manifestar-se e a reconhecer a si mesmo, em seu próprio discurso, como sendo em verdade sujeito de desejo (FOUCAULT, 2019, p. 15, grifo no original)

A partir dessa problemática geral, a saber, o problema em nossa contemporaneidade de um “dispositivo da sexualidade” que determina a conduta dos corpos, com base na emergência de um imaginário cristão, objetivamos pensar em possibilidades de experiências subjetivas que recusem os padrões de normatividade sexual e possibilitem práticas de liberdade. Para Tiajaru Dal Pozzo Pez, essas possibilidades de liberdade estão presentes nas “heterotopias sexuais, nas quais é possível tornar-se, por um tempo pelo menos, um outro de si ou jogar uma outra prática sexual” (2019, p. 99). Assim, se o imaginário cristão captura o erótico e passa a *libidinizar* as problemáticas referentes à sexualidade, o imaginário de liberdade e transgressão presente nas literaturas feministas nos apresenta possibilidades de implosão de uma ética heteronormativa, racista, misógina e binária. Almeja-se, assim, um mundo de práticas de liberdade que propiciem relações mais filóginas<sup>2</sup>.

Nessa direção, Margaret McLaren afirma que Foucault elabora “o corpo como o *locus* de resistência” (2016, p. 152), uma vez que, para ele, a subjetividade é corporificada, sem a separação entre “razão” ou “alma” e “corpo”, como consolidado durante muito tempo na tradição filosófica ocidental<sup>3</sup>. Para a pensadora feminista, especialmente para as mulheres, “o que, além de corpos, pode resistir?” (2016, p. 152). Afinal, são nossos corpos que vão às manifestações, boicotam, sentem prazer e desobedecem. São nossos corpos que tecem relações intersubjetivas e compõem espaços outros de subjetivação.

Também é nesse sentido que McLaren lança mão do conceito foucaultiano de “práticas de si”, as quais ela define, a partir do próprio filósofo, como “práticas éticas que demandam o trabalho de si sobre si mesmo” (2016, p. 208). Essas transformações de si também se ligariam à transformação social, uma vez que podem criar outros modos de relação intersubjetiva. Sendo o corpo e a subjetividade interconectados em todos e em cada um, recriar éticamente o corpo individual esbarraria na mudança do imaginário

<sup>2</sup> Margareth Rago, em *Feminizar é preciso, ou por uma cultura filógina* (2021), nos apresenta o conceito de “filoginia” e seu potencial ético e político para o estabelecimento de novas práticas de liberdade e estéticas da existência por um viés feminista. O termo filoginia denota um mundo de acolhimento e amor para com as mulheres, contrapondo-se à expressão “misoginia” e implodindo com o imaginário violento das expressões patriarcais.

<sup>3</sup> Ressaltamos que outras teóricas feministas possuem leituras diversas, como Judith Butler, que tece críticas ao conceito de corpo em Foucault. Como afirma Sara Salih, “As discussões de Butler sobre Kristeva, Foucault e Wittig se concentram nas descrições que eles fazem do corpo: enquanto Kristeva e, às vezes, Foucault, supõem que há um corpo antes do discurso, Butler segue Wittig (...) ao afirmar que a morfologia, isto é, a forma do corpo, é o produto de um esquema heterossexual que efetivamente dá contornos àquele corpo” (SALIH, 2012, p. 87).



social sobre a corporeidade, constituindo uma atividade política e coletiva. Nas palavras da autora,

A invenção, criatividade, transformação e inovação que Foucault defende referem-se aos esforços individual e coletivo. De fato, dada sua concepção do sujeito como corporificado e constituído na e através de práticas sociais, é difícil ver como a transformação de si poderia ser separada da transformação social e política (MCLAREN, 2016, p. 2010).

Em um movimento de *erotização* de nossas práticas, procurando estabelecer uma realidade a partir de novos ângulos, profanando as clássicas noções acerca de nosso sexo e de nosso corpo e revelando situações nas quais o movimento crítico desestabiliza as supostas imutabilidades da verdade, podemos perceber as arbitrariedades das construções históricas acerca de nossas subjetividades. Assim, propomos implodir a fixidez das relações de saber-poder propagadas pelo “dispositivo da sexualidade” e abrir caminhos para a corporeidade múltipla, criativa e política.

### **Literatura feminista como transgressão do corpo**

O governo dos corpos que se constitui desde a formação dos Estados Nacionais a partir de uma espécie de laicização do poder pastoral cristão encontra na medicina um de seus principais desdobramentos, como nos mostra Foucault (2008, p. 263). Assim, os corpos passam a ser medidos, classificados e estigmatizados como parte constitutiva do governo dos indivíduos, assujeitamento atravessado pela normatização do comportamento sexual. Passa a se inscrever na biologia, na economia e na filologia a superioridade do homem branco e heterossexual, relegando aos outros grupos sociais os espaços da inferiorização e da marginalização. A essas práticas de captura do corpo e do sexo na modernidade, Foucault denomina “dispositivo da sexualidade”, como comentamos (FOUCAULT, 2020a). Segundo o filósofo, ao contrário de uma “hipótese repressiva” sobre o sexo, o que se conforma a partir dos séculos XVIII e XIX, no Ocidente, é uma *produção* de corpos dóceis e perversões sexuais.

Uma das principais estratégias do dispositivo da sexualidade passaria, então, pela chamada “histerização do corpo da mulher”, explicada por Foucault como a saturação dos corpos femininos pela sexualidade, sua leitura como patológico pelas práticas médicas e sua associação ao espaço familiar. Assim, constrói-se a imagem da “Mãe” e seu extremo oposto, a “mulher nervosa” (FOUCAULT, 2020a, p. 113). Contudo, se o filósofo aponta que o corpo se torna central nas práticas discursivas que instituem a sujeição, também o aponta como lócus de resistência, como enfatiza McLaren (2016).

Em “O corpo utópico”, por exemplo, Foucault defende que “o corpo humano é o ator principal de todas as utopias” (2013, p. 12). Portanto, se as subjetividades são corporificadas, o corpo se torna “ponto zero” para a criatividade, para a construção de outras realidades, outros afetos e outras relações interpessoais: “meu corpo está, de fato, sempre em outro lugar, ligado a todos os outros lugares do mundo e, na verdade, está em outro lugar que não o mundo” (FOUCAULT, 2013, p. 14). Como escreve o filósofo, máscaras, maquiagens e tatuagens seriam alguns desses instrumentos de recriação do corpo pelo corpo, mas também as imagens poéticas das terras de gigantes, as expressões

artísticas da dança e a expansão da corporeidade pelos “drogados” e “possuídos”. A imaginação, portanto, possibilitaria a transgressão do corpo.

Se a imaginação é produtora – e não só reflexo – de formas de existência, os espaços imaginativos das mulheres poderiam ser pensados como potências de transformação do imaginário social? Afinal, se os corpos femininos foram atravessados pela “histerização”, sua corporeidade não deixou de ser “utópica”. Tratando especificamente das mulheres escritoras e artistas, Norma Telles argumenta que elas “possuíram uma visão única e pessoal, tiveram a habilidade de construir mundos alternativos, realistas ou fantásticos. Sugeriram ideias, retrataram paisagens, introduziram movimentos multidirecionais” (TELLES, 2008, p. 121).

Fundamentada no pensamento de Gaston Bachelard<sup>4</sup> e aproximando-se de Foucault, Telles aponta que a escrita literária é um espaço primordial de *criação* que torna inteligível o sensível, fazendo falar o corpo. Dessa forma, ela afirma que “o instrumento de devaneio é a mão, e o corpo em sua função sensível” (TELLES, 2012, p. 41), ou seja, corpo e imaginação se constituem mutuamente, trazendo densidade histórica e espaços de liberdade ao ato de escrever. A criação poética é atravessada pela corporeidade, isto é, pelo ser, pela vida. Assim, retomando as escritoras, Telles conclui que “obras escritas por mulheres podem ser uma provocação aos padrões estabelecidos” (2012, p. 57), já que podem conformar uma crítica da cultura patriarcal e trazer à tona outras experiências corporais.

Poderíamos dar inúmeros exemplos de literatas que usaram do espaço da criação para criticar, ironizar, atacar e desconstruir as imagens aprisionadoras sobre seus corpos. Aqui, ficaremos apenas com o recorte brasileiro. Nesse sentido, as pioneiras se encontram no século XIX, quando a imprensa ganha força, abrindo espaços para a autoria feminina e até mesmo feminista. Essas mulheres autoras se debatiam diante da medicalização das cidades, das ideias de embranquecimento racial, da constituição da identidade nacional do país e, claro, da consolidação da “ideologia da domesticidade”. Como precursoras, abriram portas para uma literatura posterior que se preocupou em imaginar os corpos de outros modos, como veremos adiante.

Délia, por exemplo, pseudônimo de Maria Benedita Câmara Bormann, foi uma gaúcha nascida em 1853 e que faleceu jovem, aos 41 anos, não sem antes deixar irados uma série de críticos literários homens, como Araripe Júnior, que pensava suas obras como advindas de uma “artista nervosa”, em “histeria tropical” (TELLES, 2012, p. 366). Os seus romances, frequentemente intitulados com os nomes femininos de suas protagonistas, davam centralidade aos embates subjetivos de mulheres deslocadas diante de uma sociedade hipócrita e profundamente misógina.

Em *Lésbia* (1890), a protagonista Arabela abandona um casamento infeliz, frustra-se com o amor e, estudando Epiteto e outros estóicos da Grécia Antiga, elabora sua sensação de não pertencimento àquela sociedade em forma de escrita literária, usando o pseudônimo que dá título ao livro. “Apaixonada pelo imaginário”, *Lésbia* afirma ser a escrita um espaço de “criar para outrem o destino que me quadraria”

---

<sup>4</sup>Gaston Bachelard (1884-1962) foi um filósofo francês fenomenologista que se debruçou sobre os temas do imaginário e da poética.

(BORMANN, 1998, p. 53), inscrevendo a prática da personagem em uma espécie de recriação de si. Apresentando os desafios da protagonista ao longo do enredo, especialmente ao decidir atuar como escritora, o narrador lança mão da ironia para denunciar a desigualdade de gênero, como no trecho abaixo:

Não só o espírito brasileiro se acha muito eivado de preconceitos, como também a maioria dos homens não vê com bons olhos essa emancipação da mulher pelo estudo e pela independência de opiniões.

Em parte, têm razão esses leões sem garras; se todas as mulheres se conflagrassem, elevando-se pela instrução, movidas pela ambição, copiando-lhes os defeitos e os móveis, passariam eles um mau quarto de hora (BORMANN, 1998, p. 87).

O primeiro parágrafo, profundamente crítico em relação à inferiorização das mulheres, ganha um tom satírico no segundo parágrafo, ao categorizar os homens como “leões sem garras”, isto é, como aparentemente detentores de poder, mas, no fim, quase inofensivos. Afinal, como continua o narrador, se as mulheres se instruísem e rompessem o imaginário patriarcal sobre seus corpos, os homens teriam sua autoridade questionada.

Pensamentos similares são encontrados nos escritos de Júlia Lopes de Almeida, carioca que viveu entre 1862 e 1934 e publicou cerca de quarenta obras, dos mais diversos gêneros literários. Em *Eles e elas*, de 1910, a autora reúne ensaios que intercalam narradores masculinos e femininos, tratando da temática do casamento, usando também do tom irônico para denunciar o cerceamento das vidas femininas pela moral cristã e pelos preceitos científicos. No texto “Já desanimei”, por exemplo, a narradora afirma que “em consciência, não há homens nem mulheres: há seres com iguais direitos naturais, mesmas fraquezas e iguais responsabilidades”. Contudo, os homens jamais admitiriam essa igualdade, afinal, “eles teceram a sociedade com malhas de dois tamanhos – grandes para eles, para que os seus pecados e faltas saiam e entrem sem deixar sinais; e extremamente miudinhas para nós.” (ALMEIDA, 2015, p. 124).

Semelhante reflexão faz a narradora do texto “Há de ter muita graça”, da mesma obra. Após reclamar da atitude do marido de ir ao teatro e abandoná-la em casa, ela argumenta que “uma só alma em dois corpos é uma metáfora inventada pelo diabo em hora de ironia” (ALMEIDA, 2015, p. 102). Assim, o casamento, sacramento cristão que livraria as mulheres da culpa de Eva (GEBARA, 2000) e que se ressignifica na modernidade como seu destino natural, supostamente evitando a histeria e o desvio sexual, é pensado no ensaio de Júlia como criação do diabo, invenção destinada ao aprisionamento feminino.

Já em “O rosto triangular”, ainda em *Eles e elas*, Júlia Lopes de Almeida cria um narrador masculino, seguidor ferrenho dos tratados de frenologia. Assim, ele passa o ensaio associando as características físicas do rosto de sua esposa aos piores comportamentos sociais, baseado em um conjunto de explicações científicas que possuía em mãos. Ao chegar em sua própria descrição, contudo, o narrador deliberadamente ludibria a si mesmo, associando-se aos traços que garantiriam sua essência de “coragem, energia, vontade” (ALMEIDA, 2015, p. 47). Nessa direção, como pontua Virginia Woolf, no clássico *Um teto todo seu*, de 1929, as mulheres foram, ao longo da história, vistas como espelhos “dotados do mágico e delicioso poder de refletir a figura do homem com o



dobro de seu tamanho natural”. (WOOLF, 1999, p. 45). Assim, o texto de Almeida abre-se para um importante questionamento, na época: poderia a ciência ser objetiva em uma cultura patriarcal?

Bastante prestigiada em sua época, essa escritora circulava na alta intelectualidade carioca e foi até mesmo cogitada para ocupar uma das cadeiras destinadas aos fundadores da Academia Brasileiras de Letras, intenção que foi deixada de lado pela decisão dos outros autores de manter o espaço exclusivamente masculino (SHARPE, 1999; FANINI, 2016). Isso não impediu que se tornasse cronista nos principais jornais nacionais e tivesse suas obras traduzidas, bem como atuasse como conferencista dentro e fora do Brasil. Feminista, Almeida também engajou-se ao lado de sufragistas como Bertha Lutz, defendendo o divórcio, a educação feminina e o voto universal (TREVISAN, 2021).

Outro importante nome na literatura feminista do período é Chrysanthème, pseudônimo de Maria Cecília Bandeira de Melo Vasconcelos. Filha da também escritora Carmem Dolores, Chrysanthème nasceu em 1869, no Rio de Janeiro, e desde a escolha de sua assinatura já se posiciona como uma crítica da cultura patriarcal. O pseudônimo é inspirado no romance *Madame Chrysanthème* (1887), de Pierre Loti, sucesso editorial que contava sobre o casamento entre um oficial inglês e uma gueixa abnegada. Contudo, Vasconcelos estava longe de uma “moça bem comportada”: escreveu obras polêmicas e até consideradas promotoras do “ódio aos homens” (REZENDE, 2019, p. 157).

Também utilizando de um humor ácido, Chrysanthème publica *Enervadas*, em 1922, obra em que a protagonista Lúcia narra as aventuras de sua vida no casamento e, depois, em um relacionamento extraconjugal. Diagnosticada como “enervada” por um médico, a personagem acredita ser apenas uma mulher com “ânsia de gozar a vida”, assim como todas as suas amigas (VASCONCELOS, 2019, p. 8). Ironicamente, ela questiona se seriam, então, todas enervadas, desestabilizando as fronteiras entre a categorização da histeria feminina e o deslocamento das mulheres diante dos lugares sociais rígidos que supostamente deveriam ocupar.

A partir dessas três autoras, pequenas amostras dentre o montante de escritoras brasileiras do período, encontramos a escrita e o corpo em diálogo, elaborados por elas como espaços de crítica e criação. São mulheres brancas, da elite intelectual do período, é verdade, mas que usaram de seus espaços de inserção social para desestabilizar pressupostos morais sobre as corporeidades femininas. É sobre o corpo que elas tratam, subvertendo a associação das mulheres à natureza e ao irracional. Ao mobilizar afetos, elas buscavam construir um imaginário mais libertário.

É nesse sentido que suas obras podem ser pensadas como poética feminista. Segundo Lúcia Helena Vianna, trata-se de toda discursividade produzida por sujeitos femininos que manifestem de algum modo uma consciência feminista, abrindo-se para “a possibilidade de construir um conhecimento sobre si mesmas e sobre os outros, conhecimento de sua subjetividade, voltada esta para o compromisso estabelecido com a linguagem em relação ao papel afirmativo do gênero feminino em suas intervenções no mundo público” (VIANNA, 2003, n.p.). Trata-se de poética engajada, crítica, política, a qual rompe amarras e propõe uma abertura ao múltiplo e ao diferente.

Ao trazerem os corpos femininos para o centro de suas criações literárias, Délia, Almeida e Chrysanthème romperam a ordem discursiva médica e cristã sobre os corpos das mulheres, consolidando um imaginário subversivo. Como pontua Tania Navarro Swain, “a posse do controle do imaginário é, pois, uma peça essencial do dispositivo do poder” (1993, n.p.). Assim, se o dispositivo da sexualidade capturou os corpos femininos, foi porque produziu uma série de imagens acerca das mulheres, associando-as à inferioridade biológica e ao instinto materno, fantasias com efeitos sobre o real até a atualidade. Todavia, como também esboçado por Foucault, a imaginação e os corpos são espaços de utopia, isto é, de subjetivação e de transformação dos modos de vida.

A criação literária de mulheres feministas entre os séculos XIX e XX, na jovem república brasileira que flertava cotidianamente com o eugenismo misógeno e racista, reverbera os conflitos entre práticas discursivas que têm no corpo o seu cerne. A genealogia dessas práticas de condução da conduta dos indivíduos – passando pelo poder pastoral cristão e, depois, pela governamentalidade e pela ciência moderna – nos apresentam descontinuidades, mas também continuidades perversas que fundamentam políticas de exclusão em nossos dias. Assim, não só o passado como o presente se materializam em locais de disputa, e, como afirma Foucault, o presente, diferentemente do passado, carrega a potencialidade da transformação. Em suas palavras, “(...) o alto valor do presente é indissociável da obstinação de imaginar, imaginá-lo de modo diferente do que ele é, e transformá-lo não o destruindo, mas captando-o no que ele é” (FOUCAULT, 1994, p. 570. Tradução nossa).

E, se tratamos do corpo como espaço de imaginação, esbarramos na dimensão erótica. Não tratamos apenas do sexo em si ou da carne - localizada no pecado original a partir da noção agostiniana de libido ou biologizada pelas categorias heteronormativas modernas -, mas da experimentação criativa do prazer, tema do qual Foucault se aproximou e o qual se liga à exploração do imaginário enquanto transgressão efetiva do real. Para ele, “fazer amor é sentir o corpo refluir sobre si, é existir, enfim, fora de toda utopia, com toda densidade, entre as mãos do outro. (...) no amor o corpo está *aquí*” (2013, p. 16, grifo no original). Assim, erotismo, prazer e corpo se entrelaçam e potencializam a vida, não no porvir, mas *agora*, e sobre isso nos debruçaremos adiante, também a partir da literatura de autoria feminina.

### **Corpo, prazer e erotismo**

Pensar o corpo como superfície de inscrição dos acontecimentos, como nos convida Foucault (2011, p. 22), significa, antes de tudo, entendê-lo como um conceito historicamente construído, que assumiu significações distintas ao longo do tempo. Os acontecimentos históricos são impressos nos corpos, que assumem diferentes matizes ao serem atravessados por discursos e saberes. Quando a história cruza o corpo, ele se torna muito mais do que um emaranhado de carnes, órgãos e sangue. Na articulação entre a história e o corpo, no momento exato em que as relações de poder o atravessam, ele se transfigura em luta. Torna-se potência e resistência, “lugar de dissociação do eu, volume em perpétua pulverização” (FOUCAULT, 2011, p. 22).

No decorrer da história, diversos foram os signos que procuraram dar inteligibilidade aos corpos, por meio da enunciação de discursos que criaram sobre eles um estatuto significante, dotando-os de um sentido (COURTINE, 2013, p. 49). É sobre o signo do prazer, em sua estreita ligação com o erótico, que aqui nos propomos a pensar o corpo como materialidade a partir da qual a vida se potencializa criativamente.

É por meio do corpo que a vida se pulveriza e se multiplica em fragmentos de agora que ganham contornos em meio aos múltiplos afetos alegres que sustentam o existir. É no corpo que Eros se instala e espalha sua energia pulsante permitindo experiências de prazer múltiplas. A imaginação erótica é o que possibilita ao corpo transgredir, resistir e reexistir; tornar-se outro. É por meio dela e de suas fabulações que o corpo dobra as linhas dos micropoderes que o transpassa, zombando das normas e códigos morais.

É na literatura que encontramos maneiras singulares de imaginar corpos dissidentes aos paradigmas hegemônicos de sexo e prazer, no sentido de que a imaginação literária faz emergir outras corporeidades eróticas, turvando imaginários que por séculos enquadraram os corpos nos limites de determinados regimes de verdade. Para Eliane Robert Moraes,

expressão, por excelência, de uma energia que circula desde o começo dos tempos, pulsando na história, o erotismo literário manifesta uma permanente tensão entre o verbo e a carne, oscilando invariavelmente entre o conflito e a reconciliação. É no vaivém entre os dois pólos que se engendram as formas da retórica sexual, definindo as diversas possibilidades de representação do Eros (MORAES, 2013, p. 139).

Como abordamos acima, a literatura de autoria feminina e feminista do século XIX e começo do século XX foi pioneira em transgredir o imaginário sobre os corpos. Das obras dessas muitas autoras, abriram-se espaços criativos para as mulheres que ousaram com a escrita aproximar-se do erótico. Na segunda metade do século XX, proliferaram-se autoras brasileiras nas livrarias de todo o país, ocupando um espaço antes dominado pela escrita masculina. Nessa disputa do imaginário, também encontramos a disputa dos modos de perceber, sentir e elaborar a corporeidade. Um grande exemplo talvez seja Hilda Hilst.

Um pequeno conto dessa escritora, presente em *Cartas para um sedutor*, de 1991, é bastante sugestivo para refletirmos sobre a força do erotismo na transgressão dos corpos que, ao se apropriarem do prazer como fruição de vida, tencionam, por exemplo, o imaginário cristão e os papéis binários de gênero na contemporaneidade. Nesta direção, esse conto interessa-nos no sentido de que, nele, a libido sexual das personagens se dá em decorrência das múltiplas fantasias eróticas de que lançam mão.

O narrador, que é estudante e tem dezoito anos, conta suas experiências eróticas com Antônia, bordadeira de vinte e nove anos, portuguesa, “esguia, suave, boca delicada”. Toda quinta-feira, dia em que a bordadeira ia até sua casa “refazer os bordados das roupas de cama de mamãe, lençóis da Ilha da Madeira...”, saía às pressas do cursinho às quatro da tarde, já que Antônia deixava sua casa às cinco. “Estava apaixonado” (HILST, 2014, p. 164).

No início do conto, encontramos um adolescente aflorado em desejo, mas contido pelos códigos morais que cercam a sexualidade. Decidido, permite o transbordar de seus sentimentos e se declara, apostando na força do amor romântico: “não sei se você vai se aborrecer, mas eu te amo”. Estritamente formal, a resposta chega como um mar gelado: “Sua mãe só vai voltar às 6, pediu-me que a esperasse... Sua voz era gélida” (HILST, 2014, p. 164). Ele, então, pede desculpas, imaginando ter botado tudo a perder, quando, subindo as escadas em direção ao quarto, volta o olhar para contemplá-la uma última vez. Eros toma a cena e o mar, antes gelado, torna-se dionisíaco:

Antônia estava sentada de pernas abertas, a saia azul-turquesa enrolada na cintura. (...) fui descendo lentamente as escadas e abrindo a braguilha. Sentei-me nas suas coxas, eu igualzinho a uma tesoura aberta, mas antes de penetrá-la, esporrei. Sorriu mostrando os dentes pequeninos e fez com que eu me ajoelhasse diante dela. A coisa estava ali. Não havia calcinhas. Cobriu-nos com um dos magníficos lençóis de mamãe. Ela sentada. Eu ajoelhado. Antes de começar a chupá-la fiz o sinal da cruz, pedindo a Deus para ser aprovado naquela minha primeira prova. Fui. Gozou muitas vezes, e no gozo repetia ai Jesus, ai Jesus. *Éramos decididamente católicos* (HILST, 2014, p. 164-165. Grifo nosso).

Dois corpos convulsionados de prazer. Fabulações eróticas construídas por uma série de signos sexuais, onde tudo parece ser regido por Eros: pernas e braguilha abertas, ausência de calcinha e de penetração; gozo. Interessante perceber como a imaginação de Hilda Hilst opera um deslocamento no conceito de erotismo, que aqui não se fixa apenas ao âmbito do desejo sexual. O erótico é uma dimensão que incita e provoca o riso, justamente porque instabiliza todo um imaginário cristão que demonizou o prazer e desqualificou a força do corpo, entendido como materialidade pecaminosa, carne putrefata pelo desejo.

Michel Foucault acontecimentalizou a emergência desse imaginário analisando as condições de possibilidade que permitiram ao cristianismo primitivo construir toda uma materialidade corporal estreitamente ligada ao pecado e à queda. O homem, segundo o pensamento cristão, “é alguém que, desde o seu nascimento, pecou” (FOUCAULT, 2014b, p. 98).

Se Tertuliano foi quem inventou e elaborou a ideia de pecado original, foi com Agostinho que o mundo ocidental assistiu a emergência do que Foucault conceituou como a “libidinização do sexo” (FOUCAULT, 2020b). Como consequência da insubordinação de Eva, Adão e as gerações posteriores sofrem com essa força involuntária que Agostinho classificou como libido. Portanto, o cristianismo operou um deslocamento no conceito de corpo que passou a ser entendido como lócus do pecado, morada dos desejos mais perigosos, já que é na carne, que deve ser constantemente vigiada, que o prazer aflora.

Trata-se, então, de negar o corpo e mortificar a vida, já que o verdadeiro prazer habita um tempo futuro. De acordo com tal lógica, o presente deve ser o tempo do não uso dos prazeres e dos desejos sexuais; o presente, no pensamento cristão, é o tempo da anulação de si e da negação da vida. Hilda Hilst embaralha esse pensamento ao trazer o Deus do cristianismo para dentro do espaço imponderável de Eros. Em sua escrita, Jesus é a verbalização do gozo de corpos decididamente católicos que menos do que

negarem o prazer, alimentam a libido, isto é, o desejo carnal-sexual por meio de fantasias eróticas na qual Deus é combustível para o tesão e para o gozo.

Se, no cristianismo, “quem quiser ter a fé, nunca deve estar seguro do que é” (FOUCAULT, 2014b, p. 117), na escrita de Hilda Hilst parece ser justamente a fé (“antes de começar a chupá-la fiz o sinal da cruz, pedindo a Deus para ser aprovado naquela minha primeira prova” [HILST, 2014, p. 164-165]) que reafirma a certeza de ser quem se é, vivenciando o erotismo como aquilo que vitamina o corpo e reafirma sua força:

Um dia, por artes do demo como diria o bispo, mamãe chegou às 5 e meia. E ali estávamos os dois, embaixo de um dos magníficos lençóis, Antônia de pernas abertas e eu de pau duro ainda, o linguão de fora. Foi horrível. Desmaios, vômitos, convulsões de mamãe. Até hoje (passaram-se anos) só consigo o prazer ajoelhado diante da xiriba, fazendo o sinal da cruz e pedindo à parceira que repita várias vezes ai Jesus, ai Jesus. (HILST, 2014, p. 164-165)

Uma das representações mais consolidadas e que há séculos domina o imaginário ocidental, a imagem do diabo, sofre, na imaginação de Hilda Hilst, uma inversão. Se somos produtos de uma tradição que pintou o diabo em tons de cinza, com cores negativas, isto é, ferrenho opositor de Deus e do bem (FLUSSER, 2008, p. 20), no conto analisado, o “demo” é retirado desse lugar obscuro, já que opera em conjunto com Eros, para dar movimento ao cenário erótico vivido pelos personagens. É interessante perceber como a autora implode aquela que, segundo Le Goff e Schmitt (2017, p. 358), foi uma das criações mais interessantes e originais do cristianismo, que é o diabo.

Mas “quanto mais se é cristão, mais estragos o diabo causa” (FOUCAULT, 2014b, p. 115). Por isso, deve-se colocar a carne em vigilância constante e operar mesmo uma via-crucis do corpo, desconfiando incessantemente de seus movimentos mais singelos e vontades mais suspeitas.

Quando Foucault fez a genealogia da racionalidade cristã, voltando ao pensamento dos padres no cristianismo primitivo, problematizou o quanto o presente é um tempo rugoso, afinal, nossa atualidade ainda não é marcada por uma forte influência do pastor, ou melhor dizendo, do padre? Mas o filósofo também argumenta que podemos ser outros. Quando retorna à Antiguidade Clássica e analisa os usos dos prazeres praticados pelos gregos, bem como suas artes da existência, evidencia que outros modos de vida são possíveis, como o regime dos *aphrodisia*, por exemplo.

Esse regime consistia em uma experiência marcada por atos, gestos e contatos que proporcionavam uma “certa forma de prazer” que não estava voltada para a forma que tomavam, mas sim para a atividade que manifestavam. Na vivência grega, não se tratava de negar o corpo e o prazer ou de definir normas ou códigos morais que ditassem o permitido e o não permitido. Foucault mostrou que, para os gregos antigos, a questão moral consistia em saber qual a melhor maneira de enfrentar a força do prazer, como dominá-la para que não se perca a temperança (FOUCAULT, 2010).

Entre a temperança grega e a mortificação cristã, o ocidente aprendeu a desconfiar do prazer, renegar o corpo e aprisionar o erótico. A escrita de Hilda Hilst é uma boa saída para apostarmos no erotismo como uma porta que abre para outros caminhos possíveis de resistência e de modos de vida.



Quando prestamos atenção em seu humor sarcástico, deparamo-nos com uma mulher que soube bem utilizar da imaginação literária para implodir um imaginário conservador e machista constituinte da cultura brasileira, apropriando-se criativamente dos caminhos abertos por suas precursoras. Sua crítica cultural nos convida a enfrentar o presente apostando no erótico como produtor de subjetividades criativas. Ela nos lembra, assim como Bataille (2013), que erotismo é transgressão, que para além do sexual, é uma força que faz os corpos dançarem e se esquivarem aos códigos normativos de conduta engessados em relações binárias de sexo-gênero.

Hilda Hilst suscita a pensar na importância da imaginação, a fim de apostar na “erótica social” como uma outra experiência do presente, aquela que evoca o erotismo dos corpos das matas, dos terreiros das senzalas ou das zonas de prostituição; corpos que mesmo diante de toda necropolítica souberam resistir e driblar a morte, na correnteza temporal da história brasileira. Afinal, como escreveu Michel Maffesoli:

A erótica social evoca uma outra temporalidade: a do *Kairos*, isto é, da oportunidade, da aventura, sucessão de instantes centrados na intensividade do momento, a jubilação do efêmero, a alegria de viver e de gozar do que se apresenta *aqui e agora*. Ressurgência, sempre e de novo, atual, o eterno *carpe diem*. Mas um tal hedonismo popular que constitui a atmosfera do momento evoca uma outra concepção do tempo: o *presenteísmo* (MAFFESOLI, 2014, p. 19, grifo no original).

### Referências:

- ALMEIDA, Júlia Lopes de. *Eles e elas*. João Pessoa: Editora da UFPB, [1910] 2015.
- BATAILLE, Georges. *O erotismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- BORMANN, Maria Benedita Camara [Délia]. *Lésbia*. Florianópolis: Editora Mulheres, [1890] 1998.
- COURTINE, Jean-Jacques. *Decifrar o corpo*. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.
- DAL POZZO PEZ, Tiajaru. A ontologia histórico-crítica de Michel Foucault como delineamento de uma filosofia da diferença. In: BUTTURI JUNIOR, Atilio (et. al). *Foucault & as práticas de liberdade II: topologias políticas e heterotopologias*. Campinas: Pontes Editores, 2019.
- FANINI, Michele Asmar. Júlia Lopes de Almeida em cena. In: \_\_\_\_\_. *A (in)visibilidade de um legado: seleta de textos dramaturgicos inéditos de Júlia Lopes de Almeida*. São Paulo: Intermeios/Fapesp, 2016, p. 17-62.
- FLUSSER, Vilém. *A história do diabo*. São Paulo: Annablume, 2008.
- FOUCAULT, Michel. Verdade e subjectividade (Howison Lectures). *Revista de Comunicação e linguagem*. Lisboa, nº 19, p. 203-223, 1993.
- \_\_\_\_\_. Qu'est-ce que les Lumières?. In: \_\_\_\_\_. *Dits et Écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994, p. 562-578.
- \_\_\_\_\_. *Segurança, território, população*: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

- \_\_\_\_\_. *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2011.
- \_\_\_\_\_. *O corpo utópico, as heterotopias*. São Paulo: n-1, 2012.
- \_\_\_\_\_. Michel Foucault, uma entrevista: Sexo, Poder e a Política da Identidade. In: \_\_\_\_\_, *Ditos e escritos IX: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a, p. 251-263.
- \_\_\_\_\_. *Do governo dos vivos*. Rio de Janeiro: WMF Martins Fontes, 2014b.
- \_\_\_\_\_. *Malfazer, dizer verdadeiro: função da confissão em juízo: Curso em Louvain, 1981*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.
- \_\_\_\_\_. *Subjetividade e verdade: curso no Collège de France (1980-1981)*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019.
- \_\_\_\_\_. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2020a.
- \_\_\_\_\_. *História da Sexualidade IV: as confissões da carne*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2020b.
- GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio: uma genealogia feminista do mal*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- HILST, Hilda. *Pornô Chic*. São Paulo: Globo, 2014.
- LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). *Dicionário analítico do ocidente medieval I*. São Paulo: Editora da Unesp, 2017.
- MAFFESOLI, Michel. *Homo eroticus: comunhões emocionais*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- McLAREN, Margareth. *Foucault, feminismo e subjetividade*. São Paulo: Intermeios, 2016.
- MORAES, Eliane Robert. *Trágicos, amantes, perversos*. São Paulo: Iluminuras, 2013.
- RAGO, Margareth. *As marcas da pantera: percursos de uma historiadora*. São Paulo: Intermeios, 2020.
- REZENDE, Beatriz. As malcomportadas moças dos anos 1920. In: VASCONCELOS, Maria Cecília Bandeira de Melo [Chrysanthème]. *Enervadas*. São Paulo: Carambaia, [1922] 2019.
- SALIH, Sara. *Judith Butler e a teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- SHARPE, Peggy. O caminho crítico d'A viúva Simões. In: ALMEIDA, Júlia Lopes de. *A viúva Simões*. Florianópolis: Editora Mulheres, 1999, p. 9-26.
- SWAIN, Tania Navarro. Você disse imaginário?. In: *História no plural*. Brasília: UNB, 1993. Disponível em: <http://www.tanianavarroswain.com.br/chapitres/bresil/vc%20disse%20imaginario.htm>. Acesso em 08 jun. 2021.

TELLES, Norma. Fios comuns. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*. Brasília, n. 32, p. 113-125, 2008. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/estudos/article/view/9571>. Acesso em 07 jun. 2021.

\_\_\_\_\_. *Encantações: escritoras e imaginação literária no Brasil, século XIX*. São Paulo: Intermeios, 2012.

TREVISAN, Gabriela Simonetti. *A escrita feminista de Júlia Lopes de Almeida*. São Paulo: Intermeios, 2021.

VASCONCELOS, Maria Cecília Bandeira de Melo [Chrysanthème]. *Enervadas*. São Paulo: Carambaia, [1922] 2019.

VIANNA, Lúcia Helena. Poética feminista – poética da memória. *Labrys: estudos feministas*. n.4, 2003. Disponível em: <http://www.labrys.net.br/labrys4/textos/lucia1.htm>. Acesso em: 22 out. 2018.

WOOLF, Virginia. *Um teto todo seu*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, [1929] 1999.