



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS JURÍDICAS - MESTRADO

**DIREITO DAS MULHERES: um enfoque sobre Nísia Floresta
e a política da tradução cultural**

Alana Lima de Oliveira

João Pessoa-PB
2015

ALANA LIMA DE OLIVEIRA

**DIREITO DAS MULHERES: um enfoque sobre Nísia Floresta
e a política da tradução cultural**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas do Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba, como requisito para obtenção do título de Mestre em Direito.

Orientador:

Prof. Dr. Eduardo Ramalho Rabenhorst

Área de Concentração:

Direitos Humanos

Linha de Pesquisa:

Gênero e Direitos Humanos

**João Pessoa-PB
2015**

O48d Oliveira, Alana Lima de.

Direito das mulheres: um enfoque sobre Nísia Floresta e a política da tradução cultural / Alana Lima de Oliveira.- João Pessoa, 2015.

93f.

Orientador: Eduardo Ramalho Rabenhorst
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCJ

1. Floresta, Nísia, 1810-1885 – crítica e interpretação.
2. Direitos humanos. 3. Gênero e direitos humanos.
4. Direitos das mulheres – história. 5. Feminismo. 6. Tradução cultural.

UFPB/BC

CDU: 342.7(043)

ALANA LIMA DE OLIVEIRA

**DIREITO DAS MULHERES: um enfoque sobre Nísia Floresta
e a política da tradução cultural**

João Pessoa, 14 de maio de 2015

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Eduardo Ramalho Rabenhorst
Orientador - UFPB

Prof. Dr. Adriano Azevedo Gomes de León
Membro Interno - UFPB

Prof. Dr. Antonio de Pádua Dias da Silva
Membro Externo - UEPB

Para Esther, que mesmo sem saber foi a maior
incentivadora deste trabalho.

AGRADECIMENTOS

A Deus, que me abençoou desde a época da seleção do mestrado, me dando a graça de conquistar uma vaga no Programa de Pós Graduação em Ciências Jurídicas da UFPB, me acompanhando durante todo o curso, sobretudo, na reta final, me livrando de noites e dias de desespero e não me deixando desistir tampouco fugir à luta.

À minha mãe, Leocádia, exemplo de mulher em todos os sentidos, que sempre me ensinou a viver a vida de forma leve, doce e feliz, e que, embora visse com um pouco de resistência a minha escolha pela carreira acadêmica, tudo fez para que eu conseguisse dar o primeiro passo, me apoiando em todos os momentos, principalmente, nos últimos dois meses.

Ao meu pai, Lindberg, minha primeira inspiração no mundo das letras e das leis, que sempre me incentivou a buscar o conhecimento, contrariando toda a lógica patriarcal, machista e sexista que ainda teima em imperar nos tempos de hoje. Um homem que se mostrou forte e de muita fé, quando lhe sobreveio a doença no ano de 2013, me encorajando a seguir nos estudos por mais que fossem pesados os dias, e acreditando sempre que sairíamos vitoriosos nas nossas lutas.

Ao meu marido, Marx, companheiro de vida (pessoal e profissional), que cuidou tão bem da nossa filha, da nossa casa e das nossas causas quando estive ausente, me dando o suporte necessário para que eu conseguisse vencer todas as etapas do curso, se tornando ao mesmo tempo o primeiro leitor e revisor desse texto, e, ainda, confiando em mim no momento que mais precisei.

À minha sogra, Rosinete, pelo apoio de sempre, mormente, por todos os dias que ficou com Esther para que eu pudesse estudar.

Às minhas secretárias, Neves e Carla, que tomaram conta da minha casa e da minha filha quando estive fora por ocasião do mestrado, bem como, nos dias que passei trancada no quarto dedicada à pesquisa.

À minha secretária, Patrícia, que cuidou da forma mais generosa e atenciosa do Martins Oliveira Advogados, durante todo esse tempo, conduzindo os trabalhos do escritório com competência e assiduidade.

Ao meu companheiro de viagem, Wagner Filgueira, por toda assistência prestada nas idas e vindas ao CCJ.

À minha mais nova amiga, Laís Brasil, por sempre acreditar que eu venceria, e, mais ainda, pelo cuidado com Esther.

Ao meu orientador que soube guiar esta pesquisa com muita lucidez, me desafiando muitas vezes, e me dizendo algumas verdades que não queria ouvir, mas, sendo sempre franco, me fazendo ir além das minhas limitações (talvez, por acreditar que eu chegaria lá), me confiando seus livros, me colocando em contato com saberes

diversos daqueles ensinados nos bancos da faculdade e da vida profissional, e no mais, cuidando da pesquisa comigo, sobretudo, nessa reta final.

Ao professor Luciano Nascimento, que funcionou como um verdadeiro divisor de águas quando da Banca de Qualificação, me apresentando novos textos, me tirando de conflitos teóricos, e despertando em mim o desejo de sempre continuar.

Ao professor Adriano de León, por todos os ensinamentos partilhados dentro e fora de sala de aula, principalmente, na fase de Qualificação, que soube compreender meus dilemas acadêmicos, apontando a saída para me desvencilhar deles, e me inspirando sempre para a pesquisa em gênero.

Aos demais professores do PPGCJ que, de alguma forma, foram fonte de conhecimento e entusiasmo.

Aos colegas de turma, em especial, a Camilla Pitanga e Charles Trigueiro, pela cumplicidade nas atividades acadêmicas e parceria de sucesso nos congressos e eventos científicos, e o que é melhor, pela amizade sincera que ultrapassará os muros da UFPB e ficará para vida.

Às minhas melhores amigas, Juliana Pinto e Juliana Diniz, que mesmo de longe sempre estiveram torcendo por mim, me dando forças nos momentos mais difíceis.

Enfim, a todos os meus amigos e familiares, que de forma direta ou indireta, contribuíram para a realização desse projeto.

Num tempo em que as sinhás nacionais, segundo o velho ditado português, só deveriam sair de casa três vezes: a batizar, a casar e a enterrar – e se afundavam, de cabeção e chinelos, na intimidade do serralho das mucamas, a engordar e a fazer rendas, neste tempo -, Nísia Floresta era feminista.

(Gilberto Freyre)

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo analisar o texto elaborado por Nísia Floresta em 1832, intitulado ***Direitos das Mulheres e Injustiça dos Homens*** em resultado à tradução do livro ***Vindications of the Rights Of Woman*** de Mary Woolstonecraft, como meio de promoção e reivindicação do direito das mulheres no Brasil. Para fundamentar a pesquisa, foi utilizado como referencial teórico os estudos da tradução cultural, bem como, as atuais pesquisas em direito comparado, buscando traçar uma aproximação entre a história do direito das mulheres, a tradução cultural levada a efeito por Nísia Floresta e a ideia de que o direito circula enquanto cultura e prática social, por meio de uma metodologia dedutiva bibliográfica. Partindo do pressuposto de que a atividade de tradução é envolvida por um processo dinâmico, em constante movimento, capaz de mobilizar saberes, incompatível, portanto, com a ideia fixa, estável e universal da tradução literal, a qual foi pregada durante muitos anos pela teoria tradicional da tradução, foi possível concluir que a tradução cultural operada por Nísia Floresta ao texto fundante do feminismo no Brasil, embora não se trate de um texto jurídico e sim literário, contribui decisivamente para a afirmação histórica dos direitos humanos das mulheres, assim como representa um efeito daquilo que se pode chamar de viagem cultural do direito.

Palavras-chave: História do direito das mulheres. Feminismo. Tradução Cultural. Direitos Humanos.

ABSTRACT

This work's goal is to analyze Nísia Floresta's 1832 text *Direitos das Mulheres e Injustiça dos Homens*, product of her translation of *Vindications of the Rights Of Woman*, by Mary Woolstonecraft, as a way of promoting and claiming women rights in Brazil. To substantiate our research, we used cultural translation studies as theoretical referential, as well as current research on comparative law, aiming to draw a parallel between women rights history, Nísia Floresta's cultural translation, and the idea that the law circulates as both cultural and social practices, using a bibliographic deductive methodology. Assuming that the translation practice is a dynamic process of constant movement that mobilizes knowledge, and is, therefore, incompatible with the fixed, stable, and universal idea of the literal translation(which was defended by the traditional theory for many years), we've reached the conclusion that the cultural translation accomplished by Nísia Floresta in the text that founded feminism in Brazil, despite being a literary and non-legal one, contributed decisively to the historical statement of women's human rights, and represents what we can call law's cultural voyage.

Key words: Women rights history. Feminism. Cultural Tradition. Human rights.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
1.1	APRESENTAÇÃO DO OBJETO DE ESTUDO: ENCONTROS E DESENCONTROS TEÓRICOS	13
1.2	PROCEDIMENTOS DE INVESTIGAÇÃO: DA JUSTIFICATIVA PESSOAL À RELEVÂNCIA CIENTÍFICA DO TRABALHO.....	14
1.3	SEQUÊNCIA TEXTUAL: DISPOSIÇÃO DOS CAPÍTULOS.....	16
2	A MULHER QUE HABITAVA EM NÍSIA FLORESTA	18
2.1	A ESTREIA DE NÍSIA FLORESTA NO CENÁRIO NACIONAL.....	18
2.2	NÍSIA FLORESTA E SUAS LUTAS EM FAVOR DO SUJEITO OPRIMIDO.....	24
2.3	CONTRIBUIÇÕES NISIANAS PARA O FEMINISMO E O DIREITO DAS MULHERES.....	35
3	NÍSIA FLORESTA EM DIREITOS DAS MULHERES E INJUSTIÇA DOS HOMENS: POLÍTICA DE TRADUÇÃO DO FEMINISMO	37
3.1	A PRESENÇA DA MULHER NA TRADUÇÃO E O PIONEIRISMO DE NÍSIA FLORESTA NA PRÁTICA DE TRADUÇÃO CULTURAL.....	37
3.2	A PRÁTICA DE TRADUÇÃO CULTURAL COMO ATO POLÍTICO E DISCURSIVO.....	41
3.3	O PROJETO DE TRADUÇÃO CULTURAL LEVADO A EFEITO POR NÍSIA FLORESTA.....	47
3.4	A CONTROVÉRSIA SOBRE A ÉTICA NA TRADUÇÃO NISIANA.....	55
3.5	REFLEXÕES ACERCA DA PRÁTICA SUBVERSIVA DE NÍSIA FLORESTA À LUZ DA TRADUÇÃO FEMINISTA CONTEMPORÂNEA	58
4	O DIREITO SOB A ÓTICA DA TRADUÇÃO: DIÁLOGOS POSSÍVEIS ENTRE CULTURAS E FONTES NÃO FORMAIS DO DIREITO	62
4.1	COMPARAÇÃO E TRADUÇÃO NO DIREITO.....	62
4.2	O MÉTODO DE TRADUÇÃO CULTURAL COMO PROCEDIMENTO EPISTEMOLÓGICO NA PROMOÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS.....	69
4.3	NÍSIA FLORESTA E A VIAGEM CULTURAL DO DIREITO.....	79

5	CONCLUSÃO.....	83
	REFERÊNCIAS.....	86
	ANEXO A.....	90
	ANEXO B.....	91
	ANEXO C.....	92
	ANEXO D.....	93

1 INTRODUÇÃO

1.1 APRESENTAÇÃO DO OBJETO DE ESTUDO: ENCONTROS E DESENCONTROS TEÓRICOS

A ideia do presente estudo nasceu depois de alguns encontros e desencontros teóricos com o prof. dr. Eduardo Ramalho Rabenhorst que figura nesse trabalho como meu orientador.

Ao me filiar à linha de pesquisa de gênero e direitos humanos, do programa de pós graduação em ciências jurídicas da Universidade Federal da Paraíba, minha proposta inaugural era estudar gênero enquanto categoria aberta, voltada à performance dos sujeitos LGBT, e não exatamente relacionada à categoria mulher, o feminismo, e demais assuntos correlatos. Tratava-se, pois, do pré projeto de pesquisa.

Quando eu e Eduardo iniciamos os diálogos sobre essa temática, eis que surgiram os primeiros desencontros da pesquisa. Ele era um feminista declarado e eu era uma pesquisadora dos direitos da população LGBT, em nível de formação. Se por um lado, havia uma zona de contato que nos unia, por outro, havia um grande abismo que nos distanciava.

Citando Umberto Eco na obra ***Como se faz uma tese em ciências humanas***, Eduardo me advertiu que em um trabalho de dissertação de mestrado ou tese de doutorado, nem o orientador pode ser refém do orientando, nem o orientando pode ser refém do orientador, já que se trata de um trabalho coletivo, ou seja, nem eu poderia sobreviver sozinha no meu propósito teórico nem tampouco ele, era necessário encontrar uma via de interesses comuns em que ambos tivessem firmes no mesmo desejo de investigação.

E até acharmos essa via, demorou um tempo. Tempo suficiente para eu amadurecer nas leituras que embasavam as temáticas postas em análise, inclusive, a de meu afeto inicial. Naquele momento, a recomendação de Eduardo foi apenas uma: “qualquer que seja a sua escolha, você deverá sentir prazer”. De fato, foi o que senti quando fiz as primeiras leituras sobre Nísia Floresta.

No encontro que tive com meu orientador, logo após o tempo concedido para a escolha do objeto de estudo, anunciei que Nísia Floresta e seu trabalho de

tradução cultural realizado em 1832 era o caminho da pesquisa. O caminho por mim anunciado logo virou a referida via de interesses que é imprescindível à pesquisa, e as primeiras orientações vieram em forma de breves comentários sobre quem foi essa brasileira, natural do Rio Grande do Norte, e ainda, pouco difundida no Brasil.

1.2 PROCEDIMENTOS DE INVESTIGAÇÃO: DA JUSTIFICATIVA PESSOAL À RELEVÂNCIA CIENTÍFICA DO TRABALHO

Pois bem. Escolhido o assunto a ser investigado, tomei conhecimento de que ninguém tanto em nível de dissertação quanto de tese, no âmbito do programa, tinha pesquisado sobre o feminismo de Nísia, o que para mim constituiu uma justificativa relevante para prosseguir na pesquisa.

Pus-me, então, a buscar trabalhos que versassem sobre Nísia Floresta, e constatei que a maior parte deles eram provenientes de outras áreas de conhecimento, tais como, a literatura e a história, ante às experiências da autora como educadora e escritora mundo afora. A bibliografia existente no direito sobre o assunto, porém, era escassa, podendo-se dizer que era quase inexistente. Confesso que naquela hora, entrei em desespero, pois, pensei que a pesquisa podia se tornar inviável.

Ocorre que o contato com outros campos do saber me transportou a lugares até antes desconhecidos, os quais acabaram formando a base epistemológica da pesquisa, e conferindo, outrossim, um aspecto multidisciplinar ao trabalho, o que foi levado a cabo por meio de um estudo dedutivo bibliográfico, em que se buscou traçar um liame entre direito, tradução e feminismo.

Falar sobre Nísia Floresta a partir do direito foi, sem dúvida, o maior desafio, mas, o interesse pela matéria e, principalmente, a necessidade de fomentar a pesquisa acerca dessa autora, ultrapassou as maiores dificuldades. Quando comecei a pesquisar a vida de Nísia, pensei se tratar apenas da escritora que recebe o título de primeira feminista do Brasil, mas, descobri que em quase todos os feitos de Nísia, havia algo de inédito.

Inicialmente, o meu problema consistiu em saber se o texto elaborado por Nísia Floresta em 1832, intitulado ***Direitos das Mulheres e Injustiça dos Homens*** como resultado à tradução do livro ***Vindications of the Rights Of Woman*** de Mary Woolstonecraft, representava o marco teórico do feminismo no Brasil. Com os

estudos sobre a temática, mormente, a leitura de Constância Lima Duarte, principal pesquisadora da vida e obra de Nísia, foi possível responder a primeira pergunta problema, passando a fazer parte da minha investigação outra problemática, qual seja, se o trabalho empreendido por Nísia podia ser classificado como uma tradução, já que a autora não realizou uma tradução literal, mas, uma tradução “livre”, ou para outros, uma tradução cultural.

Na tentativa de dirimir esse problema, foi utilizado como referencial teórico os estudos da linguagem e da tradução, que afirmam que a língua assim como a prática de tradução são envolvidas por um processo dinâmico, em constante movimento, capaz de mobilizar saberes, incompatível, portanto, com a ideia fixa, estável e universal da tradução literal, a qual foi pregada durante muitos anos pela teoria tradicional da tradução.

Nesse sentido, o processo de tradução está para além da mera assimilação de significados, ou ainda, da simples transmissão de mensagens, o que resulta dizer que a atividade tradutória deixa de ser uma atividade de natureza exclusivamente lingüística ou meta-lingüística, para ser uma atividade discursiva, ou seja, inscrita em um contexto marcado pelas diferenças ideológicas, políticas e culturais.

A tradução cultural operada por Nísia no texto que funda os primeiros ideais de uma consciência feminista no país, despertando a sociedade para a importância da participação feminina na vida pública, e ao mesmo tempo, reivindicando para a mulher a conquista de espaços nunca antes permitidos, aponta para o sentido de que é possível fazer da tradução uma forma de compreender o direito, ou até mesmo, de lutar por ele.

Assim sendo, a tradução cultural constitui um viés, dentre tantos outros, na concepção dos direitos humanos. Partindo do pressuposto de que a atividade de tradução representa um espaço de crescimento, de deliberação democrática, de interação e troca de conhecimentos, foi desenvolvida a proposta de que os direitos humanos devem ser percebidos a partir de um pluralismo real, em busca de um diálogo entre diferentes culturas, na perspectiva de se desvencilhar da universalidade da tradição anglo-saxônica ocidental.

Traçadas as linhas teóricas, o objetivo geral da pesquisa está em analisar o projeto de tradução cultural levado a efeito por Nísia Floresta como caminho de luta e reivindicação dos direitos das mulheres. Antes, porém, de adentrar na análise do texto nisiano propriamente dita, viu-se a necessidade de apresentar ao leitor a

história de vida de Nísia Floresta e seus principais feitos, bem como, o contexto histórico social em que ela viveu, destacando o pensamento dominante da sociedade do século XIX e a condição feminina da época.

Para embasar a proposta teórica de pensar o texto de Nísia Floresta como prática de tradução cultural, objetivou-se fazer uma conexão entre tradução e feminismo, a partir da participação da mulher na escrita, principalmente, na tradução enquanto política feminista, aproveitando para discorrer sobre os aspectos linguísticos e discursivos da prática de tradução cultural.

Por fim, relacionar a prática de tradução cultural com os direitos humanos consistiu também em um dos objetivos da pesquisa, na medida que se propôs apontar um caminho alternativo para a concepção de direitos humanos, fundados no diálogo intercultural, na busca por uma inteligibilidade recíproca entre as culturas, sem cair no equívoco da dicotomia de cultura dominante e cultura dominada, e sim, por meio da aprendizagem mútua, que contempla a um só tempo as semelhanças e diferenças presentes nas culturas, no movimento de descentralização de saberes.

1.3 SEQUÊNCIA TEXTUAL: DISPOSIÇÃO DOS CAPÍTULOS

A pesquisa em pauta está organizada em 03 capítulos teóricos, além de introdução, conclusão, referências bibliográficas e anexos.

O primeiro capítulo versa sobre a estreia de Nísia Floresta no cenário nacional e suas lutas em favor do sujeito oprimido, ao mesmo passo que se apresenta as suas obras mais importantes, e como elas contribuem para o feminismo e o direito das mulheres.

O segundo capítulo, que não por acaso aparece no meio do trabalho, trata da temática central da pesquisa, e analisa o texto que se entende como precursor dos ideais feministas no país, na finalidade de desvendar suas características principais, bem como, suas particularidades, e como isso se refletiu no direito e na crítica literária, inclusive, na tradução feminista contemporânea.

O terceiro capítulo discute a tradução cultural como método de compreensão e promoção dos direitos humanos, e problematiza o conceito acerca da fixidade e mobilidade do direito, com base nas atuais pesquisas em direito comparado, analisando, ao final, o trabalho de tradução de Nísia Floresta como efeito desse método e daquilo que se pode chamar de circulação cultural do direito.

Ao final, serão postas em evidência as conclusões que se puderam chegar com a realização do presente estudo, que longe de constituírem um fim em si mesmo, se lançam mais uma vez no debate sobre direito, tradução e feminismo, na tendência de apresentar as considerações finais como uma ponte aberta à construção de novas investigações, as quais podem surgir de diferentes modos, até mesmo invalidando a presente pesquisa, mas, que definitivamente existam, para que se possa continuar o trabalho aqui vivenciado.

2 A MULHER QUE HABITAVA EM NÍSIA FLORESTA

Este capítulo tem o intuito de apresentar a história de vida de Nísia Floresta e seus principais feitos, bem como, o contexto histórico social em que ela viveu, destacando o pensamento dominante da sociedade do século XIX e a condição feminina da época.

Não se trata, porém, de remeter o leitor à cronologia da vida e obra desta autora, e sim, de pontuarmos quem foi essa autora brasileira e o que ela fez numa época em que a mulher só era percebida dentro do espaço doméstico, enquanto mãe e esposa, sem direito à voz, imagem e identidade em outros espaços.

É o texto de abertura, por assim dizer, deste trabalho que tem como ideia central a análise das contribuições de Nísia Floresta para o feminismo e para o direito das mulheres no Brasil oitocentista, e suas repercussões nos anos que se seguiram.

2.1 A ESTREIA DE NÍSIA FLORESTA NO CENÁRIO NACIONAL

Mulher forte e destemida foi considerada uma revolucionária para a época em que viveu. Dotada de uma personalidade incomum, transgrediu regras e princípios morais até então vigentes, desafiando o patriarcado, que via no casamento o único meio de realização pessoal da mulher, ao romper, com apenas 13 anos de idade, sua vida conjugal com Manuel Alexandre Seabra de Melo, que lhe tinha sido prometido em casamento no ano de 1823.

O rompimento do vínculo marital a fez regressar para a casa de seus pais, e no ano seguinte, se instalar em Pernambuco onde permaneceu por um bom tempo, chegando a casar-se novamente, desta vez, com um acadêmico de Direito por nome de Manuel Augusto de Faria Rocha, a quem dedicou todo seu amor e afeto mesmo após a sua morte, e com o qual teve seus dois filhos, Lúvia e Augusto.

Apesar desse perfil amoroso, de mulher dedicada à família e aos filhos, Nísia Floresta sempre esteve atenta às questões sociais, e, diferentemente, das mulheres de seu tempo, procurou não reproduzir o modelo patriarcal, denunciando as injustiças sociais praticadas contra a mulher, e falando em defesa dos sujeitos oprimidos.

Desde muito cedo, preocupou-se em revelar seus ideais acerca da opressão que vivia a mulher na sociedade do século XIX, utilizando-se para isso da escrita, expediente do qual não se desvencilhou durante toda a sua vida.

Seus primeiros textos, escritos na forma de artigos, versaram sobre a condição da mulher no Brasil e em vários países. Publicados no jornal pernambucano *Espelho das Brasileiras*, entre o período de fevereiro a abril de 1831, marcam o início da vida autoral de Nísia Floresta no mundo das letras.

No entanto, data de 1832, o livro que torna a autora conhecida nacionalmente e internacionalmente por ser o texto precursor dos direitos das mulheres no Brasil, não havendo qualquer registro na literatura nacional de outro autor ou autora que tenha abordado a questão da mulher antes da obra nisiana.

O título ***Direitos das Mulheres e Injustiça dos Homens*** representa o marco teórico do feminismo no Brasil, e aparece em resultado ao processo de tradução do livro de Mary Wollstonecraft, de 1792, intitulado ***Vindications of the Rights of Woman***, o qual é também considerado o texto seminal dos direitos das mulheres no plano mundial.

Esses dois escritos sinalizam, portanto, o começo de uma era em favor dos direitos das mulheres, os quais vão sendo conquistados ao longo do tempo, em meio a muitas lutas e reivindicações.

Rubricado quando a autora tinha apenas 22 anos, ***Direitos das Mulheres*** foi a estreia de Dionísia Gonçalves Pinto como Nísia Floresta Brasileira Augusta, pseudônimo adotado pela autora, por amor aos elementos que mais marcaram sua vida, e que lhe acompanhou durante sua trajetória literária.

Dedicado às brasileiras e aos acadêmicos brasileiros, o livro surge com o propósito de interferir no pensamento dominante da época, a fim de provocar uma tomada de consciência nas mulheres quanto aos seus direitos e a sua capacidade intelectual. Configura-se, então, numa crítica à forma que a sociedade enxergava a mulher, e ao mesmo tempo, em um apelo à importância da mulher na vida social.

Traduzido do livro de Mary Wollstonecraft, a ele se aproxima e ao mesmo tempo se distancia, já que não foi desenvolvido nas mesmas bases ideológicas do original, ante às diferenças culturais, políticas e econômicas que separavam os dois textos.

Apesar de ser classificada como tradução, adverte a autora já na capa do livro, se tratar aquele de uma tradução livre do francês para o português, o que leva

a crer que a obra de Nísia Floresta não se manifesta como uma simples tradução literal, e sim, uma tradução cultural das principais ideias do tratado de Mary Wollstonecraft acerca do direito das mulheres.

A tradução empreendida por Nísia Floresta ao texto de Mary Wollstonecraft inaugura, na verdade, um texto baseado na cultura brasileira, o que constitui mais do que um projeto inédito e genuinamente nacional, mas, uma arte de coragem!

A proposta de Nísia, através do seu trabalho de tradução cultural, pode ser entendida também como uma tentativa de construção da nação, já que ao romper com o original, num movimento de independência e emancipação com o centro do poder, escreve um texto novo, analisando a questão da mulher a partir da perspectiva nacional.

A atividade de tradução da autora se realiza, portanto, do lugar do sujeito oprimido, silenciado e excluído, materializado na figura da mulher brasileira. Esse trabalho de tradução cultural perpetrado por Nísia Floresta, o qual iremos discutir com mais profundidade no capítulo seguinte, fez criar no Brasil do século XIX, as raízes do feminismo e do direito das mulheres.

Traduzir a obra de Woolstonecraft levando em consideração a cultura, os atores e os problemas locais, deixava a obra com mais identidade. Afinal, o projeto de Nísia Floresta era falar sobre a situação das mulheres no Brasil de 32, e não simplesmente traduzir os ideais feministas europeus.

Ponderar diante das necessidades da mulher brasileira, através de uma epistemologia que fala da margem para o centro, que coloca a periferia como o lugar do discurso, do saber e da práxis social, num exercício contra hegemônico, foi a opção encontrada por Nísia Floresta para apresentar um produto com origem no Brasil.

Assim sendo, é possível afirmar que Nísia além de ser pioneira na luta pelo direito das mulheres, foi precursora do movimento nacionalista, pois, ajudou a construir o sentimento de nacionalidade do povo brasileiro, ao chamar a atenção da sociedade por meio de sua literatura para a questão nacional, desprezando a velha ordem que ainda tentava imperar, mesmo após a independência do Brasil ocorrida em 1822.

Registre-se que o momento histórico pelo qual passava o país na época em que Nísia Floresta publicou ***Direitos das Mulheres e Injustiça dos homens***, era de um país conservador, sem muitos avanços no campo da política e economia,

basicamente idêntico ao período do Brasil colonial, ou seja, escravocrata e patriarcal.

Daí porque se diz que Nísia se destaca na luta de interesses em construir a nação com uma identidade nova, desapegada da metrópole, imbuída no desejo de não mais importar os imaginários estrangeiros, e sim, mostrar o Brasil pelos seus próprios sujeitos e com suas próprias características.

Com efeito, o sentimento nativista da autora é revelado em muitos outros textos, seja em forma de poema, crônica, artigo de jornal, ou em suas narrativas de viagem. Uma das principais características da literatura de Nísia Floresta era o uso recorrente de uma mesma temática.

Segundo Duarte (2008, p. 185):

Observando o conjunto da obra de Nísia Floresta, percebe-se com uma nitidez surpreendente o diálogo que os textos realizam entre si, como se fossem peças complementares de um mesmo plano de ação. O propósito de formar e modificar consciências, já o disse, perpassa quase todos os livros, os quais se unem em torno de um projeto coerente e consciente de alterar o quadro ideológico social.

Dentre os mais importantes temas que escreveu durante sua trajetória literária, destacam-se as figuras do negro, do índio e da mulher, os quais eram observados consoante o seu lugar de sujeito oprimido na sociedade, e em nome de quem a autora passou a travar verdadeira luta ideológica por direitos básicos, tais como: liberdade, cidadania e educação.

A militância de Nísia Floresta na reivindicação de direitos de minorias se deu por meio da literatura e do magistério, mister que exerceu desde quando se instalou na cidade do Recife, continuando seu ofício em Porto Alegre, quando lá residiu do período de 1832 a 1837, e também na cidade do Rio de Janeiro, onde publicou boa parte de seus livros.

Recém chegada no Rio de Janeiro, Nísia funda um estabelecimento de ensino destinado ao público feminino, por nome de Colégio Augusto, no qual atuou na função de diretora, e através do qual pôde formar a opinião de diversas mulheres quanto à necessidade de acesso ao conhecimento científico, caminho apontado por ela como sendo o único capaz de se chegar à emancipação feminina.

A fundação do Colégio Augusto, em 1838, é, sem dúvida, uma conquista para a sociedade feminina da época, vez que eram poucas as instituições de ensino

direcionadas às mulheres, e as que existiam se limitavam a ensinar de forma superficial o vernáculo e as quatro operações, além de práticas de boas maneiras, trabalhos com agulhas e tesouras, e princípios de bordados.

A primeira legislação que conferiu às mulheres o direito de freqüentar estabelecimentos de ensino é de 1827. Conforme o art. 11 da referida lei, nas escolas só eram ministradas aulas de nível elementar, não sendo facultado à mulher o direito de se matricular em instituições de ensino superior.

Art. 11. Haverão escolas de meninas nas cidades e vilas mais populosas, em que os Presidentes em Conselho, julgarem necessário este estabelecimento. Art. 12. As Mestras, além do declarado no Art. 6º, com exclusão das noções de geometria e limitado a instrução de aritmética só as suas quatro operações, ensinarão também as prendas que servem à economia doméstica; e serão nomeadas pelos Presidentes em Conselho, aquelas mulheres, que sendo brasileiras e de reconhecida honestidade, se mostrarem com mais conhecimento nos exames feitos na forma do Art. 7º.

Vê-se, deste modo, que a educação que a mulher tinha acesso naquela época era de ordem moral e doméstica, a fim de prepará-la para ser uma boa mãe-filha-esposa e bem praticar seus deveres domésticos.

Não havia escolas para as mulheres como havia para os homens, sendo poucas as mulheres letradas. Aquelas que suas famílias detinham um poder aquisitivo melhor tinham o privilégio de ter em casa aulas de línguas estrangeiras e gramática, as que não tinham, se contentavam com a própria sorte.

Segundo pontua Lauro de Oliveira Lima (s.d):

Até 1808, Portugal proibia no Brasil: abertura de Escolas, Jornais, circulação de livros, associações, discussões de idéias, bibliotecas, fábricas, agremiações políticas e qualquer outra forma de produção livre de bens.

Logo, a educação pública no Brasil era algo incipiente e de difícil acesso, principalmente, para as mulheres, os negros, os mestiços e os pobres em geral. A situação se agravava ainda mais no interior do país onde a presença de instituições de ensino era nula.

Como assevera Duarte (2008, p. 160):

[...] é preciso ressaltar, bem distintas, eram as condições de vida das mulheres do Rio de Janeiro e daquelas que residiam no restante do país. As primeiras, a título de educação, exercitavam as *prendas* que lhes permitiriam participar da vida social: tocar piano, cantar, declamar, falar alguma língua estrangeira. A cidade proporcionava mais contatos sociais e a família patriarcal, aí, aos poucos perdia sua rigidez. **Às demais mulheres, só lhes restava permanecer em seu universo próprio, recolhidas com seus bordados, doces e rezas [...]** grifo nosso

Apesar da criação do Ato Adicional de 1834 que delegava a cada província a responsabilidade de criar estabelecimentos de ensino em níveis primário e secundário, sendo o ensino superior de responsabilidade da união, o Estado não se sentia responsável pela educação e a possibilidade de uma formação intelectual de excelência era quase inexistente.

A intenção de Nísia ao inaugurar o Colégio Augusto evidencia-se, portanto, como uma prática de vanguarda, mormente, pela sua proposta educacional, já que ofertava no quadro de disciplinas obrigatórias, matérias até então nunca lecionadas para as mulheres.

De acordo com Constância Lima Duarte (2008, p. 186):

Entre as inovações aí reconhecidas, são sempre lembradas o ensino do latim, de línguas vivas como o francês, o italiano e o inglês e das respectivas gramáticas e literaturas; o estudo de Geografia e História do país, a prática da Educação Física; e a limitação do número de alunas por turma como forma de garantir a qualidade do ensino.

Embora alvo de duras críticas, o Colégio Augusto não cede às pressões ideológicas da época, e segue firme prestando seu trabalho à população feminina, recebendo, inclusive, elogios no jornal de maior circulação da cidade. Só em 1856, após a realização de diversos cursos preparatórios à formação da cidadania e educação feminina, encerra de vez suas atividades.

A conclusão que se pode chegar, destarte, é que como escritora ou como educadora, o fato é que Nísia colabora de forma inédita para as primeiras mudanças no pensamento da elite escravocrata, quanto às questões sociais que assolavam o país no século XIX.

2.2 NÍSIA FLORESTA E SUAS LUTAS EM FAVOR DO SUJEITO OPRIMIDO

A história de luta de Nísia se confunde com sua própria história de vida.

Como dito em linhas anteriores, durante toda sua carreira, procurou analisar a figura do sujeito oprimido, seja a mulher, o negro ou índio, tecendo grande crítica ao pensamento dominante da época.

A literatura de Nísia é o que se pode chamar de literatura de resistência à qualquer forma de opressão e dominação, que uma pessoa pode exercer sobre a outra. Seus textos são, portanto, um reflexo da sua tomada de posição diante dos problemas sociais.

Depois da sua estreia no cenário nacional em 1832, escreve mais um livro tematizando acerca da questão da mulher, denominado **Conselhos à minha filha** e publicado na cidade do Rio de Janeiro, em 1842.

No mesmo ano em que decide morar na Europa, deixa para o país uma das suas mais importantes obras, **A lágrima de um Caeté**, assinado pelo nome de Telesilla, pseudônimo nunca antes usado o qual foi adotado em analogia à poetisa grega, nascida no século VI a.C., que na falta de exército, lutou com vestes masculinas junto com os escravos na guerra contra as tropas espartanas.

Texto escrito em forma de poema épico versa sobre duas temáticas bastante palpitantes no Brasil da época, e que Constância Lima Duarte (2008, p. 62) aponta como sendo “a conjunção de dois dramas: o do índio brasileiro espoliado pelo colonizador português; e o vivido pelos liberais durante a Revolução Praieira, acontecida em Pernambuco”.

Obra que se insere na geração do romantismo brasileiro da metade do século XIX, se destaca das demais obras do período, por retratar o índio enquanto sujeito marginalizado e excluído, e não como figura idealizada, tal qual fez a maioria de seus contemporâneos.

No momento em que escreveu o poema, o tema do índio era a tônica da literatura e da música, e boa parte dos autores brasileiros, a exemplo de Gonçalves Dias e José de Alencar, descrevia o índio como herói nacional baseado na doutrina do bom selvagem.

Já o índio de Nísia Floresta era visto como ser oprimido cujo opressor era o português colonizador, que numa atitude de extrema dominação, roubava a sua

essência nativista, e, por isso, era preterido do seu direito de figurar verdadeiramente como herói nacional, ante à perda de sua identidade.

Ao contrário das narrativas da época, que via no índio a possibilidade de transformá-lo em um herói assim como foi o cavaleiro medieval da cultura branca etnocêntrica, Nísia renasce seu sentimento nacionalista no poema, sem falsos discursos e adereços, mostrando as condições subumanas por que passaram os índios desde o tempo da colonização.

É o que se pode ver no trecho transcrito abaixo:

Indígenas do Brasil, o que sois vós?
 Selvagens? os seus bens já não gozais...
 Civilizados? não... vossos tiranos
 Cuidosos vos conservam bem distantes
 Dessas armas com que ferido tem-vos.
De sua ilustração, pobres caboclos!
Nenhum grau possuís! ... Perdestes tudo,
 Exceto de covarde o nome infame...
 (FLORESTA, 1997, p. 39) grifos nossos

Sob essa perspectiva, Nísia Floresta analisa o índio em suas condições reais de existência, ou seja, como ser vilipendiado em sua identidade própria, e antecipa um movimento denominado de indigenismo, em oposição ao indianismo que era uma corrente já bastante conhecida entre todos, e segundo o qual o índio era considerado um ser divino, ideal, dono de uma bondade natural e beleza exuberante.

Em pesquisa realizada por ocasião de sua tese doutoral, Maria José de Queiroz (1962, p. 95) afirma que o indigenismo “foge às considerações estéticas, ao exotismo, ao espetáculo. Indaga pelo Homem. Nem mito, nem símbolo, nem herói”, percebe, assim, o índio na sua forma nua e crua.

Este movimento se aproxima mais da realidade do indígena brasileiro, já que resgata a sua autêntica identidade, isto é, de sujeito perdedor e explorado pelo homem branco, e que a propósito chamou mais a atenção de Nísia Floresta do que o seu caráter puro e inocente, como era tratado pelos autores da época.

O resgate da identidade real do indígena no poema não objetiva, contudo, fazê-lo mais perdedor e derrotado quando da época da colonização, mas, de fazê-lo consciente do que havia perdido em razão de anos de dominação e exploração, e daí, se rebelar e denunciar o despotismo português.

Vejamos:

Ao jugo de tiranos opressores,
 Que em nome do piedoso céu vieram
 Tirar-nos esses bens que o céu nos dera!
As esposas, a filha, a paz roubar-nos!...
Trazendo d'além mar as leis, os vícios,
Nossas leis e costumes postergaram
 [...]
 Maldito, ó maldito sejas,
 Renegando Tapeirá!
 Teu nome em nossas florestas
 Em horror sempre será
 (FLORESTA, 1997, p. 38) grifos nossos

Para Duarte (2008, p. 95), *A lágrima de um Caeté* é “uma nova página da temática indígena do nosso romantismo: mais que um poema indianista temos aí talvez uma das primeiras abordagens de cunho indigenista de nossa literatura”, o que sinaliza mais uma vez o pioneirismo nisiano.

Deste modo, Nísia sai na frente daqueles que ainda conservavam o pensamento imbricado nos valores da cultura etnocêntrica, ao invés, de tentar conferir ao índio e ao ambiente em que vivia, uma identidade puramente nacional, ainda que fosse triste e lamentável.

O índio nisiano não é definitivamente o índio idealizado da mítica do bom selvagem, mas, um índio crítico e irresignado com sua miserável condição humana. A passagem a seguir expressa bem essa proposta:

- Goiana!... clama ele ali vagando, Mais triste do que lá no Beberibe:
Onde está teu Herói? o filho teu!
 - No céu...
 (FLORESTA, 1997, p. 56) grifos nossos

Ao indagar sobre o herói, Nísia intenciona mostrar que o índio Caeté não figura como o herói épico clássico, e sim, um índio humanizado, feito de carne e osso, capaz de perceber o seu não lugar na sociedade.

Se em 32, Nísia Floresta fala em defesa da mulher que sofre opressão do homem, aqui ela desenvolve um diálogo de cumplicidade com o índio vencido, e a ele se alia na defesa de seus direitos a ponto de confundir-se com o próprio personagem. A lágrima caída é também a lágrima sentida por Nísia, e numa mistura

de sentimentos, ora de compaixão ora de revolta, dá voz ao nativo para lutar por sua liberdade, dignidade e propriedade.

O índio retratado na literatura de Nísia assume finalmente sua posição real na história, e ao avesso dos contos ilustrados do romantismo indianista, luta contra a invasão portuguesa, negando o mito do bom selvagem e revelando-se em um humano disposto a vingar a morte de seus antepassados, a reivindicar por suas terras, seus costumes, suas crenças, tudo em nome de um ideal legítimo de nacionalidade.

Vê-se, então, que Nísia, por meio de sua literatura, procura resgatar o sujeito oprimido da situação de vulnerabilidade em que se encontra, com o intuito de restaurar sua dignidade. É o que ocorre também na obra **Opúsculo Humanitário**.

Após residir alguns anos na França, período em que participou do Curso de História da Humanidade, ministrado por Auguste Comte, de quem se tornou amiga e chegou a trocar 13 cartas durante o período de um ano, todas atualmente publicadas em forma de livro, Nísia retorna ao Brasil em 1852, e no ano seguinte publica esse novo texto no qual rediscute a temática da mulher.

Composta de 62 artigos, a obra aparece no cenário nacional inicialmente fragmentada, e diferente do projeto encabeçado pela autora em **Direitos das Mulheres e Injustiça dos homens**, quando disse textualmente não querer causar revolução alguma nos costumes, desta vez, aponta as falhas do sistema brasileiro quanto ao modo de formação educacional feminina, sugerindo, inclusive, reformas significativas.

O livro pode ser entendido como um plano liberal de frente progressista que identifica na educação do sexo feminino, a viabilidade de crescimento intelectual e econômico do país. É também um resgate da memória da condição feminina em diversas civilizações, através do qual Nísia relaciona o grau de desenvolvimento do país com a participação da mulher na sociedade.

Para a autora, quanto mais instruído fosse o país na educação de mulheres, mais evoluída seria a civilização. O progresso de um país dependia, pois, de uma boa formação educacional feminina.

A educação seria o caminho que a sociedade deveria trilhar rumo ao perfeito desempenho da mulher em sua função social. A justificativa de Nísia para essa proposta, era a de que sendo mães e esposas mais bem instruídas, as mulheres poderiam melhor contribuir para o futuro da nação e de seus pares.

De acordo com as palavras da própria autora:

Não nos embala a vã pretensão de operar uma reforma no espírito de nosso país. **Por demais sabemos que muitos anos, séculos talvez, serão precisos para desarraigat herdados preconceitos a fim de que uma tal metamorfose se opere.** Esperamos somente que os zelosos operários do grande edifício da civilização em nossa terra atentem para os exemplos que a História apresenta do **quanto é essencial aos povos, para firmarem a sua verdadeira felicidade, o associarem a mulher a esse importante trabalho.**

A esperança de que, nas gerações futuras do Brasil, ela assumirá a posição que lhe compete nos pode somente consolar de sua sorte presente. (FLORESTA, 1989a, p.45) grifos nossos

Embora tenha consciência de sua impotência diante de anos de dominação masculina e conseqüente submissão feminina, bem como, reconheça a dificuldade de se alterar a realidade do quadro ideológico social vigente, denuncia o preconceito com que a mulher é tratada e roga às gerações seguintes que dê a educação feminina o lugar que ela merece.

Com efeito, Nísia parece antever que precisará de anos para que aconteça a mudança no pensamento dominante da época, acerca da real necessidade de acesso à educação por parte do público feminino, posto que é apenas no final do século, mais precisamente no ano de 1887, que a mulher conquista o direito de se formar em cátedras brasileiras. Antes disso, todas que obtiveram o grau foram por meio de concessão de estudo em universidades estrangeiras.

Interferir na sociedade para transformar o sistema educacional feminino era a bandeira defendida por Nísia em **Opúsculo Humanitário**, para tirar a nação do atraso cultural que se encontrava em relação aos demais países.

É o que podemos perceber no excerto abaixo:

Enquanto pelo velho e novo mundo vai ressoando o brado - emancipação da mulher -, nossa débil voz se levanta, ná capital do império de Santa Cruz, clamando: educai as mulheres!

Povos do Brasil, que vos dizeis civilizados! Governo, que vos dizeis liberal! **Onde está a doação mais importante dessa civilização, desse liberalismo?** (FLORESTA, 1989a, p. 02) grifos nossos

A indagação de Nísia à elite e aos governantes brasileiros, porém, nos leva a outra questão: se o Brasil estava imbuído de ideais liberais, por que não havia interesse em educar as mulheres?

Ora, porque a educação constituía uma ameaça ao patriarcado. Educar era sinônimo de instruir o intelecto, e uma vez instruída, a mulher não ia se manter mais submissa ao homem, o que iria causar decerto um mal estar no universo de poder masculino.

Para manter a sociedade política estabilizada, a alternativa encontrada pela elite dominante da época, foi basear seu pensamento nas teorias filosóficas acerca da incapacidade feminina, que consideravam o cérebro das mulheres inferior ao dos homens e, portanto, lhes incapacitavam ao ofício de alta complexidade e ao raciocínio científico.

Dentro dessa perspectiva, era inútil educar as mulheres, pois, sendo seres humanos menores que os homens, só lhes incumbiam o espaço privado e as tarefas do lar, para as quais não era necessário grande esforço intelectual. Aos homens, contudo, competiam o espaço público, as decisões políticas e as atividades científicas.

Essa divisão simbólica do espaço endossava a lógica de dominação masculina, a qual era vista como algo natural, isto é, imposto pela natureza, contra a qual ninguém podia se insurgir. A longa história de dominação masculina era justificada, assim, pela teoria natural do poder de agir do homem, que fazia dele um ser maior, dotado de grande habilidade física e intelectual e excelente capacidade de reflexão cognitiva.

Por trás do discurso masculino sobre a incapacidade intelectual da mulher, no entanto, havia uma clara intenção em subjugar à mulher qualquer tipo de direito, até os mais básicos, como educação e cidadania. E isso foi percebido por Nísia em **Opúsculo Humanitário**, antecipando mais outro movimento desencadeado no final do século, em que um grupo de mulheres passou a reivindicar por educação em níveis de excelência.

Assim, o pioneirismo de Nísia é de se destacar na formação de uma consciência feminista acerca do papel da mulher no século XIX. Para citar como exemplo, I Congresso Feminista Brasileiro só ocorre em 1922, quase um século após a 1ª edição de **Direitos das Mulheres e Injustiça dos Homens**.

Desde a publicação dessa obra, Nísia já defendia que a educação era a porta de acesso à emancipação feminina. Sem conhecimento científico, era impossível à mulher conhecer seus direitos. O projeto, em 32, era despertar a sociedade para a importância da mulher na vida social, em 53, a autora corrobora a proposta de

Direitos das Mulheres, mas, almeja uma profunda transformação na educação brasileira, o que demonstra a coragem e a maturidade da autora ao tratar a questão.

De acordo com suas palavras:

É partindo desta experiência que tiramos a conclusão de que, no Brasil, não se poderá educar bem a mocidade enquanto o sistema de nossa educação, quer doméstica, quer pública, não for radicalmente reformado.

Essa **revolução** nós a desejamos ardentemente, quaisquer que sejam os meios para isso empregados, contanto que possamos obter o melhor dos resultados a que aspiramos para o porvir venturoso de nossa terra. (FLORESTA, 1989a, p. 60, 99-100). grifo nosso

Se a educação era na metade do século XIX, um direito ainda embrionário ao público de mulheres, quiçá, a emancipação feminina. Na sociedade brasileira oitocentista, ainda era forte a discriminação contra as mulheres, e a possibilidade de romper os limites domésticos estava longe de ser uma realidade.

O clamor de Nísia por educação era a prova do abismo intelectual que separava o Brasil das sociedades mais modernas. A intenção em denunciar o estado deplorável da educação e exigir das autoridades uma melhora no sistema educacional feminino consistia, de fato, no seu velho propósito nacionalista.

Depois de percorrer alguns países da Europa, Nísia estava convicta que era necessário haver uma revolução no pensamento da época, para que o Brasil pudesse ser um país desenvolvido e verdadeiramente liberal. Sua proposta em reivindicar por mudanças era, segundo Constancia Lima Duarte (2008, p. 202), “o desejo de ver seu país ao lado das nações mais progressistas”, o que representa para esta autora, “uma verdadeira declaração de amor à pátria”.

Apesar de todos os problemas enfrentados pelo público feminino no acesso à instrução, parece possível dizer que a educação é o maior legado do século XIX às mulheres.

No final do século XIX e início do século XX, começaram a emergir os primeiros movimentos sociais na defesa do direito das mulheres. O feminismo passou a se concretizar como movimento, e através dele, as mulheres passaram a lutar por espaços, direitos políticos, e depois, direitos civis e sociais.

Nesse contexto, Nísia Floresta contribui com fundamental importância para comprovar, através dos seus escritos, que a ideologia higienista sobre a

incapacidade intelectual feminina era uma falácia. O projeto educacional proposto pela autora em ***Opúsculo Humanitário*** deve ser visto, destarte, como uma referência na consagração da educação enquanto direito humano conquistado pela mulher no século XIX.

Dois anos depois de tecer uma crítica veemente ao sistema educacional brasileiro, quanto à forma de educação das mulheres, Nísia escreve uma crônica intitulada ***Páginas de uma vida obscura***, de 1855, em que articula o pensamento acerca da escravidão.

Movida por ideais abolicionistas e republicanos, ela vai usar novamente a sua literatura para denunciar a exploração do branco contra o negro. Essa temática será a principal pauta de Nísia na defesa dos direitos de minorias, entre os anos de 1855 e 1864, quando publica na Itália ***Trois ans em Italie, suivis d'un voyage en Grèce***.

Antes desse período, contudo, a autora já havia manifestado sua opinião contra o sistema escravocrata, chegando a proferir conferências na década de 1840, na cidade do Rio de Janeiro, como nos fala Sabino Ignez (1996):

Olhando para a política de seu país ainda escravocrata, aqui em 1842, tentou umas conferências públicas que aliás foram concorridas pelo que de mais seleta havia.

Saiam daí deslumbrados não só pela presença agradável da jovem senhora, como pela audácia da sua inteligência de primeira água e ainda mais... um horror para aquele tempo!... por ousar a ilustre dama falar em abolição e em federalismo. (grifos nossos)

Esse ato marca o lugar da autora como a primeira mulher na história do Brasil a falar em público pelo fim da escravatura, sendo considerada, por isso e por mais alguns feitos inéditos, a primeira escritora abolicionista brasileira.

É também do ano de 1855, a crônica ***Passeio ao Aqueduto da Carioca***, em que a autora desenvolve uma leve crítica à situação do negro no país, reportada na narrativa através da voz de um escravo que lamenta seu destino. O texto, em verdade, é uma crônica de cunho ufanista, que não objetiva discorrer sobre o sistema escravocrata, não havendo outra passagem na obra que trate novamente do tema. Todavia, fica aqui o registro de mais uma obra da autora fundada em ideais abolicionistas.

Vejam os:

Desde então só estas vozes
Escuto de humanidade:
Trabalha, trabalha, negro:
 O chicote e a Eternidade!
 Já curvado sob os anos
 Oh! Meu Deus forças me dá!
Trabalha, trabalha, negro:
A morte te espera lá!
 (DUARTE, 2008, p. 111)

O poema revela a dor do cativo, que distante da pátria, lamenta sua vida infeliz, não lhe restando outro fim senão o trabalho, exercido em condições desumanas.

O curioso é que apesar de *Passeio ao Aqueduto da Carioca* e *Páginas de uma vida obscura* datarem do mesmo ano, ambas foram escritas em bases antagônicas de pensamento. No primeiro texto, como demonstrado acima, a autora denuncia os maus tratos dos senhores contra seus escravos, bem como, a péssima condição de vida do negro no país.

Já no segundo texto, Nísia aborda a questão do escravo baseada no preceito cristão que explicava a escravidão como uma via de salvação da humanidade. Assim, os escravos eram comparados à Cristo, que em sinal do seu amor e sua obediência, deu sua vida em sacrifício para remir os pecados dos homens. Dentro dessa lógica, quanto mais servo ao seu senhor, mais chance o negro tinha de livrar seu povo do pecado e ganhar o reino dos céus.

Inspirada na ideologia cristã de que a escravidão é um livramento de Deus para o homem, a crônica *Páginas de uma vida obscura* retrata a biografia de um negro, por nome de Domingos, que trazido da África passa a ser escravizado no Brasil, sem nenhuma resistência, chegando a declarar que a escravidão é um instituto santo e bom, e que por esta razão, todos os escravos deviam se conformar com seu chamado. É o que podemos ver no excerto abaixo:

Meus amigos, suportai resignados os maus tratamentos que vos dão [...]; se a nossa má sorte nos fez cair de livres que éramos, neste cruel cativo, **é porque Deus assim o quis para punir nossos pais das guerras que fazem aos seus semelhantes**, expondo seus filhos e irmãos a serem assim desprezados longe de seu país.

Submetamo-nos sem murmurar a seus Divinos decretos como o Filho de Deus submeteu-se para salvar o gênero humano aos martírios que lhe fizeram sofrer os homens, a quem ele podia ter esmagado, se quisesse, com um só de seus olhares.
(DUARTE, 2008, p. 119)

O negro idealizado por Nísia Floresta nessa narrativa é, portanto, sereno, paciente e resignado com sua condição de escravo. É o sonho de todo senhor! Mas, o que justificava a proposta da autora?

Ora, era no mínimo estranho, após anunciar sua posição abolicionista por meio de conferências e alguns escritos sobre a exploração desumana de brancos contra negros, que a autora estivesse ao lado da escravidão.

Para Constância Lima Duarte (2008), o que estava por trás dessa contradição era a própria contradição do pensamento liberal da época, que ao mesmo passo que desejava eliminar o sistema escravocrata, não pensava a sociedade sem ele.

Outra ideia sugerida pela autora para justificar as aparentes contradições de Nísia no texto em discussão, era a de que a referida crônica funcionava quase como um plágio ao texto ***A cabana do Pai Tomás*** de Harriett Stowe, já que havia expressa referência desta na obra nisiana, e que, por sua vez, analisava a escravidão à luz da ideologia cristã.

Não nos parece legítimo, porém, atribuir à autora tantas contradições e por que não dizer, certo equívoco, pois, conforme a narrativa vai se desenvolvendo, a autora começa a revelar outras identidades de escravo, que se opõem frontalmente ao perfil do escravo Domingos. Logo, a narrativa não está centrada unicamente na história de vida de Domingos, para que pudéssemos crer, tal como afirma Duarte (2008), que há um endosso por parte da autora da escravidão.

A apresentação de uma nova personagem no enredo, materializada na figura de um escravo consciente de sua condição social, inconformado com o cativeiro e disposto a provocar uma revolta, dão conta que Nísia Floresta não estava alheia ao problema da escravidão.

É o que se pode perceber no escrito abaixo:

Maldição contra todos os senhores em geral, que só vêem em nós míseros condenados pelo Deus que dizem seu, a viverem e a morrerem sob cruéis tratamentos!

Tu falas de bons senhores, continuou dirigindo-se a Domingos, onde existem eles? Se não és, como eu e tantos outros, desgraçado, a

algum milagre de paciência o deves, não à humanidade desses seres de cor branca que olharão sempre em todos os tempos a nossa raça com desprezo, só própria para rudes trabalhos e digna de chicote! (DUARTE, 2008, p. 129).

Ao contrário de Domingos, esse escravo se indigna da sua condição e critica o processo desumano em que é submetido pelos senhores, corroborando, assim, a ideia da autora já trazida à baila em *Passeio ao Aqueduto da Carioca*.

Para nós, a eventual contradição de Nísia Floresta no texto, configura-se em uma estratégia, a fim de conseguir atrair o número máximo de leitores para sua obra. Ao tratar do sistema escravocrata como algo instituído por Deus, Nísia justificava a prática dos senhores de escravos como sendo algo bom e divino, o que era um elogio ao público leitor, formado à época pela elite escravocrata.

Nesse sentido, Nísia ganhava a confiança do público através da exaltação à personagem Domingos porquanto era um escravo exemplar e obediente às ordens de seus senhores, para depois, revelar sua real intenção em bradar pelo fim da escravidão, por meio da voz de um escravo anônimo.

O seu projeto abolicionista consolida-se, todavia, anos mais tarde, quando já domiciliada na Europa, publica *Trois ans em Italie, suivis d'un voyage en Grèce*, através do qual protesta, em tom apelativo, pelo fim da escravatura no Brasil, se colocando como uma autêntica humanista na luta pelo direito dos negos.

Em suas palavras:

Ó minha pátria querida, Éden desse mundo imenso e extraordinário, reaparecido ao olhar deslumbrado de Colombo, **deixa, ah! deixa livremente explodir de teu nobre peito o grito humanitário, que sufocas penosamente, por força dos deploráveis preconceitos transmitidos por teus antigos dominadores de além-mar! Sê conseqüente com as instituições livres que te regem, com a religião que professas: quebra, oh! quebra os grilhões de teus escravos!** (FLORESTA, 1999, p. 41) grifos nossos.

Sem embargo de oposição da crítica literária, essa obra constitui uma legítima defesa da condição humana do negro, e representa, por conseguinte, o triunfo de Nísia Floresta na luta pela dignidade e liberdade dos escravos. Para a autora, não se podia mais tolerar uma relação senhoril e escrava num país que se aproximava do século XX, afinal, mais de 300 anos de escravidão havia se passado, e era preciso uma mudança no sistema político e econômico para que o Brasil pudesse

ser verdadeiramente livre e desenvolvido, o que se fazia necessário por meio do federalismo e da abolição da escravatura.

Essas obras resumem, portanto, a trilogia literária de Nísia Floresta acerca da mulher, do índio e do negro enquanto coletivo excluído, explorado e marginalizado, em nome de quem a autora lutou para defender seus direitos.

2.3 CONTRIBUIÇÕES NISIANAS PARA O FEMINISMO E O DIREITO DAS MULHERES

Em todas as obras aqui analisadas, havia uma clara intenção da autora em falar da condição humana do sujeito, seja para lhe dar voz, lhe tirar do isolamento doméstico ou lhe devolver a liberdade e a dignidade. Como dito em linhas anteriores, a produção literária de Nísia Floresta durante toda a sua vida, constitui um manifesto em defesa dos direitos humanos.

Analisando o conjunto da obra nisiana, é admissível dizer que seus textos, em seus mais variados gêneros, contribuem de forma pioneira para criar na sociedade brasileira do século XIX, uma consciência acerca do índio, da mulher e do negro enquanto pessoa, ou seja, enquanto ser humano dotado de direitos e deveres. Silenciada por mais de um século na literatura brasileira, Nísia Floresta renasce no cenário nacional através da pesquisa da professora Constância Lima Duarte, no final da década de 1980. De lá para cá, diversos estudiosos se detiveram no resgate da memória dessa escritora, provenientes, em suma, dos centros acadêmicos do Rio Grande do Norte, lugar onde nasceu, Rio Grande do Sul e Minas Gerais.

Em 2006, foi lançado no país o PROJETO MEMÓRIA, que tinha como pauta principal a apresentação da vida e obra de Nísia Floresta, com recorte especial para sua trajetória como uma das primeiras feministas do Brasil.

Não obstante o renascimento de suas obras ao longo das últimas décadas, muito se perdeu no tempo e no espaço, nos impedindo de divulgar a história dessa brasileira em seu inteiro teor. Para se ter uma ideia, entre a 3ª edição da obra ***Direitos das Mulheres e Injustiça dos Homens*** e a mais recente atualizada por Constância Lima Duarte, distam 150 anos, o que comprova o quão é necessário ainda dizer sobre Nísia Floresta.

A escrita foi, sem dúvida, seu maior ofício, e mesmo nos períodos em que se propôs a conhecer outros países, Nísia relatou em forma de texto o que viu e sentiu

daquelas culturas. Em suas narrativas de viagem também esteve preocupada em falar sobre a questão da mulher, em problematizar a opressão que vivia no confinamento doméstico e a falta de acesso à direitos básicos como educação e cidadania.

Com efeito, Nísia utilizou-se do expediente da escrita até praticamente sua morte, ocorrida em 1885, sendo de 1878, seu último título ***Fragments d'un ouvrage inédit***, em que registra notas biográficas.

Em forma de prosa ou verso, o que podemos concluir é que seus textos representam valorosas contribuições para a afirmação histórica dos direitos humanos. Como contribuição para o direito das mulheres, há uma opinião unânime dos estudiosos em apontar ***Direitos das Mulheres e Injustiça dos Homens*** como o texto fundante do feminismo no Brasil.

O resultado desse texto como prática de tradução cultural operada por Nísia Floresta, em pleno século XIX, é o que passaremos a analisar nos próximos capítulos, tendo como pano de fundo a sua relação com os direitos humanos.

3 NÍSIA FLORESTA EM *DIREITOS DAS MULHERES E INJUSTIÇA DOS HOMENS*: POLÍTICA DE TRADUÇÃO DO FEMINISMO

O presente capítulo objetiva traçar uma conexão entre tradução e feminismo, a partir de uma reflexão sobre a participação da mulher na escrita, sobretudo, na tradução enquanto “política feminista”, aproveitando para discorrer sobre os aspectos linguísticos e discursivos da prática de tradução cultural.

Trata-se do ponto crucial da pesquisa, em que analisaremos o texto que se entende como precursor dos ideais feministas no país, na proposta de desvendar suas características principais, bem como, suas particularidades, e verificar como isso se refletiu no direito e na crítica literária, mormente, na tradução feminista contemporânea.

3.1 A PRESENÇA DA MULHER NA TRADUÇÃO E O PIONEIRISMO DE NÍSIA FLORESTA NA PRÁTICA DE TRADUÇÃO CULTURAL

Tradicionalmente na história da humanidade, homens e mulheres aparecem marcados por uma diferença anatômica de sexo, através da qual se passou a naturalizar a ideia de que certos espaços eram de homem e outros de mulher. Ao menos nas sociedades ocidentais, esse marcador (masculino *versus* feminino) não estava presente apenas no espaço, mas igualmente, nas práticas e nos saberes de cada um desses sujeitos, que conforme fossem, ia firmando seu lugar na sociedade.

Dentro dessa proposta, o mundo girava em torno de dois planos: um público, entendido como o local de pertencimento do homem; e outro, privado, visto como o lugar de confinamento das mulheres. A relação homem e mulher estava alinhada à equação público e privado, sobre a qual o patriarcado estabelecia seus alicerces de poder e de ordem.

Ao homem cabia o exercício da razão, o controle e a administração do espaço público; à mulher, a expressão da emoção, a maternidade e o cuidado com o lar. Assim, o privado seria doméstico e o público seria político. Posicionando-se contra essa lógica, Eduardo Rabenhorst (2010, p. 120), citando K. Millet em seu clássico *Política sexual*, alerta que “o pessoal é político.” Isto porque, como explica o autor, a vida pessoal já é intrinsecamente construída por fatores públicos, de modo que a

separação entre o público e o privado não seria nada mais nada menos do que uma grande construção.

Nessa vertente de desconstrução da separação do público e do privado, destacam-se as considerações de Carole Pateman, sobretudo, sua crítica à teoria política moderna, em especial à teoria do Contrato Social, que segundo a autora, teria sido apresentada pela metade, já que excluiu o contrato sexual, “dimensão suprimida da teoria do contrato, uma parte integrante da opção racional pelo conhecido acordo original” (PATEMAN, 1993, p. 11), e sem a qual não seria possível entender a subordinação feminina em seus termos reais.

A crítica da autora é contra a ideia de que esse poder de dominação dos homens sobre as mulheres, e, assim, do espaço público sobre o espaço privado era algo natural. De acordo com Pateman (1993, p. 225):

se as mulheres pudessem ser reconhecidas como “indivíduos” sexualmente neutros, donos da propriedade em suas pessoas, ter-se-ia impressão de que a promessa emancipatória do contrato seria realizada.

Contudo, a emancipação da mulher na ordem patriarcal estava longe de ser uma realidade. A vida da mulher se restringia à clausura doméstica e aos papéis exercidos enquanto mãe, esposa e dona de casa, uma vez que estava à margem dos grandes acontecimentos políticos e sociais.

Sem chance de acesso ao espaço público e àquilo que ele podia proporcionar, a mulher ocupava uma posição marginal e periférica em relação ao centro intelectual do poder, o que fazia dela um ser menor, e, portanto, inferior ao homem. Privada do direito de acesso ao espaço público, a mulher ficou segregada do meio social durante muitos anos, não lhe sendo possível sequer a educação de base.

Em linhas gerais, a educação foi um direito conquistado a passos lentos pelo público feminino. Até mesmo em sociedades mais evoluídas e desenvolvidas do ocidente, iremos constatar um verdadeiro descompasso entre o nível de letramento do homem e o da mulher, o que colocava mais uma vez a mulher em condição de desvantagem perante o homem.

Apesar de conseguirmos identificar na história das culturas ocidentais, a existência de mulheres letradas no período da Idade média e do Renascimento, a

grande maioria era praticamente analfabeta, situação que perdurou até meados do século XVIII, quando surgiram os primeiros manifestos em prol da igualdade de direitos entre homens e mulheres.

Antes desse período, porém, o contato da mulher com as letras na civilização ocidental se dava ainda dentro do âmbito doméstico, sendo seus primeiros escritos pequenos relatos de seu cotidiano, o que era registrado por meio de cartas, diários, confissões, memórias e outras narrativas do gênero, sem, contudo, circulação no mundo exterior, vez que a escrita era vista como uma prática tradicionalmente masculina, e por isso, era negada às mulheres.

Uma significativa participação da mulher na escrita fora do contexto doméstico, se dá, no entanto, por meio da tradução. Entendida como atividade de mera reprodução, sem qualquer toque criativo e performativo, à mulher era admitida, uma vez que não necessitava de grande esforço intelectual.

A construção do texto original estava para o homem na sociedade patriarcal, assim como a tradução estava para a mulher, o que implicava dizer que a tradução era dependente e subserviente à atividade de criação e elaboração textual. Nesse sentido, a tradução era considerada uma atividade menor e de caráter secundário, tal qual o papel imposto à mulher na sociedade.

Segundo Lefevere (1998, p. 301):

Na tradução, como em muitas outras atividades sociais e intelectuais, na história do Ocidente as mulheres foram tratadas de forma diferente. Durante a Idade Média e a Renascença, a tradução era vista como um dos poucos campos da produção literária abertos ao sexo feminino. Na Inglaterra, as mulheres estavam limitadas à tradução de textos religiosos. (grifo nosso)

Não bastasse a menoridade conferida à prática de tradução, boa parte das mulheres quando se utilizavam desse expediente, permaneciam no anonimato, pois, caso fosse revelada a verdadeira identidade de autoria do texto, a sua circulação era proibida na esfera pública, sendo mantida apenas no âmbito familiar.

Via de regra, as traduções realizadas por mulheres eram vistas com resistência pelo público masculino, que de toda forma tentava coibir ou, pelo menos, limitar a atuação da mulher como tradutora e escritora na sociedade. Para que seus textos ganhassem visibilidade no meio intelectual, a alternativa era se valer do

anonimato ou do uso de pseudônimos masculinos, do contrário, a escrita feminina ia continuar no isolamento doméstico.

A inserção da mulher no campo da escrita, ainda que de forma oblíqua, possibilitou a ela um espaço nunca antes permitido, afinal, até na linguagem o patriarcado exercia influência, ao tolher a mulher de conhecer as letras, por considerar a escrita/leitura um direito exclusivo dos homens.

Analisando a história da tradução, Lefevere (1998, p. 315) aponta que “a maioria das traduções femininas da Renascença eram mais literais, entre outras razões porque a reprodução literal dava a quem traduzia um certo tipo de proteção”, o que podia ser explicado pelo fato de que nesse tipo de tradução, não era permitido criar ideias novas no texto, logo, copiar o original era a melhor forma de se eximir de qualquer responsabilidade.

Na obra acima citada, porém, o autor destaca o mérito de Margaret Tyler que na segunda metade do século XVI:

foi uma exceção a essas duas regras: **não só traduziu um romance espanhol, intitulado-o *A Mirrour of princely deedes and knighthood* (1578), como o fez de modo não literal, prefaciando-o com um texto vigoroso, em que defendia seu trabalho e introduzia imagens positivas de mulheres em ação, numa época em que na Inglaterra não se considerava próprio que as mulheres tivessem uma conduta ativa.** Os romances de cavalaria entraram na moda como resultado do seu trabalho, e nos séculos seguintes continuaram a ser traduzidos do espanhol para o inglês. (LEFEVERE, 1998, p. 315) grifo nosso.

Prática pouco disseminada na época, tendo em vista a cultura de que traduzir era a atividade de bem reproduzir, a tradução não literal consegue alguns adeptos, sobretudo, mulheres engajadas na proposta de romper com a ideia de que a tradução consistia numa atividade de segundo plano.

No Brasil, destaca-se Nísia Floresta como a primeira escritora a realizar um trabalho de tradução cultural em oposição à tradução literal. O projeto de tradução encabeçado por Nísia, em 1832, ao clássico *Vindications of the Rights of Woman* de Mary Wollstonecraft que resultou em *Direitos das Mulheres e Injustiça dos Homens*, tinha o nítido propósito de sopesar a realidade brasileira e romper com o texto estrangeiro.

O pioneirismo nisiano se opera, portanto, ao negar o original e, em substituição, elaborar um texto novo, com suas impressões, seu modo de ver e

pensar a situação das mulheres do Brasil do século XIX, considerando os elementos culturais locais em detrimento do puro aspecto linguístico.

Essa prática tradutória, surpreendentemente, vai dar ensejo à agenda de debate das feministas no final do século XX, entre a década de 1970 e o início dos anos de 1990, ao proclamarem que a subversão ao texto original representa o verdadeiro sentido da tradução, e cuja temática desenvolveremos melhor na última seção.

Por meio dessa técnica de tradução, Nísia Floresta fez do seu texto um instrumento de revelação da condição feminina da época, abrindo uma oportunidade da mulher brasileira observar seu lugar no espaço privado, e ao mesmo tempo, seu não-lugar no espaço público.

Ao chamar a atenção da sociedade para a questão feminina, Nísia denunciou a opressão que a mulher vivia no espaço doméstico e conscientizou o público feminino de seus direitos, dando imagem, voz e visibilidade à mulher, no intuito de tirá-la da posição de propriedade do homem e objeto de dominação masculina.

Nesse sentido, pode-se dizer que a sua tradução foi de resistência, pois, deu um novo giro à obra de Mary Wollstonecraft, quebrando o paradigma de que a tradução era uma atividade menor, dado que se resumia a simples reprodução dos significados textuais.

Face a uma perspectiva tão abrangente quanto a esboçada acima, fica evidente que o gesto de Nísia Floresta ao traduzir a obra de Mary Wollstonecraft para o português, pode ser compreendido não apenas como um simples exercício literário, mas sim, como parte do fenômeno mais dilatado de circulação e recepção das ideias, e no caso específico do direito, de um processo de transporte de ideias jurídicas de um contexto cultural para outro.

O trabalho de Nísia Floresta aponta para um caminho de que é possível uma tradução livre, autônoma, independente, aberta a outras possibilidades de diálogo, leitura e interpretação, aspectos os quais passaremos agora a discutir.

3.2 A PRÁTICA DE TRADUÇÃO CULTURAL COMO ATO POLÍTICO E DISCURSIVO

De acordo com a teoria tradicional da tradução, traduzir é reproduzir fielmente o texto de origem, logo, qualquer atividade que fuja a essa proposta não cabe dentro

desse conceito. Para Dépêche (2000, p. 157), “a tradução, em sua acepção tradicional, remete a uma atividade impessoal e transparente que, supostamente, deveria transmitir com objetividade os sentidos estáveis das intenções do/a autor/a”.

Johnwill Costa Faria (2009, p. 19), estudioso da tradução, assevera que:

desde a Antigüidade, passando pela Idade Média e Renascimento, a idéia central sobre o tradutor e a tradução escrita está associada à imitação do texto original e ao respeito profundo ao seu autor. Durante os séculos XVII e XVIII, destacam-se duas tendências com características bem particulares: na Inglaterra, o período *Augustan*, e na França, a corrente das *belles infidèles*.

A crença de que a tradução consistia na transcrição fiel do texto original favorecia a criação de uma hierarquia entre o texto de partida e o texto de chegada, sendo o original sempre superior ao texto traduzido.

Nesse sentido, durante o século XIX, a prática de tradução apareceu ideologicamente associada à prática colonialista dos grandes impérios, que impunham sua língua e sua cultura a terras alheias, sem considerar os valores destes lugares.

Citando Susan Bassnett em seu livro *Estudos de tradução* (2003), Johnwill Costa Faria pondera que:

um original era sempre visto como superior à sua cópia , **precisamente do mesmo modo que o modelo do colonialismo se baseava na noção da apropriação de uma cultura inferior por uma cultura superior**. Como tal, a tradução estava condenada a ocupar uma posição de inferioridade relativamente ao texto de partida do qual se considerava proveniente. (grifo nosso)

A menoridade do texto de chegada em relação ao texto de partida não só reafirmava o empoderamento do colonialismo, como consagrava a tradução à técnica de reprodução, que por sua vez, estava presa à ideia de fidelidade plena ao texto de origem, como se fosse possível tornar equivalentes os dois textos e, igualmente, as duas culturas.

Ao longo dos tempos, essa verdade passou a ser relativizada surgindo com isso a máxima italiana *traduttori traditori*, tradução é traição, ante à impossibilidade de tradução fiel e estável. Porém, a ideia de tradução como reprodução permaneceu viva até a primeira metade do século XX.

Com os estudos da linguagem e da tradução, verificou-se que a língua assim como a tradução era envolvida por um processo dinâmico, em constante movimento, incompatível, portanto, com a ideia fixa, estável e universal da tradução literal, a qual foi pregada pela teoria tradicional da tradução.

No dizer de Marie France Dépêche (2000, p. 158), "etimologicamente, *traductio* significa "fazer passar," remetendo à energia utilizada no ato de transferência pela atuação de um agente transformador". Assim,   ideia de tradução liga-se a de transformação. Donde se deduz que   impossível a tarefa de tradução sem criação, interpretação e, por óbvio, transformação.

Ainda sobre o tema, adverte a autora que:

De fato, os termos "fonte" e "alvo" para designar os textos, as línguas e culturas de "partida/chegada" mal dissimulam que a operação é infinita em si e deste modo configura uma obra aberta *a reprise*, linguística e historicamente. (DÉPÊCHE, 2000, p. 158)

Nessa perspectiva, entre o texto de partida e o texto de chegada existem vários elementos linguísticos e ideológicos que não podem estar fora do processo de tradução. A cultura de um povo/sociedade é um elemento importantíssimo no processo de tradução, de modo que, a tradução deixa de ser uma atividade de natureza exclusivamente linguística ou meta-linguística, para ser uma atividade cultural, social e política.

Os textos são diferentes, não apenas porque foram escritos em línguas diferentes, mas, porque foram recepcionados em contextos culturais diferentes. A diferença que surge entre os textos não   só linguística, mas, sobretudo, cultural. Ainda que a proposta seja transcrever o texto original, quando se sai do texto de partida e se chega ao alvo desejado, vale dizer, a produção do texto de chegada, a recepção desse texto não se d  apenas pela nova língua, mas, pela história, a cultura, e a ideologia de determinado povo/sociedade.

A tradução, portanto, passa a ser uma atividade discursiva, uma vez que não tem sua origem fundada apenas na língua, mas, no discurso. A concepção da tradução como atividade estável e transparente sucumbe diante da concepção de uma atividade dinâmica e opaca.

Como aduz Possenti (2001, p. 109) "não há discurso que não produza algum efeito", pois, "todo discurso, quer seja ele oral, quer seja escrito, causa sempre

algum efeito, fazendo surgir novas práticas de linguagem e novos gestos de leitura”. Assim, o sentido se constrói a partir do outro.

Quando um discurso é proferido, ele já nasce filiado a uma rede tecida por outros discursos, por isso é que se diz que nenhuma ciência pode ter a pretensão de ser totalmente independente e autônoma. Para Pêcheux (2008, p. 56), “todo discurso marca a possibilidade de uma desestruturação-reestruturação das redes e trajetos”.

A metáfora da rede explanada pelo autor encaixa-se como uma luva para explicar o que é o discurso.

Uma rede, e pensemos numa rede mais simples, como a de pesca, é composta de fios, de nós e de furos. Os fios que se encontram e se sustentam nos nós são tão relevantes para o processo de fazer sentido, como os furos, por onde a falta, a falha se deixam escolar. Se não houvesse furos, estaríamos confrontados com a completude do dizer, não havendo espaço para novos e outros sentidos se formarem. A rede, como um sistema, é um todo organizado, mas não fechado, por que tem os furos, e não estável, por que os sentidos podem passar e chegar por essas brechas a cada momento. Diríamos que o discurso seria uma rede e como tal representaria o todo; só que esse todo comporta em si o não-todo, esse sistema abre lugar para o não sistêmico, o não representável. (INDURSKY; FERREIRA, 2005, p. 20)

Deste modo, podemos dizer que o sentido do discurso não é dado de imediato. Para Orlandi (1999, p. 21), “as relações de linguagem são relações de sujeitos e sentidos e seus efeitos são múltiplos e variados”. Daí a definição de discurso como efeito de sentidos entre locutores. O sentido é, pois, uma relação determinada do sujeito afetado pela língua e a história.

Assim sendo, o trabalho de tradução não se dá no vazio. No trajeto entre o texto de partida e o texto de chegada são considerados vários aspectos textuais e não textuais, dentre eles, a interdiscursividade. Traduzir não é apenas reproduzir o que está dito no texto original, mas, recriar o texto na língua de chegada, a partir dos elementos históricos e culturais daquele lugar, buscando revelar suas marcas discursivas, ainda que não estejam presentes no texto.

De acordo com Orlandi (1999, p. 34), é possível “escutar o não-dito naquilo que é dito, como uma presença de uma ausência necessária”, o que reafirma a ideia de que quando um discurso é proferido, ele já nasce filiado a uma rede tecida por outros discursos.

Logo, o processo de tradução também é acompanhado por um processo discursivo, que cria e recria o texto baseado na realidade social e histórica da língua de chegada. Nesse processo, a pessoa que faz a tradução assume o papel de mediadora, e como tal, faz da tradução uma atividade transformadora de significados.

A tradução aparece como uma atividade pessoal e subjetiva, à medida que o texto de chegada é escrito e inscrito em uma nova realidade social. Traduzir em/para outra língua significa enxergar o contexto, o intertexto, o qual não está materializado apenas na língua, mas, na cultura e ideologia.

No entendimento de Marie France Dépêche (2000, p. 157), o processo de tradução é envolvido por uma série de estratégias:

Ao processo de "fazer passar" preside uma atitude ideológica, pois, repetidamente, requer escolhas: que texto(s) traduzir, para quem, por que, por quem e como? A tradução pressupõe estratégias tanto de (re)leitura, quanto de (re)escrita, uma (re)avaliação dos produtos de partida e chegada, bem como das táticas empregadas para essa passagem estreita. Ora, qualquer estratégia se inscreve em uma rede de poder, pois "[...] o texto é a encarnação de uma luta política conduzida [...] e interpretada, dentro de um quadro ideológico". Portanto, nenhum texto é puro ou inocente e a tradução, na sua qualidade de re-produtora, agrava e desdobra a violência das manipulações, "[...] modificando e deslocando o quadro ideológico do texto e os movimentos políticos subjacentes".

Assim, não há como prevalecer a ideia de que a tradução é impessoal, uma vez que o ato de traduzir já é precedido de escolhas que escapam à origem do texto. As bases ideológicas em que o novo texto está alicerçado têm a ver com a cultura e o pensamento político do texto de chegada.

Nessa linha de raciocínio, a tradução literal apresenta-se em oposição direta à tradução cultural. Nas palavras de José Pinheiro de Souza (1998, p. 51), "ao conceito de tradução literal está associada a ideia de tradução *fiel, neutra, objetiva*, e ao de tradução livre, a ideia de tradução *infidel, parcial, subjetiva*".

A dinâmica pela qual é envolvida a atividade tradutória mobiliza o intercâmbio de saberes entre a língua de origem e a língua de chegada, o que significa dizer que as palavras e as coisas passam a fazer sentido quando começam a sofrer interferências externas que podem ser: a língua, a história e a cultura.

A discussão da história e a relação com o método arqueológico permeia a obra ***A arqueologia do saber*** (FOUCAULT, 2007), daí, surgem: a noção de acontecimento discursivo, o conceito de enunciação, o arquivo e o método arqueológico, o discurso, o sujeito e a história; além do agenciamento do saber e as regulações do poder.

Todos esses elementos da linguagem, portanto, contribuem para a assertiva de que os valores de uma sociedade recebem usos próprios na construção individual de seus próprios sentidos culturais, os quais podem variar no tempo e no espaço. Destarte, a atividade de tradução cultural se opera também dentro dessa dinâmica.

Para o professor Johnwill Costa Faria (2009, p. 54):

Se cada época produz seus próprios signos e estes se manifestam em modelos sociais e literários, constantemente alterados e renovados sob a perspectiva de uma cultura e uma língua, **é natural concluir que tal fato se complica ainda mais quando se trata do caso das traduções, onde esta dinâmica se coloca entre duas culturas e duas línguas postas frente a frente, cada qual obedecendo a tendências variáveis, não coincidentes em sua totalidade e com estranhezas entre as duas partes em intercâmbio.** Tais diferenças, ao serem mediadas pela tradução, exigem não só um ótimo conhecimento da língua e da cultura de partida, mas também, estratégias de tradução muito bem pensadas. (grifo nosso)

Isso significa que a prática da tradução assume variáveis que torna impossível sua análise sem esses elementos. O grande mote da tradução é ser abertura, diálogo, mestiçagem, descentralização, enfim, relação.

Nesse sentido, podemos concluir que o processo de tradução está para além da mera assimilação de significados, ou ainda, da simples transmissão de mensagens, o que resulta dizer que a atividade tradutória deixa de ser uma atividade de natureza exclusivamente linguística ou meta-linguística, para ser uma atividade discursiva, ou seja, inscrita em um contexto marcado pelas diferenças ideológicas, políticas e culturais.

3.3 O PROJETO DE TRADUÇÃO CULTURAL LEVADO A EFEITO POR NÍSIA FLORESTA

Na época em que foi publicado *Direitos das Mulheres e Injustiça dos Homens* não era comum a prática da tradução cultural, sendo raros os tradutores e tradutoras que realizavam trabalhos de tradução cultural.

O projeto de tradução de Nísia Floresta contrariou as práticas tradicionais de tradução, pois, considerou as diferenças culturais, políticas e ideológicas do lugar do texto de chegada. A sua tradução fugiu ao essencialismo da língua e à estrangeiridade do original, a fim de empreender ao texto à realidade brasileira.

Nísia Floresta domesticou a obra de Mary Wollstonecraft, sem se preocupar em ser fiel ao texto original, vez que sua proposta era manipular o texto ao ponto de transformá-lo em um artefato nacional. Mais valia ser fiel ao contexto brasileiro, e através da tradução cultural despertar a sociedade para uma consciência feminista, do que ser completamente fiel ao texto originário.

A obra nisiana rejeitou o contexto europeu e pensou primeiro a questão da mulher brasileira, já que havia um grande abismo cultural entre as duas sociedades. De um lado, estava a Inglaterra do século XIX, país de origem de Mary Wollstonecraft, de outro, o Brasil imperial de Nísia Floresta, o qual acabara de proclamar sua independência política.

O mérito de Nísia Floresta foi ter traduzido o tratado feminista de Mary Wollstonecraft em pleno Brasil oitocentista, onde a falta de direitos básicos era flagrante, e a mulher sequer era considerada sujeito de direitos e deveres.

Conforme pontua Isabela Candeloro Campoi (2011, p. 199)

[...] Em uma sociedade patriarcal, escravocrata e recém-saída da condição de colônia, **Nísia Floresta foi mulher incomum, atuante e de certa forma ‘desajustada’ se forem levadas em conta as expectativas que a sociedade brasileira tinha em relação às mulheres do seu tempo**, afinal, a valorização intelectual do gênero feminino inexistia. (grifo nosso)

Nessa época, a mulher estava limitada ao espaço doméstico e suas atribuições se resumiam às tarefas do lar e o cuidado com a prole. Assim, a condição feminina estava presa ao cumprimento dos deveres de mãe e esposa, sem chance de ocupação dos espaços públicos. Por esta razão, pensar a mulher sob o

enfoque nisiano significava resgatá-la do isolamento doméstico e da submissão masculina.

Segundo Constância Lima Duarte (2008), o projeto de tradução de Nísia Floresta era antes um projeto político e pessoal, que tinha como escopo interferir na sociedade de seu tempo e esclarecer as mulheres, o que comprova que a tradução empreendida por Nísia ao texto *Vindications of the Rights of Woman* está dentro da perspectiva teórica estudada na seção anterior, ou seja, que a tradução consiste em um ato político e discursivo.

Ao analisarmos a obra nisiana, é possível perceber que sua tradução tinha uma intenção transformadora e libertadora, que é revelada no texto através da denúncia que tece às injustiças sociais, do preconceito contra a mulher, da posição do homem como sujeito opressor e da mulher como ser oprimido, entre outras, e que faz de Nísia Floresta uma tradutora feminista em pleno século XIX, tal qual nos fala Marie France Dépêche (2000).

Com o propósito de despertar a sociedade brasileira para uma ideologia feminista, a autora, por meio do seu projeto de tradução, provoca um debate sobre a condição social da mulher, argumentando em favor da capacidade intelectual feminina e pregando o fim da mística da superioridade natural dos homens, o que pode ser comprovado nos seguintes excertos:

Se este sexo altivo quer fazer-nos acreditar que tem sobre nós um direito natural de superioridade, por que não nos prova o privilégio, que para isso recebeu da Natureza, servindo-se de sua razão para se vencerem?

Têm porventura eles alguns títulos para justificar o direito com que reclamam os nossos serviços, que nós não tenhamos contra eles?
(FLORESTA, 1989b, p. 24; 42)

Do exposto, percebe-se claramente que a autora reivindica a igualdade dos sexos, na defesa de que as mulheres são tão capazes de dominar o espaço público quanto os homens.

O tom provocativo é seguido em todo o texto e chega por várias vezes a contrariar o original. Como dito em linhas anteriores, Nísia Floresta promove apagamentos no texto fonte, e confere ao texto traduzido uma feição nacional. O texto aparece como um produto genuinamente brasileiro, ante à atitude da autora em domesticar o original e recriar a obra em um contexto próprio, antecipando,

dessa forma, o movimento antropofágico que só vai ser deflagrado no início do século XX, pela escola do Modernismo.

Para Duarte (2001, p. 160):

Considerando o conceito de apropriação, tal como foi defendido e tornado norma pela vanguarda do século XX, poderíamos mesmo ler a autora como *moderna*, bem antes do Modernismo. E assim sendo, **muito antes de Oswald de Andrade teorizar a antropofagia, Nísia já devorava e deglutia o discurso da metrópole e entregava ao seu público *um outro produto*, muito marcado por sua experiência feminina e brasileira.** Da mesma forma, bem antes de Marx dissertar sobre a superação dialética, Nísia realizava na prática essa superação, ao reler os europeus e reelaborar suas afirmações. (grifo nosso)

O pioneirismo nisiano, portanto, se dá não apenas por ser a nossa autora a primeira escritora/tradutora a discutir os direitos das mulheres, mas, por conferir ao texto original uma brasilidade, que, aliás, é marca presente de Nísia Floresta na maioria das suas obras.

A forma que a autora escreveu o texto brasileiro representa mais uma expressão da luta feminina por espaços, do que simplesmente uma tradução. Ao protestar pelo direito da mulher frequentar o espaço público, questiona:

Por que não devem ter as mulheres, mais que todos, direito à estima pública, contribuindo mais, sem comparação, a seu bem-estar?
[...]
Em um Estado tranquilo e bem regido, a maior parte dos homens são inúteis em seus ofícios e inútil toda sua autoridade, mas as mulheres não deixarão jamais de ser necessárias enquanto existirem homens e estes tiverem filhos. (FLORESTA, 1989b, p. 37-38).

A insurgência de Nísia reside no fato de que elas mais do que eles deveriam ter direito à estima pública. Para a autora, as mulheres são mais importantes do que os homens, pois, no exercício da sua função como mãe e esposa, garantem acima de qualquer autoridade masculina o bem estar da sociedade.

Na verdade, já no início da obra declara o fim da separação do espaço público e o do espaço privado, alertando para o fato de que não existe vida pública sem vida privada, o que vale dizer que as funções domésticas são tão essenciais à vida quanto às funções públicas.

Destarte, quando defende a ideia de que a presença da mulher no lar é necessária para a estabilidade da sociedade, é porque considera a mulher o ser mais útil na manutenção da ordem pública, uma vez que reúne mais aptidões do que o homem. Portanto, propõe que as mulheres sejam sempre preservadas das intempéries ante sua importância para a vida social.

Vejamos:

Assim como os marinheiros durante uma tempestade lançam ao mar as cargas que mais impedem e menos úteis [são] ao navio, da mesma sorte é muito justo que os homens sejam expostos aos perigos e desgostos da guerra, enquanto que nós ficamos em segurança em nossas casas. (FLORESTA, 1989b, p. 118)

Nísia Floresta não propõe que a mulher deixe seus deveres de mãe e esposa, mas, que tenha o mesmo direito garantido ao homem de frequentar os espaços públicos. Outrossim, defende que a participação da mulher na vida pública contribui sobremaneira para a ordem social.

Nessa esteira de raciocínio, reivindica para as mulheres o direito ao conhecimento científico. Para a autora, apenas por meio da educação, era possível quebrar o ciclo vicioso que impedia a mulher de ocupar o espaço público. Em suas palavras: “Por que a ciência nos é inútil? Porque somos excluídas dos cargos públicos; e por que somos excluídas dos cargos públicos? Porque não temos ciência”. (FLORESTA, 1989b, p. 52). O direito à Educação era, portanto, o único meio de tirar a mulher do fechamento doméstico.

Contrariando o pensamento dominante da época, isto é, de que as mulheres seriam naturalmente criaturas frágeis e inferiores aos homens; seriam como débeis mentais e crianças; ou ainda, dotadas de órgãos imperfeitos que as colocariam como seres menos humanos, e, portanto, incapazes de assumir altos cargos, explica que a razão dessa exclusão é o temor dos homens de se virem superados no exercício de cargos públicos.

Nesse sentido, aduz que o conhecimento científico não só era possível às mulheres como era a única forma de ascensão e independência feminina. No dizer da autora (1989b, p. 73): “não há ciência, nem cargo público no Estado, que as mulheres, não sejam naturalmente próprias a preenchê-los tanto como os homens”, o que importa numa autêntica demonstração de defesa da capacidade intelectual feminina, desmistificando a tese da superioridade natural dos homens.

A reivindicação de Nísia Floresta por igualdade de direitos entre os sexos aparece também quando, mais uma vez em tom provocativo, coloca a mulher em plenas condições de exercer os cargos públicos tal como os homens.

Vejamos:

Por que, pois, o nosso sexo não será ao menos capaz de preencher os postos subordinados de Ministros de Estado, Vice-Rei, governadores, Secretários, Conselheiros privados e Tesoureiros? Ou por que não poderão elas, sem ser admirável, ser Generais de Exército, ou Almirantes de Esquadra? (FLORESTA, 1989b, p. 77)

Embora tenha requerido para as mulheres, o direito de acesso ao espaço público, assim como foi historicamente e culturalmente concedido aos homens, adverte que a educação é o único caminho para se conquistar a vida pública. Vê-se, assim, que a educação é a grande bandeira levantada por Nísia Floresta na luta por direitos das mulheres.

Nesse ponto, a autora nacional se distancia completamente da proposta do original, pois, ao contrário de Mary Wollstonecraft que reivindica por mudanças significativas no sistema educacional com a consequente emancipação da mulher; no Brasil, o apelo é apenas quanto ao direito à educação de base, e não exatamente a promoção da mulher ao status de cidadã, à independência financeira, e demais direitos civis, políticos e sociais.

Diante das diferenças existentes entre os dois mundos, Nísia Floresta usou o recurso da tradução cultural para reivindicar o direito à educação básica, fazendo uma adaptação do original à realidade nacional, o que afirma a lucidez da autora sobre a real situação da mulher no Brasil do século XIX.

Como destaca Constância Lima Duarte (2008, p. 155)

O bom senso da autora estaria, a nosso ver, na percepção aguda que tem da enorme distância existente entre a situação cultural da Europa e da América do Norte e a do Brasil, Império de Santa Cruz. Fica evidente o quanto a autora tem consciência da defasagem cultural, social, política e econômica existente entre os países. **Enquanto lá as vindicações tomavam a forma de críticas à educação então adotada que queriam substituir por outra igual à dos homens, aqui eram muito mais primárias as solicitações. Como pleitear emancipação política se as mulheres ainda precisavam ser alfabetizadas? E, mais ainda, como pleitear uma educação mais consistente se mesmo a alfabetização superficial esbarrava em toda sorte de preconceitos?** Essa pode ser uma das

razões que explica o fato de Nísia Floresta haver optado por fazer uma adaptação do livro da Wollstonecraft, em lugar de uma tradução. As vindicações inglesas, definitivamente, estavam distantes de nossa realidade e não cabiam nas dimensões do atraso brasileiro. (grifo nosso)

Assim sendo, não bastava copiar o modelo europeu, era necessário traduzir as ideias feministas desenvolvidas no tratado de Mary Wollstonecraft para o caso brasileiro. Consoante Marie France Dépêche (2000, p.168):

[...] A “tradução” de Nísia, boa para o orgulho nacional, parece assim ter atingido o público que ela visava, uma minoria de mulheres entre uma minoria de homens educados.

E assim que, sem deixar de lado a tradição francesa das *Belles Infidèles* e em resposta à expectativa de seus leitores/as brasileiros/as, aparentemente mais ávidos de novidades que conservadores, **a eloquência retórica de sua “tradução” elevou Nísia ao nível de “a primeira e a mais intrépida das defensoras na América” dos direitos das mulheres.**

A transmissão de uma ideologia feminista se dera portanto, enquanto reivindicação de igualdade entre os sexos em um mundo de homens e enquanto “translação” de uma língua para outra, obedecendo às condições de produção próprias a seu tempo. **O caminho tomado assim, pela jovem brasileira, abre uma brecha no discurso e nas leis patriarcais, tomando a tradução como meio de acesso à palavra e ao mesmo tempo à divulgação das reivindicações das mulheres “emudecidas”. A tradução, já em si crítica de texto, toma a forma de crítica do mundo dos homens e da afirmação da resistência das mulheres à sua hegemonia pela releitura e pela reescrita.** (grifo nosso)

É por esta razão que o escrito de Nísia Floresta surge como o primeiro manifesto, em prol da consciência da sociedade quanto aos direitos das mulheres. Daí porque o resultado da sua tradução ser considerado também o texto fundante dos direitos das mulheres no Brasil.

Nas palavras de Dépêche (2000, p. 178):

Se admitirmos, com Teresa de Lauretis, que “[...] a história do feminismo começa quando os textos feministas escritos por mulheres, aparecem ao mesmo tempo que os movimentos de consciência feminista”, **podemos classificar Nísia entre as primeiras tradutoras feministas, traduzindo textos feministas por ocasião de reivindicações feministas do fim do século XVIII.** (grifo nosso)

Nessa perspectiva, é possível afirmar que as bases do feminismo no Brasil foram lançadas através de Nísia Floresta, a partir do seu projeto de tradução cultural. Os protestos por direitos políticos, civis e sociais em favor das mulheres, porém, aparecem anos mais tarde via movimento feminista, se preocupando a autora naquele momento apenas em reivindicar o direito básico à educação.

Portanto, a proposta teórica de Nísia na obra em discussão consiste em pregar a ideologia feminista, “fazer ver que meu sexo não é tão desprezível como os homens querem fazer crer, e que nós somos capazes de tanta grandeza d’alma como os melhores desse sexo orgulhoso.” (FLORESTA, 1989b, p. 89)

Pelo que se pode perceber, o texto de Nísia Floresta desperta a sociedade para a necessidade de perceber a mulher fora do espaço privado, sinalizando que é possível uma vida digna, sem analfabetismo, sem submissão à ordem masculina, o que como dito alhures só ocorreria por meio da educação.

A despeito de podermos identificar na obra nisiana alguns paradoxos e contradições no que se refere à educação das mulheres, tendo em vista que de um lado, defendia o direito à educação como o único meio da mulher romper o espaço privado, e de outro, apostava numa superioridade feminina fundamentada no fato de que, as mulheres no cumprimento de seus deveres domésticos eram responsáveis por manter a ordem da sociedade, o clamor da autora por educação deve ser visto como um avanço em termos de direitos humanos, ante o modelo de sociedade vigente à época.

Por fim, ao contrário de Mary Wollstonecraft que, em suas derradeiras colocações, propôs uma revolução na mentalidade da sociedade, a fim de eliminar os prejuízos sociais sofridos pela mulher em razão da sua posição de inferioridade, Nísia Floresta se propõe a convencer a sociedade de seu tempo que era hora de educar as mulheres, e, por conseguinte, dar àquelas um reconhecimento social, sem com isso fazer revolução alguma.

Em suas próprias palavras:

De quanto tenho dito até o presente não tem sido com a intenção de revoltar pessoa alguma de meu sexo contra os homens, nem de transformar a ordem presente das coisas, relativamente ao Governo e autoridade. **Não, fiquem as coisas no seu mesmo estado [...]** (FLORESTA, 1989b, p. 89) grifo nosso

Deste modo, Nísia não copia os originais e oferece uma solução ao problema brasileiro, que diferente da revolução reclamada por Woolstonecraft, trata-se, em suma, de um apelo à sociedade acerca da condição feminina, na crença da capacidade e superioridade da mulher, sobretudo, para o exercício de cargos públicos.

Como assevera Campoi (2011, p. 210):

O tom revolucionário dos *Direitos* está na defesa da participação efetiva das mulheres em cargos públicos e postos de comando. **Refere-se às noções gerais dos gêneros no século das Luzes, num período em que as mulheres eram consideradas incapazes de exercer suas funções intelectuais.** A maior ousadia do livro está em pleitear postos de trabalho e no governo, ou seja, o acesso das mulheres ao espaço público. (grifo nosso)

Como visto, a obra nisiana se afasta do texto original em muitos pontos, inclusive, no que se refere à revolução dos costumes da sociedade vigente e à emancipação política e econômica da mulher, no entanto, para o momento histórico em que a obra estava inserida, a defesa do direito à educação para o público feminino revela-se como o primeiro grande argumento do século XIX, na luta pela concretização dos direitos das mulheres.

Nesse sentido, Nísia Floresta deixa de protestar por outros direitos para colocar a questão da educação da mulher como a principal pauta de suas reivindicações. Esse lema é seguido em várias obras da autora, a exemplo de ***Opúsculo Humanitário (1853)***, chegando a influenciar a sociedade dominante da época, que depois de décadas da publicação do livro em 1832, começa a se abrir progressivamente às ideias da autora.

Segundo Duarte (2008, p.163):

Durante o século XIX, a imprensa feminina terminou por tomar duas direções bem definidas: **a tradicional, que não supõe uma liberdade de ação fora do lar; e a progressista, que vai além da ênfase à educação moral e defende direitos nas áreas política, intelectual e econômica.** Esta última só vai aparecer no cenário nacional bem mais tarde, por volta das décadas de 1870 e de 1880. (grifo nosso)

Conclui-se, portanto, que a obra de Nísia Floresta coopera para a mudança de pensamento da elite brasileira no final do século XIX, o que demonstra a

relevância teórica de *Direitos das Mulheres e Injustiça dos Homens* para as futuras gerações, tanto no campo do direito quanto da literatura.

Não obstante as omissões que Nísia realiza no texto brasileiro quando comparado ao original, é inegável a contribuição da autora na afirmação histórica dos direitos humanos das mulheres no Brasil.

3.4 A CONTROVÉRSIA SOBRE A ÉTICA NA TRADUÇÃO NISIANA

Desde o momento que os escritos de Nísia Floresta foram redescobertos, aproximadamente no final da década de 1980, várias são as interpretações conferidas à sua produção textual mais famosa. Dentre elas, a de que a autora não teria feito uma tradução ao clássico de Mary Wollstonecraft, mas, uma reprodução do livro *Woman not inferior to man (1739)* de Sophie, pseudônimo de Mary Wortley Montagu (1689-1762), que, por sua vez, tinha se apropriado de partes do texto de François Poulain de La Barre (1673), intitulado *De l'égalité des deux sexes*.

A afirmação partiu da pesquisadora Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke (1996, p. 168) nos seguintes termos: “é [...] com um misto de constrangimento e entusiasmo que devo dizer que, de fato, jamais houve a aclamada tradução para o português da polêmica obra de Mary Wollstonecraft”, e arrematou dizendo que o texto nisiano se tratava de um “plágio-tradução de outro plágio” (p. 178), certamente em referência às apropriações que Montagu fez do texto de François Poulain.

Embora a pesquisadora tenha ponderado em suas colocações, ao longo da obra, inclusive, no tocante à prática comum de plágio na literatura brasileira do século XVIII, sua interpretação ecoou como uma crítica ao trabalho daquela que é considerada a primeira feminista do Brasil.

Marcelle de Souza Castro (2007, p. 33) citando o estudo realizado por Lia Rolim sobre a prática de tradução em sua dissertação de mestrado, chama a atenção para o registro de que “em diferentes lugares e períodos históricos a tradução, ou a atividade de reescrita assim denominada por alguns, foi praticada sem qualquer preocupação de fidelidade para com a língua-fonte”.

Destaca Rolim (2006, p. 74 apud Castro 2007) que:

na primeira metade do século XX, no Brasil nasceram os *autores-tradutores*, que dessacralizavam o original, colocando-se em posição

de igualdade em relação ao autor estrangeiro, fazendo alterações significativas no texto, numa apropriação do original.

Portanto, a apropriação consistia em tomar como seu o texto de outro, o que autorizava o tradutor a interferir no texto, manipular, transformar, enfim, alterar a essência do original. Essa prática surgiu no Brasil com o modernismo e se tornou a marca da tradução do século XX.

Nesse sentido, eram comuns os empréstimos, as aliterações, o que era feito sem nenhuma referência ao texto fonte. Os escritores eram mais livres para escrever, ainda, que inspirados no pensamento teórico de outros. Nísia Floresta foi uma precursora dessa prática de tradução.

Tal como defendido por Duarte (2001), Nísia Floresta ao realizar seu trabalho de tradução se coloca no pensamento da escola do modernismo, portanto, à frente de seu tempo. A tradução que a autora realiza ultrapassa a instância do texto original.

É a própria escritora que esclarece ao público leitor que ***Direitos das Mulheres e Injustiça dos Homens*** trata-se de uma “tradução livre” do tratado feminista de Mary Wollstonecraft, deixando claro que não consiste em uma reprodução fiel do texto original.

Para Constância Lima Duarte (2001, p. 157)

Ao realizar tais apropriações, Nísia Floresta está se inserindo na linhagem antropofágica da literatura brasileira (que tem Gregório e Sousândrade como representantes, bem antes de Oswald), ainda que com outras intenções, que não as meramente poéticas. **Ela se apropria do texto europeu - é verdade -, mas para superá-lo.** Tanto é assim que o título de seu livro contém não apenas a idéia dos *rights of woman*, mas vai além e acrescenta “a injustiça dos homens”. (grifo nosso)

Nesse sentido, as apropriações que a autora brasileira realiza no seu texto seriam plenamente legítimas, já que estariam dentro da lógica da “tradução livre”. Em oposição à acusação de plágio levantada por Pallares-Burke (1996) sobre o texto nisiano, Constancia Lima Duarte (2001, p. 159 - 160) adverte que

Nísia apropriou-se, sim, das idéias dominantes na Europa de seu tempo, demonstrando com isto o quanto as conhecia, apesar de residir tão distante. Mas seu gesto pode e deve ser lido como uma estratégia do dominado em usar a linguagem do dominador, contra o

próprio dominador. **Antes de ser considerada “plágio”, tal atitude constitui-se num gesto de legítima defesa; numa *apropriação* e numa *desconstrução* de escritos europeus realizadas da perspectiva da *periferia*, visando à construção de um *outro texto*. Ela se apropria dos discursos de Poulain de la Barre e de Catão (manifestações distintas do discurso masculino europeu) para contestar o mesmo discurso masculino, desta vez brasileiro.** O gesto de Nísia teve, sim, uma intencionalidade, e esta intencionalidade, já o dissemos, consistia em denunciar as injustas relações de gênero existentes em seu tempo. (grifo nosso)

Como já defendido, a intenção da autora ao se apropriar das ideias de fora não foi o de simplesmente copiar ou plagiar o texto estrangeiro, qualquer que consideremos – Woolstonecraft, Sophie ou La Barre - mas, de transformá-lo em um produto nacional, ou seja, escrever a partir do caso brasileiro, em especial, da mulher brasileira.

A tradução libertadora, portanto, não estava associada à reprodução fiel do texto fonte. O tradutor não estava preso à ideia de fidelidade plena ao texto de partida, chegando muitas vezes a ignorar a essência do original, se colocando como o próprio autor da obra. Nesse giro, era frequente um escritor desenvolver seus textos, a partir dos escritos de outras obras, e sua atitude não era considerada uma ofensa, nem tampouco, era julgado de má fé ou antiético.

A atividade de tradução nesse ponto de vista era transformadora. A questão da ética na tradução não estava relacionada à fidelidade ao texto fonte, mas, à proposta de ser diálogo, abertura, relação de troca de conhecimentos, interculturalidade, etc.

Era necessário perceber o contexto histórico, político e sócio-cultural em que o original ia ser recepcionado, para daí, propor um trabalho de tradução. Nessa ótica, a prática de tradução não acontecia de forma estática, neutra, e sim, de forma dinâmica e interativa.

Tomando isso como fundamento, é incoerente pensar o texto de Nísia Floresta fora dessa perspectiva. Como já amplamente dissertado, o que Nísia Floresta praticou foi um trabalho de “tradução livre” e não literal. Isso muda tudo!

Consoante Constancia Lima Duarte (2001, p. 160):

O fato de a autora ter indicado que se tratava de um texto “livremente traduzido” é um importante detalhe que não pode ser desprezado. É justamente nesta declaração de “liberdade” que estaria explicitado seu posicionamento diante dos que a antecederam. **Ao publicar**

este *Direitos das mulheres*, ela se posiciona, portanto, de forma transgressora, na tensa relação do centro com a periferia, da *margem* com o Autor, sem sacralizar o texto europeu ou adotar uma atitude servil diante da autoridade autoral. Sem dúvida, teria sido bem diferente, e mais simples, se tivesse realizado apenas uma tradução literal e se colocado como porta-voz servil de discursos alheios. Ao contrário, sua atitude é sempre de independência perante a metrópole, não reconhecendo aí nem autoridade, nem propriedade. Mesmo que a atitude de Nísia Floresta seja vista como uma “pirataria” intelectual ainda assim é preciso relativizá-la como um gesto de defesa do oprimido. Em seu texto estaria a resposta da periferia ao centro produtor de discursos, portanto, construtor de identidades, e ainda mais: o *grito do Ipiranga* da mulher brasileira, frente à sociedade patriarcal. (grifo nosso)

Se a crítica literária aponta Nísia Floresta como plagiadora ou antiética, esse não é o ponto principal a ser investigado no seu texto. Para nós, o objeto de investigação consiste, na verdade, em perceber o que havia de novo no seu trabalho de tradução e o que a tornou uma escritora diferente dos outros escritores de sua época.

Independente das acusações que pesam contra essa escritora brasileira, o que podemos concluir é que o texto de Nísia Floresta representa um importante instrumento de combate ao discurso masculino, totalizante e universal da época, o que coloca a escritora como precursora de uma prática de tradução feminista conhecida na literatura como subversiva, e que só aparece como tal no século XX.

3.5 REFLEXÕES ACERCA DA PRÁTICA SUBVERSIVA DE NÍSIA FLORESTA À LUZ DA TRADUÇÃO FEMINISTA CONTEMPORÂNEA

A prática de tradução sempre foi associada à mulher. A raiz dessa comparação parte da concepção de que a produção dos originais era competência dos homens, enquanto que a tradução, por ser um exercício de mera reprodução, ficava ao encargo das mulheres.

Tal como já corroborado, a atividade de traduzir estava relegada à segundo plano, o que gerava duas conclusões óbvias: a primeira, a de que a tradução é considerada uma atividade menor do que a produção do texto original; e a segunda, que assim como a tradução, a mulher ocupa uma posição de inferioridade frente ao homem.

Contra essa premissa ideológica, surgiram os ensaios de tradução feminista, com o fim de subverter a ordem dominante (masculina e falocêntrica) para dar visibilidade à mulher.

Apona Marcelle de Sousa Castro (2007, p. 56) que:

A partir dessa identidade entre tradução e mulher, as tradutoras feministas têm explorado a atividade tradutória como um importante elemento de sua luta político-ideológica. **No momento em que a mulher rompe com os padrões convencionais de fidelidade e faz da tradução um espaço de criação de significados, ela está reivindicando também a valorização da mulher na sociedade, o reconhecimento da mulher para além do papel secundário que tradicionalmente ocupou.** (grifo nosso)

Essa prática de tradução surge historicamente no Brasil, após a virada linguística de 1960, e ganha profundidade na década de 70, com escritoras feministas que passam a incorporar na sua agenda de debate a promoção da mulher. Essas escritoras faziam de seus textos expedientes através dos quais a mulher pudesse ser percebida como sujeito.

Para tanto, combatiam a linguagem patriarcal, e em seu lugar, utilizavam uma linguagem que dava voz e imagem às mulheres, no intuito de afastar o poder de dominação do homem sobre a mulher. A essência da tradução feminista está, portanto, em representar a mulher na língua, por meio de uma linguagem que nega a Ordem do Pai.

Segundo ainda a pesquisa de Marcelle de Sousa Castro (2007, p. 55)

Cada escritora feminista envolvida nesse projeto de revolução da linguagem *falocêntrica* (termo cunhado pelas feministas) parece ter utilizado estratégias diferentes de inovação e transformação da linguagem patriarcal, mas pelo menos dois pontos parecem permear o trabalho de todas elas: **a) o reconhecimento da língua convencional como masculina e opressora da mulher – inclusive criaram o neologismo *malestream*, em lugar de *mainstream*, para indicar a presença predominante da perspectiva masculina nas línguas – e b) a constatação do emudecimento da mulher na linguagem, na história da literatura e nas ciências de modo geral.** (grifo nosso)

Vê-se, com isso, que a linguagem tinha sexo e, para as feministas, ele era masculino, o que afastava a mulher também desse espaço, já que era um local de

dominação do homem pelo homem. Portanto, a questão não estava só em identificar a linguagem como “falocêntrica”, mas, as suas consequências em face da mulher.

As feministas passaram a reivindicar a construção de outro sexo para a língua(gem). E começaram pela diferença entre sexo e gênero.

O sexo é biológico: os seres humanos e a maioria dos seres vivos são fisiologicamente fêmea ou macho. **O gênero é socialmente construído: refere-se aos papéis sócio-sexuais, modos de se vestir, sistemas de valores e ordem simbólica aprendidos, impostos sobre os indivíduos pela cultura dominante de acordo com seu sexo de nascimento.** [...] Contrariamente ao que o sistema social heterossexista nos teria feito crer, os papéis de gênero e comportamentos designados não são “naturais”. (LOTBINÈRE-HARWOOD, 1991, p.100)

Assim, sexo e gênero não estavam reduzidos a uma lógica binária, classificada em masculino *versus* feminino; homem *versus* mulher; macho *versus* fêmea, em que para um determinado sexo tem-se um determinado gênero.

O gênero é uma construção social e pode não identificar o sexo de nascimento da pessoa. Pensar as identidades de sexo e gênero sob esse prisma importa em romper com paradigmas estabelecidos culturalmente acerca do que representa ser homem e ser mulher.

Nessa dinâmica de pensamento, a linguagem convencional é colocada em xeque e os elementos que a determinam passam a ser vistos sob outros aspectos que fogem à ideologia patriarcal.

O gênero e não o sexo passou a ser uma categoria importante na representação do universo masculino e feminino. Os papéis dos homens e das mulheres na sociedade deixaram de ser vistos como algo dado pela natureza, e passaram a ser analisados a partir de um contexto histórico e cultural.

Com os estudos de gênero, percebeu-se que era um contrassenso pregar a existência de uma língua natural. Na verdade, as línguas naturais só se justificariam em uma sociedade erigida pela dominação masculina.

Por meio de uma nova linguagem era possível desnaturalizar a ideia de que a língua – assim como a sociedade - era masculina e falocêntrica. Como instância de poder, a linguagem propagada pelas feministas serviu de luta político-ideológica em favor das mulheres. Portanto, o caráter subversivo da tradução feminista estava em colocar a mulher no centro do debate e proclamar a queda da ordem patriarcal na linguagem.

Embora essa prática só tenha surgido no Brasil na década de 1970, Nísia Floresta já manifestava em seus textos, mormente, em ***Direitos das Mulheres e Injustiça dos Homens de 1832***, a condição da mulher e as injustiças sociais praticadas contra o “segundo sexo”.

A forma como Nísia Floresta pensou e observou a mulher em pleno século XIX, fez de si, consoante aponta Marie France Dépêche (2000, p. 169-170), uma precursora da prática de tradução feminista contemporânea, sobretudo, da escola de tradução canadense:

Ao mesmo tempo independente em sua escolha de textos, mas também a eles ligada e ligando-os, **Nísia Floresta abre o debate sobre a importância da intertextualidade feminista, que Susanne de Lotbinière-Harwood, hoje, assim descreve: ‘Nossas *re-belles* e infiéis existem, portanto em, um movimento coletivo dialógico: por um lado beneficiam da contribuição criativa do intertexto.** Por outro, contribuem à emergência de uma cultura no feminino, operando um aumento do vocabulário, do sentido, e da consciência”. No coração deste debate inscreve-se a questão do público-alvo (uma tradutora feminista visa exclusivamente as mulheres?) e da pertinência de confiar a tradução de uma obra feminista a uma mulher e sobretudo à uma tradutora feminista”,.. .ou não. **As escolhas, tanto de Nísia quanto das Quebeco-Canadenses foi unânime: textos feministas, traduzidos por feministas para as mulheres ... feministas ou não.**

Finalmente, seria necessário acrescentar a prática da *sobre-tradução* empregada por Nísia, que será analisada, comentada, criticada em nosso século, da qual porém, as tradutoras do Quebec usarão com freqüência. Trata-se de *sobre-elementos* tirados da polissemia do significante, que asseguram a *sobre-tradução*, (*supplementing* diriam as anglófonas); não como pretendia Benjamin, uma multiplicidade levando à *reine Sprache*, a *língua pura* da escatologia das línguas, mas o acréscimo necessário ao ato tradutor da “[...] tradutora feminista, consciente de seu papel político como mediadora. [...]”. **Esta prática aparece em toda discussão, com seus acréscimos voluntários, como um enriquecimento do texto, que coloca Nísia entre as precursoras das estratégias feministas do século XX em matéria de tradução.** (grifos nossos)

Deste modo, pode-se asseverar que por trás da tradução de Nísia Floresta havia um nítido propósito de romper com a ordem dominante, o que confirma o lado subversivo da obra, fazendo de Nísia ora traidora, ora tradutora do texto que se imagina como precursor da ideologia feminista.

Ao recriar a obra ***Vindications of the Rights of Woman*** de Mary Wollstonecraft no contexto brasileiro, Nísia tira a mulher do isolamento doméstico e a

coloca no centro do debate, a fim de desvendar seu papel, assim como, suas inscrições históricas, políticas e culturais na sociedade do século XIX.

Por fim, essa foi a proposta deste capítulo, ou seja, estudar a prática de tradução de Nísia Floresta como um caminho de luta e reivindicação dos direitos das mulheres.

4 O DIREITO SOB A ÓTICA DA TRADUÇÃO: DIÁLOGOS POSSÍVEIS ENTRE CULTURAS E FONTES NÃO FORMAIS DO DIREITO

Nos capítulos anteriores, procuramos refletir sobre a história do direito das mulheres no Brasil, com ênfase na obra de Nísia Floresta, buscando traçar um liame entre feminismo e tradução. No capítulo que ora se inicia, problematizamos sobre o conceito acerca da fixidade e mobilidade do direito, defendendo a ideia de que o direito circula também enquanto cultura e prática social.

Outrossim, discutiremos a tradução cultural como método de compreensão dos direitos humanos, na busca de identificar uma inteligibilidade recíproca entre as culturas, por meio de uma epistemologia contra hegemônica, analisando, ao final, o trabalho de tradução de Nísia Floresta como efeito desse método e da circulação cultural do direito.

4.1 COMPARAÇÃO E TRADUÇÃO NO DIREITO

Não há consenso entre os juristas sobre o significado da comparação, no entanto, os autores são praticamente unânimes em afirmar que o estudo comparado do direito foi uma atividade recorrente ao longo da história. Conforme destaca René David (1998, p. 01) “a comparação dos direitos, considerados na sua diversidade geográfica, é tão antiga como a própria ciência do direito”, porém, só no final do século XIX, ele foi desenvolvido como ciência.

Inspirado no âmbito de um projeto colonialista europeu (é de se lembrar que o Congresso de Berlim repartiu a África entre as potências europeias e o Império Otomano, por volta do ano de 1878), o direito comparado surge com o propósito de levar para as colônias sistemas jurídicos semelhantes ao do sistema europeu. Na ocasião, o projeto era fazer com que esses lugares tivessem sistemas jurídicos iguais ao da metrópole.

Desenhado sob um modelo diferente, o projeto colonial do final do século XIX tratou de promover um encontro das tradições jurídicas ocidentais com outras tradições, e a percepção dos habitantes das colônias acabou por ser resignificada com o alvorecer das chamadas “ciências do homem”. Através da comparação, os cientistas sociais de então, trabalhando em uma perspectiva nitidamente

evolucionista puderam identificar, agrupar e classificar práticas culturais das mais diversas regiões.

No campo das ciências jurídicas, o direito comparado buscava no momento de sua emergência, além da constituição de um novo ramo do saber, criar na França a chamada *Sociedade de Legislação Comparada*, cuja preocupação de acordo com René David (1998, p. 05):

foi estudar os novos códigos que vinham sendo publicados nos diversos países, com vista a verificar as variantes que comportavam em relação aos códigos franceses e sugerir ao legislador, em tais circunstâncias, certos retoques nesses últimos.

A proposta dos juristas, por meio dessa *legislação comparada*, era colher o máximo de informações possíveis sobre as experiências realizadas em diversos países, para assim, propor ideias ao legislador do seu país.

Posteriormente, mais do que um instrumento de estabilização e uniformização do direito nacional, o direito comparado passou a ser visto como um instrumento de percepção das diferentes soluções encontradas pelos sistemas jurídicos para problemas similares.

Nesse sentido, o direito comparado se firmou nos últimos séculos como um eixo importante para as ciências jurídicas, pois, se consolidou como um elemento “novo” capaz de oferecer condições de se estudar o direito de modo mais amplo, por meio de um exercício que vai além das fronteiras do direito nacional e que não se limita a um só campo de estudo.

A partir do confronto de sistemas jurídicos diversos e suas concepções acerca do direito, o direito comparado se tornou um elemento imprescindível para a compreensão do direito no plano mundial. Segundo René David (1998, p. 04):

O direito comparado mostra-nos a variedade de concepções do direito. Ele põe-nos em presença de sociedades nas quais se ignora a noção de direito; dá-nos a conhecer sociedades para as quais o direito é sinônimo de opressão e mesmo símbolo de injustiça, outras em que o direito está, pelo contrário, estreitamente ligado à religião e participa do caráter sagrado desta. (grifo nosso)

Nessa perspectiva, o direito comparado proporciona uma reflexão sobre a pluralidade de culturas no mundo, com vista a esclarecer quais são suas

semelhanças e diferenças, quais foram suas influências, como o direito foi incorporado e desenvolvido, etc.

O direito comparado serve também desse modo para discutir uma gama de fenômenos históricos sociais relacionados ao processo de difusão e circulação do direito, isto é, como o direito se desloca de um contexto para outro, como se dá a recepção do direito estrangeiro pelo direito nacional, como uma determinada tradição jurídica influencia na construção do direito de outros povos, e assim por diante.

Portanto, várias são as suas utilidades. O direito comparado pode ser útil para explicar como no passado, o direito romano influenciou a construção da tradição romano-germânica, ou como o direito inglês influenciou o *common Law*, assim como, pode ser útil para analisar a diversidade dos sistemas de direitos na contemporaneidade, e como eles se relacionam uns com os outros.

Por outro lado, o direito comparado pode ser interessante para esclarecer como se dá no âmbito de um projeto colonialista, a recepção de um sistema jurídico forte por uma tribo primitiva, em que a noção de direito aparece de forma muito rudimentar, ou sequer existe da forma como concebida pelo colonizador. Nesse passo, o direito comparado pode servir para compreender como funciona o processo de transposição do direito, analisando, por exemplo, se ocorre de maneira fácil ou se encontra resistência por parte da cultura que está sofrendo a imposição.

Além disso, o direito comparado pode ser útil para apontar como as fontes formais do direito são consideradas em diferentes sistemas jurídicos, a fim de interpretar como elas se aplicam em cada contexto, se são utilizadas em sua integralidade, se existe uma hierarquia entre elas, se algumas já caíram em desuso, etc. Segundo René David (1998, p. 11):

Uma função muito diferente é atribuída à lei, ao costume, à jurisprudência, à doutrina, à equidade nos diferentes sistemas. Quando se estuda um direito estrangeiro, é necessário saber que as ideias no nosso país, referentes às relações que existem entre estas diferentes fontes possíveis das regras jurídicas, não são as mesmas em todos os países e que os métodos de raciocínio, aplicados pelos juristas para a descoberta das regras de direito e o desenvolvimento do corpo do direito, podem ser, por consequência, variados.

Isso significa dizer que o direito não pode ser visto sob um único viés, tampouco, unicamente pelas fontes tão tradicionalmente conhecidas. É necessário

conhecer outros direitos, bem como, o direito dos outros (o trocadilho aqui é proposital) para que se conheça com mais profundidade e complexidade a ciência do direito, e consoante o entendimento do autor, o próprio direito interno.

Assim, a função do direito comparado tem sido a de fazer com que o direito nacional alargue suas próprias fronteiras, ao passo que tem sido também a sua função, contribuir para a construção de um direito internacional comum. Dissertando sobre o assunto, René David (1998, p. 09) adverte que:

Não basta, portanto, aos comparatistas, colocar em evidência a função que deve desempenhar o direito comparado. Uma outra função é, para eles, tornar os juristas aptos a cumprir, cada um na sua especialidade, a tarefa que lhes é confiada. O direito comparado não é o domínio reservado de alguns juristas que encontram o seu interesse nesse ramo. Todos os juristas são chamados a interessar-se pelo direito comparado, **quer para melhor compreenderem o seu próprio direito, quer para o tentarem aperfeiçoar, ou ainda, para estabelecer, de acordo com os juristas dos países estrangeiros, regras de conflito ou de fundo uniformes ou uma harmonização dos diversos direitos.** (grifo nosso)

A ideia de que o mundo é plural possibilitou aos comparatistas perceber o direito fora da sua estrutura interna, e, portanto, imaginá-lo em uma dimensão maior, que leva em consideração a relação entre os povos e os mais variados modos de pensar e praticar o direito.

Falar em direito de um povo ou de uma coletividade implica em uma tarefa que vai além do próprio direito (se é que se pode falar assim), já que envolve um estudo que não só analisa o direito concebido como conjunto de institutos e regras jurídicas, mas, como prática cultural.

Nas palavras de René David (1998, p. 12 - 13):

Os diferentes direitos comportam, cada um deles, conceitos à sombra dos quais exprimem as suas regras, categoria no interior das quais eles as ordenam; a própria regra de direito é concebida por eles de um certo modo. Ainda neste triplo aspecto existem, entre os direitos, diferenças, e o estudo de um dado direito implica uma tomada de consciência das diferenças de estrutura que podem existir entre este direito e o nosso.

O comparatista deve chamar a atenção para a diversidade destes modos de ver; deve colocar em evidência a necessidade, para o jurista, quando realiza a comparação dos direitos, de considerar o problema que o interessa, mais do que o papel conferido a este ou àquele conceito.

Nesse sentido, o objetivo do direito comparado, nos últimos anos, tem sido o de agenciar a coexistência pacífica entre os direitos, de maneira a incentivar o respeito às diferenças e às diversas práticas acerca do direito.

Atualmente, a preocupação dos comparatistas não está vinculada apenas à comparação entre os sistemas jurídicos vigentes, ou à importação e codificação de um direito estrangeiro, recepção de um tratado internacional por determinado Estado ou coisa afim, mas, algo que gira em torno de saber como ocorre o processo de difusão e circulação do direito através de saberes, sujeitos e práticas sociais.

A defesa dessa proposta tem partido de autores como Daniel Bonilla Maldonado (2009) que compreende a ideia de circulação do direito apoiado na assertiva de que aquilo que se importa e/ou exporta no plano do direito internacional nem sempre são regras jurídicas.

Para o autor, o direito não se desloca de um lugar a outro apenas de maneira formal - por meio de leis e institutos jurídicos - mas, como ideologia. O direito se move conforme pontua Eduardo Rabenhorst (2014, p. 48) “enquanto cultura, isto é, como conjunto de ideias, atitudes, valores, crenças e comportamentos sobre o direito”, posto que comporta uma mobilidade bem mais abrangente do que a mera tradução de códigos e instituições jurídicas.

Maldonado (2009) defende que o direito viaja também através dos comerciantes, refugiados, imigrantes legais e ilegais, missionários, juristas, acadêmicos, colonizadores e estudantes, já que cada um, a seu tempo e modo, contribui para a transposição e transplantação do direito.

No entanto, essa ideia não é compartilhada por todos os estudiosos do tema. Otto Kahn-Freund (1974), por exemplo, acredita que os transplantes jurídicos não se realizam em contextos jurídicos díspares, mas, apenas em contextos homogêneos, sobretudo, do ponto de vista político.

Na mesma linha de raciocínio, porém, de maneira mais radical, Pierre Legrand (2014) nega a possibilidade dos transplantes jurídicos, ao argumento de que as regras jurídicas são produzidas por e para contextos culturais específicos, e por isso, sucumbem à viagem do direito. Em suas palavras:

Para Legrand (2014), o direito não deve ser separado dos contextos em que surge e que deles depende. As instituições, normas e conceitos jurídicos estão presos a horizontes de perspectivas particulares que permitem sua aplicação eficiente e lhe dão sentido e legitimidade. Segundo seu entendimento, todos aqueles

que acreditam na existência dos transplantes jurídicos são permanentemente convidados a testemunhar seu fracasso no mundo.

Insurgindo-se contra o que pensa a crítica acerca da mobilidade do direito, Alan Watson (2000) afirma que os transplantes jurídicos não só são plenamente possíveis como defende que eles têm sido o principal instrumento para a contínua construção e reconstrução do direito no mundo, havendo vários exemplos exitosos de transplantes jurídicos na história da humanidade.

Para Watson (2000), em muitas passagens da história da humanidade, tem se observado que os artefatos jurídicos que viajam são de diversas ordens - e não apenas regras - e que a mesma norma, instituição ou conceito podem significar coisas muito distintas em contextos diferentes.

Corroborando essa tendência, o projeto de investigação de Diego López (2009) se concentra na importação e exportação de teorias do direito – não regras jurídicas – com ênfase na maneira como os receptores transformam os objetos recebidos. Para este autor, o ambiente que importa o direito não é visto apenas como lugar de recepção, mas também, de produção, na medida que contribui em uma das pontas do processo para a transplantação do direito.

De acordo com essa proposta, os transplantes jurídicos têm funcionado como partes de um processo dinâmico entre as mais variadas culturas, e não produtos estanques que podem ser facilmente importados e exportados, sem qualquer relação com os contextos de partida e de chegada.

A ideia de fixidade e mobilidade do direito, que durante tanto tempo foi concebida como categoria rígida, parece agora estar em terreno movediço, não no sentido de instabilidade e precariedade, mas, no sentido de abertura, mestiçagem, o que importa dizer que o velho processo de circulação do direito não pode ser mais analisado como algo estático, mecânico que possa sobreviver à parte, isolado.

Para William Twining (2004), os mapas elaborados pelos estudos em direito comparado no passado, simplificavam em demasia a multiplicidade de tradições jurídicas, subestimavam as diferenças entre os diversos ordenamentos jurídicos nacionais, e prestavam pouca atenção aos modelos híbridos.

Na verdade, o que se encontrava nos estudos comparatistas era uma representação rudimentar dos processos de circulação do direito entre as diversas culturas, em que era possível identificar apenas um Estado exportador e outro importador, como se o processo de transferência do direito (neste caso, concebido

como regras, conceitos e instituições) tivesse unicamente a forma de uma transposição institucional direta, bipolar e unidirecional.

Ultrapassando esse conceito puramente técnico do processo de circulação do direito, Twining (2004) propõe uma perspectiva “translegal”, que concebe a circulação do direito de maneira multidirecional, operando em vias complexas e com influências recíprocas entre os contextos, onde o elemento cultural passa a ser visto como a mola propulsora das transferências jurídicas.

Assim sendo, tem sido comum entre os atuais estudiosos, a concepção de que o processo de circulação do direito envolve uma dinâmica que valoriza o diálogo intercultural, o pluralismo jurídico, as trocas culturais, o que favorece a relação do direito com outras áreas do conhecimento, como por exemplo, a tradução. Não a tradução literal, que, aliás, sempre foi prática rotineira entre os comparatistas e diplomatas na tradução de textos jurídicos estrangeiros, mas a tradução cultural.

Com efeito, a tradução no direito exerce um papel importantíssimo na contemporaneidade, pois favorece o diálogo entre as culturas e funciona como um método valioso no processo de circulação e difusão do direito, sobre o qual passaremos a seguir a dissertar.

4.2 O MÉTODO DE TRADUÇÃO CULTURAL COMO PROCEDIMENTO EPISTEMOLÓGICO NA PROMOÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

Para os pensadores contemporâneos, como é o caso de Raimon Panikkar, a concepção de direitos humanos deve ser construída a partir de um pluralismo real, em busca de um diálogo entre as diferentes culturas, pois, “povo nenhum, não importa o quão civilizado ou natural (seja ele ocidental, oriental, africano, indiano) pode, por si só, definir a natureza da vida adequada ao conjunto da humanidade”. (PANIKKAR, 1984, p. 205)

De acordo com este autor indiano, não existe uma cultura, tradição, ideologia ou religião que se possa dizer neste momento ser a solução para os problemas da humanidade. Deve necessariamente existir um diálogo e um intercâmbio humano, levando assim a uma fecundação mútua com o Outro e não a ótica do Poder ou da imposição de padrões culturais localizados no Ocidente ou no Oriente.

Panikkar defende a ideia de que os direitos humanos não podem ser concebidos a partir de uma única matriz, mas, por aquilo que cada cultura pode

oferecer de proveitoso ao conjunto da humanidade. Falar em direitos humanos implica falar em uma pluralidade, ou seja, no direito de diferentes sociedades situadas no tempo e no espaço, que vão desde os povos originários até aqueles que se dizem mais civilizados ou evoluídos.

A concepção de direitos humanos tradicionalmente difundida sob padrões europeus, torna-se nessa proposta uma entre outras concepções do direito. Embora haja uma unanimidade entre os autores em afirmar que o termo “direitos humanos” surge com as declarações das revoluções liberal-burguesas, notadamente, a ***Declaração dos direitos do homem e do cidadão de 1789***, isso não importa em dizer que os direitos declarados com a Revolução Francesa possam ser considerados universais.

Com efeito, os direitos declarados ao final da Revolução constituem claramente os direitos de uma burguesia em ascensão - mais propriamente, da burguesia francesa. O simples fato de o discurso político francês eleger o direito à propriedade como um direito universal, já traz em si uma carga teórica vinculada à ascensão da burguesia no final do século XVIII.

Os valores que a burguesia afirmou naquele primeiro momento, o que se convencionou chamar de direitos humanos de primeira geração, foram universalizados juntamente com a política francesa e o liberalismo econômico. O projeto político francês pretendia universalizar os direitos do homem e do cidadão como produtos dessa ascensão política da burguesia.

A Revolução Francesa segundo Fábio Konder Comparato (2008, p. 136):

desencadeou, em curto espaço de tempo, a supressão das desigualdades entre indivíduos e grupos sociais, como a humanidade jamais experimentara até então. Na tríade famosa, foi sem dúvida a igualdade que representou o ponto central do movimento revolucionário. A liberdade, para os homens de 1789, limitava-se praticamente à supressão de todas as peias sociais ligadas à existência de estamentos ou corporações de ofícios. E a fraternidade, como virtude cívica, seria o resultado necessário da abolição de todos os privilégios. **Em pouco tempo, aliás, percebeu-se que o espírito da Revolução Francesa era, muito mais, a supressão das desigualdades estamentais do que a consagração das liberdades individuais para todos.** (grifo nosso)

Não obstante o lema da Revolução fosse “igualdade, liberdade e fraternidade”, nem todos os indivíduos eram considerados verdadeiramente livres e

iguais perante a lei. A ***Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789)*** nada mais foi do que uma carta de direitos exclusiva aos homens. As leis ali declaradas não incluíam todos indivíduos, isto é, homem, mulher, criança, idoso, escravo, deficiente, mas sim, uma classe específica da sociedade francesa.

Destarte, como crer que os direitos postos no texto acima citado eram universais? Na verdade, o que justificava a universalidade do texto era o pensamento dominante da época que colocava o homem branco, rico, culto e ocidental, como o centro do universo. A historiadora Lynn Hunt (2009, p. 14) analisando a referida carta explica que: “as referências a homens’, ‘homem’, ‘todo homem’, ‘todos os homens’, ‘todos os cidadãos’, ‘cada cidadão’, ‘sociedade’ e ‘toda sociedade’ eclipsavam a única referência ao povo francês”. Logo, os direitos declarados como universais pertenciam a um contexto histórico e político próprios.

Considerar esse modelo como verdade absoluta ou invariável significa limitar o pensamento ao discurso político burguês propagado ao final da Revolução, e em conseqüência, esquecer de todo resto da história.

Nesse sentido, “o risco é que a história dos direitos humanos se torne a história da civilização ocidental ou agora, às vezes, até a história do mundo inteiro” (HUNT, 2009, p. 18), já que o problema reside no fato de universalizar direitos que eram próprios de uma época, de um “particularismo histórico”, sem reconhecer o que outras culturas podem ter contribuído para a construção dos direitos humanos ao longo da história da humanidade.

Alguns estudiosos têm discutido a universalidade da tradição ocidental dos direitos humanos, na afirmação de que o processo de difusão do direito hoje comporta arranjos que reconhece que o mundo é plural e heterogêneo, o que significa dizer que os direitos humanos não estão fixos em uma época ou em algum lugar, ao contrário, circulam em todas as culturas.

Nesse contexto, assenta-se uma forma alternativa de conceber os direitos humanos, que passam a ser redesenhados levando em consideração a interculturalidade, a tradução cultural, o pluralismo jurídico como caminhos possíveis para uma vida social mais digna e saudável.

Para o sociólogo Boaventura de Sousa Santos (2010, p. 443)

[...] A questão da universalidade dos direitos humanos é uma questão cultural do Ocidente. Logo, os direitos humanos são

universais apenas quando olhados de um ponto de vista ocidental. Por isso mesmo, a questão da universalidade dos direitos humanos trai a universalidade do que questiona ao questioná-lo.

Sendo a questão da universalidade a resposta a uma aspiração de completude, e porque cada cultura ‘situa’ esta aspiração em torno dos seus valores fundamentais e da sua validade universal, aspirações diversas a diferentes valores fundamentais em diferentes culturas podem conduzir a preocupações isomórficas que, dados os procedimentos de tradução intercultural adequados, se podem tornar mutuamente inteligíveis. Na melhor das hipóteses, será mesmo possível conseguir uma mestiçagem ou interpenetração de preocupações e concepções. Quanto mais igualitárias forem as relações de poder entre culturas, mais provável será a ocorrência desta mestiçagem. (grifos nossos)

A posição que o autor adota é a de que todas as culturas são incompletas e problemáticas nas suas concepções de dignidade humana, e uma das atividades que propõe, para construir os direitos humanos por meio de uma concepção progressista e emancipadora, é aumentar a consciência de incompletude cultural. Para tanto, sugere o uso da metodologia da hermenêutica diatópica.

Consoante o pesquisador português:

A hermenêutica diatópica baseia--se na ideia de que os *topoi* de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem. Tal incompletude não é visível a partir do interior dessa cultura, uma vez que a inspiração à totalidade induz a que se tome a parte pelo todo. **O objetivo da hermenêutica diatópica não é, porém, atingir a completude – um objetivo inatingível – mas, pelo contrário, ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro, noutra. Nisto reside seu caráter dia--tópico.** (SANTOS, 2010, p. 448) grifos nossos

Com efeito, a metodologia da hermenêutica diatópica vem sendo estudada por outros autores, inclusive, não ocidentais, como é o caso do indiano Raimon Panikkar, que pesquisa o termo desde a década de 1980.

Segundo o autor, a hermenêutica diatópica resulta em:

“uma reflexão temática sobre o fato de que os “loci” (topoi) de culturas historicamente não relacionadas tornam problemática a compreensão de uma tradição com as ferramentas de outra e as tentativas hermenêuticas de preencher essas lacunas”. (PANIKKAR, 1984, p. 38)

Nessa perspectiva, aponta como uma das ferramentas necessárias para a ocorrência do diálogo intercultural o “equivalente homeomórfico” ou “plataforma de equivalências”. De acordo com o autor indiano, um bom método de hermenêutica diatópica consiste em investigar em outras culturas, o termo equivalente para a concepção de Direitos Humanos como posto no ocidente.

Segundo Panikkar (1984, p. 39)

A palavra dharma é, talvez, a mais fundamental na tradição indiana, que poderia nos levar à descoberta de um possível símbolo homeomórfico correspondente à noção ocidental de ‘Direito de Humanos’.

[...] O dharma é aquilo que mantém e dá coesão e, portanto, força, a qualquer coisa dada, à realidade, e em última instância, aos três mundos (*triloka*). A justiça mantém o funcionamento das relações humanas; a moralidade mantém a pessoa em harmonia; a lei é o princípio organizador das relações humanas; a religião mantém o universo em existência; o destino é o que nos vincula ao nosso futuro; a verdade é a coesão interna de algo; uma qualidade é aquilo que permeia algo como um caráter homogêneo; um elemento é a mínima partícula consistente, espiritual ou material; e assim por diante [...]. **Um mundo onde a noção de dharma é central e quase onnipresente não está preocupado em encontrar o ‘direito’ de um indivíduo contra outro ou do indivíduo perante a sociedade, mas antes em avaliar o caráter dharmico (correcto, verdadeiro, consistente), ou adharmico de qualquer coisa ou acção no complexo teantropocósmico total da realidade. [...] Não há *dharma* universal acima e independente do *svadharma*, o dharma é inerente a cada ser.** E este *svadharma* é, a um só tempo, resultado da reação ao dharma de todos os outros [...]. Nosso ponto de partida não é um indivíduo, mas toda a complexa concatenação do real. Para proteger o mundo, em nome da proteção deste universo, diz *Manu*, o *Svayambhu*, aquele que existe per se, organizou as castas e os deveres. O *dharma* é a ordem da realidade hcomo um todo, aquilo que mantém o mundo coeso. O dever do indivíduo é manter seus ‘direitos’, é descobrir seu lugar em relação à sociedade, ao cosmos e ao mundo transcendente. (grifos nossos)

O símbolo homeomórfico presente entre as culturas parece ser o pressuposto teórico da premissa desenvolvida por Santos (2010, p. 446), de que “todas as culturas possuem concepções de dignidade humana, mas nem todas elas a concebem em termos de direitos humanos”, o que significa dizer que a ideia de dignidade humana está presente em todas as culturas, ainda que em outros termos que a valham.

Segundo ainda o autor:

Ao envolverem-se em revisões recíprocas, ambas as tradições actuam como culturas hóspedes e culturas anfitriãs. Estes são os passos necessários ao exercício complexo da tradução intercultural ou da hermenêutica diatópica. O resultado é a reivindicação de uma concepção híbrida da dignidade humana e, por isso também uma concepção mestiça dos direitos humanos. (SANTOS, 2010, p. 453-454)

Essa hibridação ou mestiçagem dos direitos humanos é a prova de que a hermenêutica diatópica só se realiza por meio de um diálogo intercultural, isto é, com a participação recíproca e intersubjetiva de mais de uma cultura. A partir do momento que cada cultura tomar consciência de sua incompletude, mais fácil se tornará o diálogo intercultural.

Num diálogo intercultural, a troca ocorre entre diferentes saberes que refletem diferentes culturas, ou seja, entre universos de sentido diferentes e, em grande medida, incomensuráveis. Tais universos de sentido consistem em constelações de *topoi* fortes. Os *topoi* são os lugares comuns retóricos mais abrangentes de determinada cultura. Funcionam como premissas de argumentação que, por não se discutirem, dada a sua evidência, tornam possível a produção e a troca de argumentos. (SANTOS, 2010, p. 447) grifos nossos.

Assim, pode-se afirmar que a incompletude de uma dada cultura pode ser complementada por elementos de outra cultura. A possibilidade de um diálogo mútuo entre culturas, com vista à concepção multicultural dos direitos humanos, é o que permite dizer que não existe apenas uma única cultura, mas, uma pluralidade de culturas no mundo.

Para Santos (2007, p. 39) “não é possível hoje uma epistemologia geral, não é possível hoje uma teoria geral. A diversidade do mundo é inesgotável, não há teoria geral que possa organizar toda essa realidade”. No intuito de valorizar a diversidade cultural, aponta a necessidade de se criar uma “teoria sobre a impossibilidade de uma teoria geral”.

Porém, o pesquisador português adverte que não basta enxergar a diversidade presente no mundo, é necessário, contudo, “criar inteligibilidade recíproca no interior da pluralidade”, sob pena de cair no mesmo equívoco dos

universalistas, e transformar a heterogeneidade de culturas em uma nova homogeneidade.

Assim, oferece como alternativa a uma teoria geral, o procedimento de tradução.

A tradução é um processo intercultural, intersocial. **Utilizamos uma metáfora transgressora da tradução linguística: é traduzir saberes em outros saberes, traduzir práticas e sujeitos de uns aos outros, é buscar inteligibilidade sem ‘canibalização’, sem homogeneização.** Nesse sentido, trata-se de fazer tradução ao revés da tradução linguística. (SANTOS, 2007, p. 39) grifos nossos

Nessa lógica de pensamento, Santos propõe uma tradução a partir do diálogo e da mestiçagem entre culturas. O trabalho de tradução intercultural significa, portanto, descobrir com a outra cultura, elementos comuns para práticas, saberes e sujeitos, respeitando suas diferenças.

O procedimento de tradução intercultural contempla a um só tempo, as semelhanças e as diferenças entre culturas, o que implica dizer que não há dominação de uma cultura sobre a outra, ou seja, não existe cultura dominante e cultura dominada, mas, uma aprendizagem mútua, no movimento de descentralização de saberes.

Por meio da tradução intercultural, Boaventura de Sousa Santos propõe uma epistemologia em oposição à teoria geral, e que chama de epistemologia do sul, isto é, uma epistemologia produzida e apreendida no hemisfério sul.

Segundo Santos (2007, p. 41)

Esse procedimento de tradução é um processo pelo qual vamos criando e dando sentido a um mundo que não tem realmente um sentido único, porque é um sentido de todos nós; não pode ser um sentido que seja distribuído, criado, desenhado, concebido no Norte e imposto ao restante do mundo, onde estão três quartos das pessoas. **É um processo distinto, e por isso o chamo a Epistemologia do Sul, que tem consequências políticas – e naturalmente teóricas - para criar uma nova concepção de dignidade humana e de consciência humana.** (grifos nossos)

A tese de Santos funda-se em uma ordem inversa da matriz colonizadora, uma vez que propõe uma teoria que se baseia em uma concepção libertadora e

multicultural dos direitos humanos, com possibilidade de novos significados para os termos e práticas de direitos humanos e dignidade humana.

Nesse sentido, rejeita a tese da universalidade dos direitos humanos e aposta na premissa, da qual já tratamos aqui, que todas as culturas são incompletas e problemáticas nas suas concepções de dignidade humana, o que resulta dizer que não existem valores ou direitos humanos universais, e sim, uma pluralidade de ideias e culturas.

Em verdade, o que se pode afirmar é que existem modos diferentes de lutar por aquilo que se chama de direitos humanos ou dignidade humana, e que pode ser traduzida como o anseio de uma vida humana mais digna e justa para seus membros, seja na América, Europa, África, Oceania e Ásia.

Com efeito, o processo que o sociólogo português reivindica com essa tal epistemologia é descentralizar o poder hegemônico do norte, e fazer circular o conhecimento, através de uma metodologia contra hegemônica. Sugere descolonizar o sul em sua acepção cultural e social, e assim, mostrar para o mundo o que é sul, qual a sua importância e quais são seus valores.

Em suas próprias palavras, “a *Epistemologia do Sul*, se baseia na ideia central de que não há justiça social global sem justiça cognitiva global, ou seja, sem justiça entre os conhecimentos”. (SANTOS, 2007, p. 40). Assim, propõe a tradução como procedimento epistemológico para articular conhecimentos, práticas e discursos entre as culturas.

Segundo a teoria desse autor, o trabalho de tradução tem como finalidade criar uma “zona de contacto” entre as diferentes culturas, para que através desta zona seja possível tornar mutuamente inteligíveis as práticas, os saberes e os discursos de uma cultura em outra, sem eliminar as identidades sociais e culturais daqueles que participam do processo de tradução.

Assim, uma vez criada a zona de contato, a diversidade deixa de ser um elemento de separação e passa a ser um elemento de integração, capaz de aumentar a inteligibilidade recíproca entre as culturas. A atividade de tradução funciona nessa proposta como um lugar de crescimento, de deliberação democrática, de diálogo e interação entre culturas, onde o que prevalece são as trocas ou transferências culturais, e não mais a imposição de uma única cultura sobre a outra.

No dizer de Helenice Rodrigues (2010, p. 205):

Com efeito, as análises das “transferências culturais”, inauguradas através dos estudos literários e filológicos sobre a França e a Alemanha (no século XIX), acentuaram os mecanismos de transmissão, os processos de importação (mas também de exportação), as análises de intercâmbios, de interações (entre países e modelos ocidentais). Marcada, num primeiro momento, pelas abordagens bilaterais ou comparadas, a teoria das transferências culturais (que é também uma metodologia) não tardou a privilegiar as análises multilaterais e os enfoques “conectados”, ou cruzados, para apreender o conjunto das relações complexas: os intercâmbios, as seleções, as transformações, mas também as formas de resistência e de rejeição.

Em contraposição à matriz eurocêntrica e colonizadora, que despreza a diversidade cultural, e compreende o mundo a partir de uma lógica universalizante e totalizante, a teoria das transferências culturais abre caminho para a circulação do conhecimento em níveis cruzados, com participação mútua dos sujeitos envolvidos, a partir de um movimento de descentralização de saberes e práticas.

O estudo das transferências culturais se preocupa em aprender com o Outro, com aquilo que cada cultura pode transmitir para outra, e não apenas receber e importar da cultura estrangeira. Para esta teoria, é importante perceber como o objeto transferido - seja ele um instituto jurídico, ideias, valores, crenças, saberes, práticas sociais – é recepcionado pelo contexto de chegada.

Nesse sentido, não basta analisar a importação do fenômeno em si, mas, as transformações e deformações que o objeto transferido sofre ao ser incorporado pela cultura local, os vetores da transmissão, as estratégias empregadas na transferência, se houve resistência ou rejeição por parte de seus agentes, enfim, como e de que forma ocorreu a transferência.

Aplicada ao direito, a teoria das transferências culturais permite uma compreensão mais dinâmica da circulação do direito europeu, sobretudo, dos direitos humanos, em várias partes do mundo. Isso porque, diferentemente do modelo canônico de difusão do direito, essa teoria busca perceber os direitos humanos por vias oblíquas, ou seja, não da forma como foram concebidos e produzidos na metrópole pelas elites dominantes e levados para a colônia, mas, da forma como foram forjados e praticados em outras culturas, bem assim, da forma como foram transportados através de grupos vulneráveis, como por exemplo, os

escravos, os refugiados, as mulheres, para as regiões periféricas, e como lá se adaptaram.

Assim, várias são as formas de pensar e traduzir o direito. Twinning (2004) alerta que o direito pode ser transportado por meio da legislação, mas também, pela literatura e pela religião, o que vale dizer que o direito circula entre fontes, sujeitos e contextos diferentes daqueles convencionalmente conhecidos, porém, tanto quanto capazes de contribuir para a afirmação e difusão dos direitos humanos.

De acordo com Helenice Rodrigues (2010, p. 205):

O estudo das imbricações interculturais abriu espaço ao enfoque do transnacional, do transversal e do cruzamento cultural. Permitindo ultrapassar o quadro nacional do pensamento, as “transferências culturais” acentuaram as inter-relações e suas mestiçagens, rompendo, desse modo, com os limitados estudos sobre as relações e as influências culturais.

Nessa perspectiva, a circulação de ideais e fenômenos jurídicos opera de modo multipolar, multidirecional, incidindo sobre um conteúdo bem mais amplo que o convencional, no qual sujeitos, práticas e saberes assumem diferentes significados que variam de cultura para cultura, de sociedade para sociedade.

Pensar uma nova cultura jurídica importa hoje abrir um espaço para o diálogo, a alteridade e a diversidade cultural, com a participação de todos, individual ou coletivamente, rumo à construção de uma sociedade mais solidária.

O princípio do pluralismo jurídico aparece, assim, inserido nessa nova cultura jurídica, que, ao contrário da teoria tradicional do processo de difusão e circulação do direito, leva em consideração os novos sujeitos sociais e o bem-estar coletivo.

De acordo com Wolkmer (2001, p. 174; 222)

Sob um viés progressista, **o pluralismo se redefine como locus privilegiado que se contrapõe aos extremos da fragmentação atomista e da ingerência sem limites do poder político.** Como expressão da hegemonia de corpos sociais intermediários, o pluralismo tem seu embate articulado contra as diversas formas de individualismo e de estatismo, pautada por autonomia, diferença e tolerância. (grifo nosso)

[...]

No âmbito do Direito, a pluralidade expressa a coexistência de normatividades diferenciadas que define ou não relações entre si. O pluralismo pode ter como intento, práticas normativas autônomas e autênticas, geradas por diferentes forças sociais ou

manifestações legais plurais e complementares, podendo ou não ser reconhecidas, incorporadas ou controladas pelo Estado. (grifo nosso)

Por fim, pode-se dizer que a existência de uma nova cultura jurídica, legitimada na inclusão dos novos sujeitos sociais e no reconhecimento de seus direitos e necessidades básicas, contribui decisivamente para a construção dos direitos humanos sob uma perspectiva emancipadora e multicultural.

4.3 NÍSIA FLORESTA E A VIAGEM CULTURAL DO DIREITO

Tal como corroborado nesta pesquisa, se analisarmos a história do direito das mulheres no Brasil, iremos perceber que ele surge com o escrito de Nísia Floresta em adaptação ao tratado feminista de Mary Woolstonecraft.

Direitos das Mulheres e Injustiça dos Homens é o efeito daquilo que se pode chamar de uma viagem cultural do direito. Por meio do método de tradução cultural, o direito das mulheres, que tem origem na Europa, viajou pelas mãos de Nísia e chegou ao Brasil, onde ganhou contornos nacionais.

Sem suporte institucional, tendo em vista que a autora não traz para o Brasil um texto jurídico, Nísia diligencia uma circulação de uma ideia acerca dos direitos das mulheres. Ela é patrocinadora de uma transplantação do direito, não o direito institucionalizado em forma de leis e instituições jurídicas (até porque não era jurista, tampouco, naquela época era permitido a uma mulher teorizar sobre o direito), mas, o direito enquanto pensamento e ideologia feminista.

Nísia Floresta realiza um transplante do direito em nível abstrato, através do qual põe as leitoras de sua época, em contato com as ideias da mais ardorosa defensora dos direitos das mulheres na Europa, abrindo um espaço na sociedade brasileira para uma importante discussão sobre a condição feminina.

A partir de seu escrito foi proposta uma cultura de atenção à mulher, em que se buscou valorizar a capacidade feminina em todas as suas instâncias. A obra nísiana conferiu à mulher o direito de pensar a vida, com o mínimo de dignidade, fora do espaço doméstico. Assim, denunciou as injustiças sociais praticadas pelos homens e promoveu à mulher ao espaço público, reivindicando o direito à educação, à ocupação de cargos políticos, e no mais, à uma cidadania feminina.

Ainda que cometendo uma “travessura literária”, para usar a expressão de Maria Pallares Burke (1996), Nísia fez ciência, talvez, sem saber que estava fazendo

ciência. No em torno de ***Direitos das Mulheres*** foi criada uma cultura jurídica nunca antes vista, o que faz de seu texto um marco teórico na história do direito das mulheres no Brasil.

Com efeito, o direito das mulheres nasceu no Brasil, antes mesmo de ser posto em uma legislação, já que por meio da literatura de Nísia Floresta foi anunciada uma ideia, um pensamento, uma ideologia acerca dos direitos das mulheres, e que acabou influenciando toda uma geração a lutar pela concretização desses direitos.

Conforme pontua Lynn Hunt (2009) antes dos direitos humanos serem postos nas declarações burguesas, eles já estavam, de certa forma, internalizados no cotidiano da sociedade europeia do século XVIII. As novas experiências e práticas culturais, tais como: ler romances epistolares, assistir espetáculos teatrais, admirar pinturas de gênero, ou até mesmo, ouvir música em silêncio foram fundamentais, no entendimento da autora, para formar no âmago da sociedade setecentista, um ideal de justiça, um sentimento humanitário, de compaixão e cumplicidade com a dor do Outro, enfim, de concepção daquilo que se entende por direitos humanos.

No Brasil, a literatura de Nísia Floresta foi igualmente responsável em despertar a sociedade para uma consciência feminista, antes mesmo de qualquer direito institucionalizado, o que, sem dúvida, contribuiu para a construção, a “invenção” dos direitos humanos das mulheres, nos termos de Lynn Hunt (2009), em nosso país, e para alguns autores, até na América Latina.

Através do seu projeto de tradução cultural, Nísia transportou para o Brasil uma ideologia acerca do direito das mulheres, e como não existe transporte sem transformação, adaptação e acomodação, o direito transplantado teve que ser recriado e realinhado em uma nova ordem social, política e cultural, perdendo assim elementos que apareciam na sua própria identidade.

A tradução praticada pela autora brasileira deu ao texto original um novo gesto, uma nova leitura, pois, baseou-se na cultural local, desprezando o contexto europeu em que se desenvolveu a obra de Mary Woolstonecraft. Nesse giro, Nísia fez o seu trabalho de tradução em bases transgressoras, num movimento de independência e emancipação com o centro do poder, e, portanto, colocando seu texto a partir da realidade nacional.

O interesse de Nísia não era institucionalizar um direito específico, mas, traduzir uma ideia, transferir um sistema de pensamento de um plano para outro, ou

seja, realizar um ato político, algo bem mais abrangente do que uma simples tradução literal. Ao invés de fazer uma mera importação e reprodução do tratado feminista de Mary Wollstonecraft, Nísia cuidou de conscientizar a sociedade brasileira da importância da mulher na vida social, pois, estava diante de um estado escravocrata, patriarcal, atrasado economicamente em relação à Europa, e que sequer concebia a mulher como um completo ser humano, dotado de direitos e deveres.

Como, então, tornar inteligíveis as intenções de Mary Wollstonecraft no contexto brasileiro? A solução encontrada por Nísia Floresta foi intuitivamente se utilizar do método da tradução cultural, e assim, adaptar as ideias estrangeiras às condições locais, por meio de uma *Epistemologia do Sul* de que nos fala Boaventura de Sousa Santos (2007), isto é, uma epistemologia que anda na contramão do modelo eurocêntrico de circulação de ideias e conhecimentos, que fala da margem para o centro, de dentro para fora, e que coloca a periferia, no caso o contexto nacional, como o lugar do sujeito, do saber e da prática social.

Embora a tradução cultural tenha sido só recentemente incorporada como uma técnica, mais ainda, um método/metodologia na seara dos estudos culturais, funcionando na parte que toca ao direito, como um novo método de promoção aos direitos humanos, à luz do texto nisiano nada tem de novo, pois, foi justamente através desse procedimento de tradução cultural que Nísia Floresta fez nascer no Brasil uma era em prol dos direitos das mulheres.

Em meio a tantas formas de pensar e praticar o direito na contemporaneidade, a tradução cultural aparece como um caminho alternativo para concepção e concretização dos direitos humanos, o que segundo Eduardo Rabenhorst (2014, p. 55):

É assim talvez que uma “outra” história dos direitos humanos possa ser construída. Direitos humanos como “terceiro espaço” ou “terceira margem”, isto é, como elemento universal, não em razão da sua imposição, colonial no passado, imperial nos nossos dias, mas como expressão de uma esperança compartilhada de construção de um mundo mais justo e democrático.

Essa foi a proposta desse capítulo, ou seja, pensar os direitos humanos sob o viés da tradução cultural, e como isso se refletiu no trabalho de Nísia Floresta, tanto

do ponto de vista da prática da tradução como do ponto de vista da circulação do direito, em um tempo que o acesso ao conhecimento era privilégio de poucos.

5 CONCLUSÃO

A primeira conclusão que se pode apontar, após o estudo em debate, é que a presente pesquisa propiciou um novo olhar sobre a história do direito das mulheres no Brasil, mormente, em seu nascedouro.

A pesquisa aqui desenvolvida procurou contar a história do direito das mulheres, a partir do projeto de tradução cultural de Nísia Floresta ao tratado feminista de Mary Woolstonecraft, de 1792, intitulado *Vindication of the Rights of Woman*, na proposta de perceber a história do direito das mulheres diferente da sua concepção tradicional e legal, ou seja, compreender a história do direito das mulheres enquanto ideologia e sistema de pensamento, e não como a história das leis e dos institutos jurídicos criados em favor da mulher.

Não se quer dizer com isso que seja dispensável estudar a história dos institutos jurídicos, ao contrário, é de suma importância estudar o direito das mulheres com ênfase na legislação, afinal, essa também foi uma luta travada pelas mulheres, porém, essa não foi a intenção da presente pesquisa. O grande objetivo, que acreditamos ter sido alcançado, era construir um trabalho que dialogasse com outras áreas do conhecimento, e até mesmo com fontes não formais do direito, como a literatura e a tradução, o que à princípio pareceu assustador, mas, logo que a pesquisa tomou corpo, traduziu-se em um grande prazer.

Estudar a história de Nísia Floresta como feminista e idealizadora dos primeiros sentimentos de justiça, dignidade, educação e cidadania feminina foi o mesmo que estudar a história de uma personagem real e antiga do direito, que por meio de sua literatura, mais especificamente, da obra *Direitos das Mulheres e Injustiça dos Homens*, contribui de forma decisiva para a afirmação histórica dos direitos humanos das mulheres, confirmando, deste modo, uma das hipóteses levantadas na pesquisa, qual seja, saber se o referido texto representava o marco teórico inicial do direito das mulheres no Brasil.

De acordo com Constância Lima Duarte (2008), há uma unanimidade entre os autores em afirmar que o escrito de Nísia Floresta constitui o texto fundante de uma ideologia feminista no país, já que nunca houve na história um texto elaborado por alguém como Nísia, com o objetivo de clamar pela importância da mulher na sociedade, de reivindicar o acesso ao espaço público, de lutar pelo direito à

educação, ao conhecimento, à oportunidade de trabalho fora do confinamento doméstico, enfim, pela igualdade de direitos entre os sexos.

Por outro lado, relacionar os estudos feministas da linguagem e da tradução com o direito ensejou desafios teóricos maiores do que o almejado inicialmente, pois, viu-se a necessidade de um melhor aprofundamento nas teorias da tradução, sobretudo, no que se refere à tradução cultural, uma vez que o estudo tradicional da tradução não era suficiente para os possíveis resultados pretendidos. Isto porque a outra hipótese levantada na pesquisa constituía em investigar se o texto ***Direitos das Mulheres e Injustiça dos Homens*** podia ser classificado como uma tradução ao clássico de Mary Woolstonecraft.

Apesar de opiniões em contrário, a exemplo de Pallares-Burke (1996), que foi categórica em dizer que Nísia jamais traduziu o texto de Mary Woolstonecraft, na verdade, reproduziu a obra de Sophie (Mary Wortley Montagu) intitulada ***Woman not inferior to man***, plagiando ainda trechos do livro ***De l'égalité des deux sexes*** de François Poulain de La Barre, a conclusão que se chegou, por meio dos estudos culturais da tradução, mormente, a crítica de Constancia Lima Duarte (2001) é que o trabalho empreendido por Nísia ao texto de Woolstonecraft configura-se sim em uma tradução.

Obviamente que não se trata da tradução literal, tão convencionalmente conhecida, mas, de uma tradução cultural. A tradução praticada por Nísia Floresta foi feita às avessas da tradução literal, pois, considerou o contexto brasileiro, a cultura local, para discutir e pensar a situação das mulheres. Diante do abismo cultural, social, político e econômico que havia entre a Europa e o Brasil, a forma que Nísia encontrou de tornar reais as ideias e intenções de Mary Woolstonecraft acerca dos direitos das mulheres foi por meio da tradução cultural.

Outrossim, foi possível concluir que a atividade de tradução realizada por Nísia Floresta faz parte de um fenômeno mais abrangente do processo de circulação e recepção de ideias, pois, ao propor a tradução do livro que é considerado o principal tratado feminista da época, Nísia não se limitou em transcrever o texto original para o português, mas acima de tudo, em traduzir uma ideologia, em transferir ideias jurídicas acerca do feminismo e do direito das mulheres de um contexto cultural para outro. Essa foi a sua grande invenção!

Como proposta final, lançamos mão das atuais pesquisas em direito comparado para traçar uma conexão entre o direito e a tradução, considerando esta

última como uma via possível à promoção e compreensão dos direitos humanos, o que possibilitou, destarte, atingir o objetivo inicial da pesquisa, que era debater sobre o direito não apenas como conjunto de regras e institutos jurídicos, mas, enquanto cultura e prática social.

O direito visto sob a ótica da tradução se revelou em um método eficaz para a construção e promoção dos direitos humanos na contemporaneidade, e, por outro lado, nos autorizou a analisar o projeto de tradução cultural de Nísia Floresta como efeito desse método, e também, como um exitoso exemplo de transplante jurídico realizado em pleno século XIX, e o que é mais surpreendente, por uma mulher brasileira nascida no interior, em uma época em que à mulher não era dado o direito sequer de falar em público quiçá teorizar sobre o direito.

Essas foram as conclusões que podemos chegar a partir do estudo aqui desenvolvido, contudo, é importante ressaltar que não devem ser vistas como fórmulas prontas e acabadas, e sim, como pontes abertas ao diálogo, à discussão, passíveis de releituras, contextualizações e novas inferências, posto que a pesquisa foi conduzida por múltiplos horizontes de análise. Por este motivo, esta é apenas uma parte de um conjunto bem mais abrangente acerca da temática aqui proposta, e que acaba de ser inaugurada e entregue à comunidade científica, devendo servir, portanto, de estímulo para a pesquisa na interface do direito, gênero, literatura e tradução.

REFERÊNCIAS

- CAMPOI, Isabela Candeloro. **O livro “Direitos das mulheres e injustiça dos homens” de Nísia Floresta**: literatura, mulheres e o Brasil do século XIX. Revista História. ISSN 1980-4369. v. 30, n.2, p. 196-213. São Paulo, ago/dez. 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/his/v30n2/a10v30n2.pdf>. Acessado em: 13 jul. 2014.
- CASTRO, Marcelle de Souza. **Tradução, ética e subversão**: desafios práticos e teóricos. Dissertação (Mestrado em Letras) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.
- COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 6ª ed. São Paulo: Saraiva, 2008.
- DAVID, René. **Os grandes sistemas do direito contemporâneo**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- DECRETO, **Lei Imperial**. Disponível em: <http://www.adur-rj.org.br/5com/pop-up/decreto-lei_imperial.htm> Acessado em: 25 fev. 2015.
- DÉPÊCHE, Marie-France. **A Tradução Feminista**: Teorias e Práticas Subversivas. Nísia Floresta e a Escola de Tradução Canadense. Revista Textos de História, Vol. 8, n. 1/2. p. 157-188. Universidade de Brasília – Unb. 2000. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/textos/article/viewFile/5908/4885>. Acessado em: 20 jul. 2014.
- DUARTE, Constância Lima. **Nísia Floresta**: vida e obra. 2ª ed. Natal: Editora Universitária (UFRN), 2008.
- _____, Constância Lima. **Nísia Floresta e Mary Woolstonecraft**: diálogo ou apropriação? Revista de Literatura Brasileira - O eixo e a roda, vol.7. p. 153-161. UFMG. 2001.
- ECO, Umberto. **Como se faz uma tese em ciências humanas**. 13ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 2007.
- FARIA, Johnwill Costa. **Of mice and men, de John Steinbeck**: a oralidade na literatura como problema de tradução. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade de Brasília. Departamento de Línguas Estrangeiras e Tradução. Brasília, 2009.
- FLORESTA, Nísia. **A lágrima de um Caeté**. Ed. atualizada com Notas e Estudo Crítico de Constância Lima Duarte para a 4ª edição. Natal: Fundação José Augusto, 1997.
- _____, Nísia. **Opúsculo Humanitário**. Biblioteca da educação. Série 3; mulher tempo, v. 1. São Paulo: Cortez editora, 1989a.

_____, Nísia. **Três anos na Itália** (Trad. Francisco das Chagas Pereira; Apresentação Constância L. Duarte), Natal: UFRN editora, 1999.

_____, Nísia. **Direitos das Mulheres e Injustiça dos Homens**. Ed. atualizada com Introdução, Notas e Posfácio de Constância Lima Duarte. São Paulo: Cortez editora, 1989b.

FREYRE, Gilberto. **Sobrados e mucambos**: decadência do patriarcado e desenvolvimento do urbano. Ilustrações de Lula Cardoso Ayres, M. Bandeira, Carlos Leão e do autor. 7ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1985.

HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos. Uma história**. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

INDURSKY, Freda. FERREIRA, Maria Cristina. **Michel Pêcheux e a Análise do Discurso**: uma relação de nunca acabar. São Carlos-SP: Claraluz, 2005.

KAHN-FREUND, Otto. **On the Uses and Misuses of Comparative Law**. Modern Law Review. 1974.

LEFEVERE, André. **As tradutoras na Inglaterra, Europa Continental e América do Norte**. In: Os tradutores na História. Jean Delisle e Judith Woodsworth (orgs). Tradução Sérgio Bath, São Paulo: Editora Ática, 1998.

LEGRAND, Pierre. **A Impossibilidade de “Transplantes Jurídicos”**. Cadernos do Programa de Pós Graduação em Direito. UFRGS . Vol. 9. n.1. 2014

LIMA, Lauro de Oliveira (s.d.). **Estórias da Educação no Brasil: de Pombal a Passarinho**. 2ª.ed. Rio de Janeiro: Editora Brasília.

LÓPEZ, Diego. **Por qué hablar de una “Teoría impura del derecho” para América Latina?** In: Teoría del derecho y transplantes jurídicos. Daniel Bonilla MALDONADO (editor académico). Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes, Pontificia Universidad Javeriana, 2009.

LOTBINIÈRE-HARWOOD, Susanne de. **Re-belle et infidèle/The body bilingual**. 1. ed. Montreal: Les éditions du remue-ménage; Toronto: Women's Press, 1991.

MALDONADO, Daniel Bonilla. **Teoría del derecho y transplantes jurídicos**. Editor académico. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes, Pontificia Universidad Javeriana, 2009.

MOTTA, Ivania Pocinho. **A importância de ser Mary**. 1ª ed. São Paulo: Annablume, 2009.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise de Discurso**: princípios e procedimentos. Campinas: Pontes, 1999.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. **Nísia Floresta. O carapuceiro e outros ensaios de tradução cultural**. São Paulo: Hucitec, 1996.

PANIKKAR, Raimon. **La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental?** Interculture, Vol.XVII, n°1, Cahier 82, 1984.

PATEMAN, Carole. **O contrato sexual.** Trad. Marta Avancini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

PÊCHEUX, Michel. **O Discurso: Estrutura ou Acontecimento.** Trad. Eni Puccinelli Orlandi. 5ª ed. Campinas, SP: Pontes, 2008.

POSSENTI, Sírio. **Discurso, estilo e subjetividade.** 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PROJETO Memória. Fundação Banco do Brasil em parceria com a Petrobrás e a REDEH - Rede de Desenvolvimento Humano, 2006. **Apresenta vida e obra de uma das primeiras feministas: Nísia Floresta.** Disponível em: <http://www.projetomemoria.art.br/NisiaFloresta/index.html>. Acessado em: 27 Fev. 2015.

QUEIROZ, Maria José de. **Do indianismo ao indigenismo nas letras hispano-americanas.** Tese (Doutorado em Literatura Hispano-Americana) – Faculdade de Filosofia da UFMG, Belo Horizonte, 1962.

RABENHORST, Eduardo Ramalho. **Feminismo e Direito.** Revista do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Gênero e Direito/ Revista do Centro de Ciências Jurídicas da UFPB. Vol.1 – n.1(Jan - Jun). João Pessoa: Editora Universitária /UFPB, 2010.

_____, Eduardo Ramalho. **Passagens dos Direitos** – Breve nota sobre a circulação de ideias jurídicas. In: Filosofia do Direito. Coord. Luciano Nascimento Silva e Caterina Del Bene. Curitiba: Juruá, 2014.

RODRIGUES, Helenice. **Transferência de Saberes: Modalidades e Possibilidades.** Revista História: Questões & Debates, Curitiba. Editora UFPR, n. 53, p. 203-225, jul./dez. 2010. Disponível em: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/historia/article/view/24122/16153>. Acessado em 17 Abr. 2015

SABINO, Ignez. **Mulheres ilustres do Brazil.** Rio de Janeiro: H. Garnier, 1899. Edição facsimilar: Editora, 1996.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política.** 3 ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social.** Trad. Mouzar Benedito. São Paulo: Boitempo, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O Fórum Social Mundial: Manual de uso.** Disponível em: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/documentos/fsm.pdf>. Acessado em: 30 Ago. 2014.

SOUZA, José Pinheiro de. **Teorias da Tradução**: uma visão integrada. Revista de Letras. nº 20. vol 1/2. p. 51-67. Universidade Federal do Ceará – UFC. Jan/dez. 1998. Disponível em: <http://www.revistadeletras.ufc.br/rl20Art09.pdf>. Acessado em: 17 Jul. 2014

TWINNING, William. **Diffusion of Law**: A Global Perspective. Journal of Legal Pluralism. 1-45, v. 49, 2004.

WATSON, Alan. **Legal Transplants and European Private Law**. Ius Commune Lecture, Maastricht, 2000.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo jurídico**: fundamentos de uma nova cultura no direito. 3 ed. São Paulo: Alfa-Omega, 2001.

ANEXO A



ANEXO B

DEDICATORIA

A'S

BRASILEIRAS,

E

ACADEMICOS BRASILEIROS.

A' vós, charas Patricias, e dignos filhos de Pallas, offereço este pequeno resultado de minha applicação. Assds conheço a incapacidade de meus talentos para fazer uma traducção digna de vós: porem convencida da indulgencia, e bondade, que constituem o vosso principal caracter, não hesitei propor-me a esta tarefa na esperanza de que desculpando benignos os meus erros, acolhereis as minhas boas intenções. De vós, Patricias, espero, que longe de conceberdeis qualquer sentimento de vaidade em vossos corações com a leitura deste pequeno livro, procureis illustrar o vosso espirito com a de outros mais interessantes, unindo sempre a este proveitoso exercicio a pratica da virtude, a fim de que sobresaindo essas qualidades amaveis, e naturaes ao nosso sexo, que até o presente tem sido abatidas pela desprezivel ignorancia, em que os homens, parece de proposito tem nos conservado, elles reconhecão, que o Céu nos ha destinado para merecer na Sociedade uma mais alta consideração.

E' de vós, mocidade Academica, em quem a Nação tem depositado as mais bellas esperanças.

ANEXO C

DIREITOS

DAS

MULHERES,

E

INJUSTIÇA DOS HOMENS.

INTRODUCCAO.

SE um auctor celebre não tivesse proferido, que nada existe na Natureza tão admiravel como ver os homens capazes de espanto, poderia alguem ao menos o que não fosse inteiramente falto de bom senso, deixar de admirar o poder, que os prejuizo, e o costume tem sobre o espirito humano? Era de esperar naturalmente, que esses entes feitos para dominar, como modestamente se qualificão, fossem ciosos de sua superioridade, e muito empenhados em a conservar. Entretanto exceptuando-se a auctoridade tyrannica, que usurpão sobre nós, achar-se-á, que todos os seus esforços se reduzem a sollicitar a mais baixa servidão.

Se sua ambição fosse louvavel, e justa, seria de accordo com si mesmo, e esta consequencia os tornaria igualmente imperiosos em todas as occasiões em que a auctoridade é necessaria para se sustentar. Se a força exterior do corpo fosse para elles um titulo sufficiente para dominar sobre nós, que somos de uma constituição mais delicada, a superioridade da razão sobre a

ANEXO D

