

Renata Floriano de Sousa
Norman Madarasz
Orgs.

FILOSOFIA

POR

→ ELAES ←

* Prefácio de Marcia Tiburi



Editora Fundação Fênix

O título de "Filosofia por Elaes" pode causar estranhamento aos mais conservadores. Com a palavra "Elaes" não se trata evidentemente de um erro de digitação, nem de um mero neologismo que integre de modo artificial homens e mulheres em uma idealização atual que visa esconder a divisão real do trabalho ao qual serve essa separação sempre com maior carga de sofrimento para as mulheres. Do mesmo modo, não se quer, por meio dessa expressão, apenas reunir gêneros como formas discursivas, como produtos sociais ou sexuais. A perspectiva de criar uma palavra para integrar pronomes, que em si mesmos excluem o outro aponta, evidentemente, para mais longe.

Com "Elaes" se trata, sobretudo, de uma provocação, gesto no qual se pode dizer que reside o sentido do que se pode em qualquer época chamar de filosofia.

Marcia Tiburi

Filosofia por Elaes

Série Filosofia

Conselho Editorial

Editor

Agemir Bavaresco

Draiton Gonzaga de Souza
Evandro Pontel
Everton Miguel Maciel
Fabián Ludueña Romandini
Fabio Caprio Leite de Castro
Gabriela Lafetá
Ingo Wolfgang Sarlet
Isis Hochmann de Freitas
Jardel de Carvalho Costa
Jair Inácio Tauchen
Joaquim Clotet
Jozivan Guedes
Lucio Alvaro Marques
Nelson Costa Fossatti
Nythamar de Oliveira
Norman Roland Madarasz
Orci Paulino Bretanha Teixeira
Oneide Perius
Raimundo Rajobac
Ricardo Timm de Souza
Rosemary Sadami Arai Shinkai
Rosalvo Schütz

Filosofia por Elaes

(Organizadores)

Renata Floriano de Sousa

Norman Madarasz



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2020

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação: Editora Fundação Fênix
Capa: Renata Floriano de Sousa

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –

[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Série Filosofia – 20

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

SOUSA, Renata Floriano de; MADARASZ, Norman. (Orgs).

Filosofia por Elas. SOUSA, Renata Floriano de; MADARASZ, Norman (Orgs). Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2020.

244p.

ISBN – 978-65-87424-08-8



<https://doi.org/10.36592/9786587424088>

Disponível em: <https://www.fundarfenix.com.br>

CDD-100

1. Filosofia feminista. 2. política interseccional. 3. Filosofia da ciência. 4. Filósofas

Índice para catálogo sistemático – Filosofia e disciplinas relacionadas – 100

Sumário

Prefácio

Marcia Tiburi

Pósprefácio

Norman Madarasz

1. Mulher: banida, forasteira e intrusa no mundo das ideias

Renata Floriano de Sousa 21

2. O sujeito que gesta, cuida e reflete

Ilze Zirbel 35

3. O Perigo de um Desafio: ser filósofa e feminista

(Françoise Collin, Michèle Le Doeuff, Rada Ivekovic)

Mara Montanaro & Gabriela Menezes Jaquet 53

4. Mulheres na epistemologia: contribuições feministas

Patricia Ketzer 67

5. O debate sobre o papel do gênero na constituição da moralidade: um breve panorama crítico

Juliana Missaggia 95

6. A vinculação entre verdade e mentira e agir e pensar à luz da concepção política arendtiana

Olga Nancy P. Cortés 123

7. Lélia Gonzalez: uma filósofa brasileira abalando as estruturas

Joana Tolentino 143

8. A cosmopolítica de Isabelle Stengers: da metafísica à política

Fernando Silva e Silva 161

9. Teoria democrática participativa: participação política enquanto asseguradora de interesses e liberdades individuais

Bruna Fernandes Ternus 173

10. A plasticidade do gênero na era da farmacopornografia: uma introdução ao pensamento de Paul. B. Preciado publicado no Brasil

Virgínea Novack Santos da Rocha 189

11. Narrativas situadas: por uma epistemologia afetiva

Caroline Izidoro Marim 207

12. Ter a fibra do pesquisador

Isabelle Stengers & Fernando Silva e Silva 221

Posfácio

Renata Floriano de Sousa

Prefácio

O tema das mulheres na filosofia, seja como objeto de estudos, seja como sujeito da criação filosófica está em voga no Brasil há cerca de vinte anos. Lembro-me de quando organizei o congresso As Mulheres e a Filosofia no ano de 2001 quando o tema não importava a quase ninguém e de como, de lá para cá, muita coisa mudou. Ao longo dos anos, sedimentações conceituais, teóricas e práticas envolvendo o feminismo se fizeram ver. O avanço da filosofia e das ciências humanas como um todo era inevitável em um país que tentava se construir como uma democracia. Uma geração depois, podemos dizer que a filosofia feminista se torna cada vez mais consolidada entre nós. Talvez até mais do que a filosofia em geral pela qual também tivemos tanto que lutar desde seu massacre institucional pela ditadura militar, cuja herança até hoje temos que amargar.

O título de “Filosofia por Elaes” pode causar estranhamento aos mais conservadores. Com a palavra “Elaes” não se trata evidentemente de um erro de digitação, nem de um mero neologismo que integre de modo artificial homens e mulheres em uma idealização atual que visa esconder a divisão real do trabalho ao qual serve essa separação sempre com maior carga de sofrimento para as mulheres. Do mesmo modo, não se quer, por meio dessa expressão, apenas reunir gêneros como formas discursivas, como produtos sociais ou sexuais. A perspectiva de criar uma palavra para integrar pronomes, que em si mesmos excluem o outro aponta, evidentemente, para mais longe.

Com “Elaes” se trata, sobretudo, de uma provocação, gesto no qual se pode dizer que reside o sentido do que se pode em qualquer época chamar de filosofia. A filosofia é o pensamento atento ao seu próprio processo e construído de modo a evitar engano e falsidade. Ela é algo que se torna ainda mais importante em períodos obscurantistas como o que atravessamos no momento da publicação desse livro quando o Brasil se encontra submetido a uma onda fascista com uma intensidade de preconceitos e avanço da estupidez como não se via há muito tempo. De qualquer modo, em se tratando de filosofia é de um avanço epistemológico, de um processo de superação do obscurantismo e das formas de pensar reacionárias, é da descoberta da verdade que se trata. E esse avanço implica justamente a superação do patriarcado da própria teoria.

Com o termo “Elaes” temos uma nova forma pronominal que define os desafios da filosofia em sua fase de superação feminista. O feminismo é a antítese dialética que faltava diante das misérias espirituais de todos os tempos, mas é também a síntese, se quisermos pensar com estes termos. O advento do feminismo abala as estruturas da sociedade e, como não poderia deixar de ser, do modo de pensá-la e de fazer a sua experiência. Podemos dizer que o feminismo em todos os tempos é uma forma de revolução pacífica. O que podemos chamar de filosofia em um sentido geral se modifica diante do feminismo.

O feminismo é mais que um fator epistemológico capaz de abalar a filosofia tradicional para sempre como vem fazendo. Mais radicalmente, a filosofia como um todo se torna feminismo quando ela supera o paradigma patriarcal ultrapassado.

É nesse sentido que podemos falar que a provocação filosófica que está no título desse livro e em cada um dos seus textos, nos leva diretamente ao problema da definição da própria filosofia e à pergunta por seu futuro. A filosofia, é, ela mesma sempre construída por um sujeito, no caso o sujeito do Patriarcado, que é o sujeito do Estado e da Religião, o sujeito do Racismo, o sujeito do Capital, é um outro sujeito que o feminismo vem colocar em jogo. O sujeito é o principal objeto de disputa do poder em todas as suas formas, mas sobretudo do psicopoder que está na base das operações filosóficas tradicionais e do qual as instituições do poder sempre fizeram uso.

Nesse sentido, é que o feminismo foi uma presença indesejável para a filosofia patriarcal, do mesmo modo que a teoria crítica o é para a teoria tradicional. A filosofia tradicional é superada no feminismo. A filosofia como um campo homossexual, no qual a separação entre homens e mulheres era um fundamento, bem como o sexo como algo natural, é agora um espaço de produção do pensamento crítico no qual a pluralidade, a multiplicidade, a multidão, a “minoría”, a diversidade constrói outros diálogos possíveis.

Quem é, portanto, o “sujeito” para o qual esse livro sinaliza? É o sujeito anti-patriarcal, anti-racista, anti-capitalista sinalizado em cada um dos textos que leitoras e leitores (“leitoraes”) tem como desafio pela frente.

Marcia Tiburi.
Paris, 1º. de julho de 2020.

Pós-prefácio

O espírito deste livro emerge do entrelaçamento entre o feito, o protesto e a necessidade. Do *feito*, lembra-se o marco inscrito por Judith Butler ao complexo conceitual da performance e da performatividade em *Problemas de gênero*, cuja tradução brasileira data de 2003. Dentre os tantos feitos positivos recentes que teve a tradução da obra de Butler no Brasil, remeto-me a 2016 quando se lançava a coletânea *Filósofas: a presença das mulheres na Filosofia*, em um evento no Programa de Pós-Graduação em Filosofia coorganizado pela coeditora do presente livro, Renata Floriano, em que se comemorava... a filosofia feita por elas! Do *protesto*, uma frase que cito sem intervenção, nem comentário, proveniente de Virginie Despentes, escritora, feminista e autora de *King Kong Théorie* (2006). Lá, flechas eram lançadas aos ouvidos atentos: “De que autonomia os homens têm tanto medo que continuam a se calar, a não inventar nada? A não produzir nenhum discurso novo, crítico, inventivo sobre sua própria condição? Para quando é a emancipação masculina?”. Quanto à *necessidade*, *Filosofia por Elas* decorre da mutação aplicada a este protesto na poção da primeira de duas disciplinas ofertadas no PPG em Filosofia em 2017. Intencionava-se uma estratégia capaz de testar o que se pode ampliar da filosofia numa instituição como a PUCRS. O nome da disciplina entrelaçava o conceitual e o histórico sem se submeter à disciplinarização. “Epistemologias e ondas da filosofia feminista I e II” era seu título e proposta.

Há uma certa ideia que circula nos domínios da ignorância conjuntural de que as universidades comumente oferecem formações especializadas em “Estudos de Gênero”, termo regularmente distorcido e difamado pelos inimigos da liberdade de pesquisa. Se a predominância de tais cursos fosse realmente a norma, haveria decerto muito a comemorar e até aclamar pela chegada de um Segundo Esclarecimento. Poder-se-ia imaginar que tal como as disciplinas de ética se fizeram transversais para as universidades livres, geralmente servindo a introduzir os ingressos aos estudos superiores, uma disciplina cunhada a partir dos “Estudos de Gênero” teria também a capacidade e relevância ao ser oferecida para inaugurar uma formação geral em civilidade. Poder-se-ia denominá-la “*Introdução transversal aos Estudos superiores de Gênero*”. O resultado exitoso no corpo discente seria o de tê-lo preparado a entrar

no domínio técnico da eficiência, da inovação, da responsabilidade e da crítica agora voltado a uma socialidade plena. Seu preceito primordial seria o respeito não negociável da liberdade da performativamente do gênero e da igualdade efetiva e protegida entre os gêneros.

Pelos ensinamentos adquiridos, seria possível constatar como é nitidamente insuficiente na sociedade atual que as formas de violência exercidas por homens heterossexistas contra mulheres e LGBTI sejam tratadas apenas como crime. Para que tal violência seja extirpada da vida social é preciso trabalhar nas ações ainda não compreendidas pelas leis. No que implica nada menos que uma revolução cultural, só uma educação livre poderia conduzi-la. É preciso criminalizar a violência sexual, sem dúvida, mas é necessário também construir uma sociedade em que se proporciona maiores e melhores condições para que mulheres possam se realizar fora da coerção da família, do casamento e da maternidade. Para tanto, é preciso se render sem demais vagar à evidência que, sim, pertencemos a uma ordem social produtiva, pretensiosa e protetivamente patriarcal, uma ordem infalivelmente falocrática. Estudar gênero em uma disciplina universitária transversal equivaleria a se moldar conforme uma igualdade mais profunda, mais complexa e mais sensível do que foi tentada até agora, uma igualdade na qual todo cidadão se sofisticaria pela ética antes de se submeter ao fetiche profissionalizante de sua escolha.

Sendo assim, a marca determinante da dominação masculina sobre a ordem acadêmica pode ser aferida pelo fato de que existem, na verdade, infinitamente poucos cursos em Estudos de Gênero. Não só inexistem, mas frente ao tsunami regressivo que arrasa nossas universidades, atuar em tais cursos pode até apresentar riscos profissionais. Se for da vontade dos inimigos da liberdade em pesquisa, se engajar com tal pedagogia até comprometeria legalmente o profissional.

Mas supomos possível imaginar um horizonte de tempos melhores, tempos em que o Segundo Esclarecimento alveja sua chamada histórica. Dissolver-se-ia o atraso dos meios que impedem que a verdade se reconheça por determinações universais e locais ao mesmo tempo. Neste Esclarecimento, enfim, a igualdade e a diferença terão sido sinônimas.

Estes tempos futuros não se alcançam sem a leitura, a escrita, a dança, a arte e o amor. Sendo assim, é bom se cansar daqueles médicos que sugerem como a pandemia do Sars-CoV-2 nos força a abrir mão de nossas leituras. A principal arma

pela qual se sensibilizar ao terrorismo vivenciado por amplos setores da sociedade perante a violência patriarcal encontra-se em leituras, de ficção assim como de teoria. As contribuições neste livro são atos contra tal violência, em nome do saber, da ciência e contra a neutralidade assexuada da verdade. Antes disso são *feitos* contra a exclusão que lamentavelmente os próprios programas de filosofia perpetuam no que diz respeito às ciências feministas e das mulheres. Entrelaçá-las em nossos tecidos conceituais e estruturas teóricas não é mais uma opção, pois a temporalidade nova é a de “Elaes”.

Nitidamente, não há proliferação de cursos de Estudos de gênero no Brasil. A errônea percepção disto tem prejudicado bom número de programas de filosofia, pois ao se convencer de uma autonomia crescente conquistada por filósofas, acaba-se se satisfazendo do contrário, ou seja, de uma exclusão redobrada de “Elaes” dos seus domínios. O caso mais emblemático desta obstrução institucional se encontra na maneira em que se apresenta *O Segundo sexo* (1949) de Simone de Beauvoir, sem dúvida uma das obras-primas da filosofia existencialista. Ou ainda, a forma como é manuseada *Mulheres, classe e raça* (1981) de Angela Davis. Nesta obra-prima da teoria crítica, conta-se a história não *das*, mas *pelas* vencidas, as que não se impressionam perante o *Angelus Novus*, pois, dissolvem suas azas matizadas de melancolia para exigir que saísse do seu paradigma pré-colonial de pensamento. Em ambos os casos, departamentos de filosofia chegaram a reconhecer o valor de tais livros, até mesmo a grandeza destas obras, mas para logo em seguida retirar a exigência de lê-los – e a de ensiná-los.

De minha parte, a colaboração organizacional e editorial da presente coletânea com a doutoranda Renata Floriano decorre diretamente da experiência proposta nos dois segmentos da disciplina Epistemologias e ondas da filosofia feminista, o primeiro tratando de doutrinas filosóficas escritas por mulheres e a segunda compreendendo filosofia queer e trans. No contrato da disciplina proposta, aplicamos até a restrição do uso de comentadores homens nos trabalhos de conclusão a fim de evitar um reflexo pouco consciente que mina trabalhos de estudos de gênero, até quando conduzidos com entusiasmo. Sobre tudo, esperava-se impedir que o simbólico recalcado voltasse nos interstícios pelo qual o real se manifesta. Além do humanismo moderno, que se fragmentava e se dispersava em um movimento transcontinental, atinge-se afinal a

filosofia criada por Elaes em seu modo de emergência através de uma topologia conceitual própria.

Depois que a categoria da luta de classes foi se suplementando com a luta mais abrangente acerca das relações de parentesco e de reprodução, formadoras eventualmente da família ocidental, a luta de gêneros se inscreveu na temporalidade das sociedades científicas. Ela se consta no campo da justiça pelo conceito de isonomia, no dos direitos políticos na luta pelo sufrágio e pela paridade nas instâncias do Estado, no da economia pela luta por igualdade salarial, tributária e previdenciária fora e *dentro* do lar. Ela se constata também na luta contra o racismo e os vestígios da escravidão, e obra pela reorientação da perspectiva decorrente do colonialismo presente no âmbito das ciências, das letras e da filosofia. Que este livro seja testemunho da produção de filósofas, mulheres cis e pessoas trans, negras e brancas, em uma diversidade de visão e de pensamento cujo impacto visa uma nova teoria do sujeito.

Agradeço à Renata Floriano pela parceria, confiança e determinação em ver este livro publicado. A todas as autoras, obrigado pelas ricas contribuições e por demonstrar quais abordagens e estruturas teóricas são de relevância para impactar a filosofia do futuro. Da minha parte, gostaria de repassar agradecimentos particulares a Mara Montanaro, Gabriela Jaquet, Caroline Izidoro Marim, Isabelle Stengers, Joana Talentino e a Marcia Tiburi. Este livro é uma produção do Grupo de Pesquisa CNPq “Sistema e Estrutura” e foi realizado graças à bolsa CAPES Programas de Excelência, em associação à qual agradeço o apoio do PPG em Filosofia (CAPES Conceito 6) da PUCRS na pessoa do seu coordenador, Professor Agemir Bavaresco, e da Editora da Fundação Fênix pela publicação deste livro.

Norman Madarasz
PPG em Filosofia, PPG em Letras
PUCRS.
Porto Alegre, 12 de julho de 2020.

**Filosofia
Por
Elaes**

1. Mulher: Banida, forasteira e intrusa no mundo das ideias



<https://doi.org/10.36592/9786587424088-1>

Renata Floriano de Sousa¹

*Eu não voltarei aos anais remotos da antiguidade para traçar a história das mulheres;
é suficiente reconhecer que ela sempre foi a escrava ou a déspota,
e observar que cada uma dessas situações igualmente retarda o progresso da razão
(WOLLSTONECRAFT, 2015, p.86).*

Introdução

Começo esse capítulo contrariado e concordando com Wollstonecraft. Contrariando porque irie tentar resgatar na história da mulher o motivo pelo qual a mesma foi e, infelizmente, ainda é considerada intrusa no mundo das ideias. Concordando porque compreendo que a limitação do espaço das ideias à predominância do gênero masculino apenas atrapalha o progresso da razão como um todo, principalmente no campo da Filosofia.

Quando se pega um livro sobre a história da Filosofia uma das coisas que mais chamam a atenção, já no índice, é a pouca presença ou completa ausência de filósofas. Na realidade, do amplo espectro de livros e coleções que contam a história da Filosofia, poucos são aqueles que citam alguma filósofa, e menor ainda é a quantidade que se dedica a citar mais do que uma. E quando elas aparecem, geralmente, estão concentradas dentro da linha contemporânea do tempo. Obviamente, é graças aos avanços do feminismo que as mulheres do século XX e XXI ganharam maior espaço e notoriedade dentro dessa área do conhecimento tão antiga que é a Filosofia.

Neste capítulo não vamos nos deter em contar ou citar nomes de filósofas, que acredite, não são poucas ao longo dos milênios. Caso alguém esteja interessado em conhecer alguns desses nomes esquecidos ou anulados indicamos a obra brasileira *Filósofas: A presença da mulher na Filosofia* organizado por Juliana Pacheco². Na

¹ Doutoranda em Filosofia pela PUCRS/CNPq. E-mail: rflorianos@outlook.com

² A referência completa pode ser encontrada no final desse capítulo.

realidade, havendo boa vontade e curiosidade não é difícil encontrar nomes de filósofas, sejam elas antigas ou atuais.

Assim sendo, pensando nessa perspectiva na qual existe e cresce cada vez mais a presença e a produção feminina no meio acadêmico filosófico, a pergunta que fica é como, ainda hoje, essas filósofas recebem tão pouco ou nenhum destaque no meio? Qual seria a justificativa para a exclusão dessa parcela da comunidade acadêmica dos debates, dos livros e, até mesmo, da sala de aula?

Para responder essas questões, esse capítulo vai procurar investigar a partir dos papéis da mulher, atribuídos pela religião e pela sociedade secular, da restrição ao acesso à educação ao mito da beleza: de demonstrar como o cerceamento dos espaços públicos foram responsáveis pela desvalorização da mulher como pensadora e filósofa. A tentativa que se vai empreender nesse capítulo tem por objetivo demonstrar como a dominação masculina se deu no campo das ideias, assim como esse controle impediu o reconhecimento da participação das mulheres nesse espaço.

Para fins de delimitação, vamos restringir o escopo dessa pesquisa para a investigação da exclusão do sexo feminino, sem recorte de classe social ou de raça. Essa restrição não significa que não se tem ciência da situação igualmente discriminatória que sofrem essas minorias no campo das ideias, o que se está fazendo é optar por um recorte com o propósito de delimitar a investigação.

A mulher banida: A tentação do mundo

De acordo com a Bíblia, a história da mulher se confunde com a história da desgraça da humanidade. Criada conjuntamente com o homem, como aparece em Gn 1,27 ou da costela do homem como em Gn 2, 21-23, a mulher é considerada a responsável pela expulsão do paraíso e por toda a penúria sofrida pela humanidade. A diferença entre a leitura dessas duas passagens de Gênesis sobre a criação da mulher é que na primeira (Gn 1,27) a mulher é tida, tal qual o homem, como a imagem e semelhança de Deus, ou seja, tendo as mesmas características que Deus concedeu ao homem, sem hierarquia, ao passo que na segunda passagem de Gênesis (Gn 2, 21-23) há uma ordem de criação, primeiro homem e depois mulher. De maneira que é essa ordem de criação que vai estabelecer, juntamente com o evento da expulsão do paraíso (Gn 3, 1-24), a fundamentação da primazia do homem sobre a mulher no Velho

Testamento.

Curiosamente, foi através do pecado de Eva, ao desobedecer a Deus e comer o fruto da “árvore do conhecimento do bem e do mal” (Gn 2,17), que a humanidade passa a ter acesso ao livre-arbítrio. Na Bíblia de Jerusalém a passagem da desobediência de Eva e Adão é interpretada da seguinte forma: o conhecimento é um privilégio de Deus e a humanidade o consegue através do pecado. Partindo dessa interpretação, quando Eva e Adão desobedecem a Deus comendo da árvore do conhecimento, o ato deles pode ser interpretado como “reivindicação de autonomia moral pela qual o homem nega seu estado de criatura” (BÍBLIA, 2016, Item f, p. 36). Portanto, é a transgressão de Eva que leva a humanidade à desgraça, mas também é essa mesma violação que dá à humanidade as condições de acesso ao conhecimento através do livre-arbítrio.

É também em Gênesis que encontramos a explicação para a hostilidade entre os sexos a partir da expulsão de Eva e Adão onde, segundo o relato, a desavença entre homens e mulheres surge da punição de Deus irado com a desobediência humana (Gn 3,15.). Da discrepância entre homens e mulheres, encontramos nos relatos bíblicos a descrição de uma sociedade patriarcal que reduz a mulher entre dois papéis: a prostituta, aquela que usa do corpo para levar os homens à desgraça; e a mulher de família, aquela que vive e cumpre seu papel doméstico de cuidados para com o lar e como geradora e cuidadora da família.

Esse paradigma só é quebrado a partir da figura de Maria Madalena no Novo Testamento, quando esta mulher, que não tem seu nome ligado a nenhum homem ou família e que também não é prostituta, escolhe por vontade própria seguir Jesus. Maria Madalena é tão discipula quanto qualquer outro dos doze apóstolos homens, sendo que foi ela que com as demais mulheres acompanhou Jesus durante todo seu martírio até a cruz sem hesitar. De maneira que será também Maria Madalena a primeira testemunha da ressurreição de Cristo, assim como a mensageira que avisa os demais discípulos que se encontravam escondidos na ocasião. Porém, mesmo assim Madalena é anulada das passagens a seguir da ressurreição, de modo a só ser reconhecida como Apóstola da Esperança pelo Papa Francisco em 17 de maio de 2017.

É possível que a linha de raciocínio que liga Eva, Maria Madalena e a situação da mulher atual não esteja clara até aqui. Há de se convir que existem muitas outras personagens bíblicas tão interessante quanto elas que poderiam ser usadas para explicar a condição feminina. Contudo, vamos tentar esclarecer a qual a importância

dessas duas figuras para a vivência da mulher cristã. Quando pensamos na vida de Maria Madalena, o modo como é apresentada nos Evangelhos e na sua independência em seguir a Jesus por vontade própria, nos perguntamos como esse exemplo não foi transposto para a vivência das mulheres cristãs? Uma das possíveis respostas a ser considerada é o modo como Madalena foi confundida, intencionalmente ou não, com uma prostituta numa tentativa bem-sucedida em enxovalhar a sua imagem. Questão essa que, atualmente, apresenta ampla literatura provando e comprovando ser um engano ou uma manobra a ligação de Madalena com a prostituição a fim de diminuir a sua importância para com a cristandade³.

Fica muito mais evidente a situação de Maria Madalena perante ao cristianismo quando comparamos a sua história com o modo como Paulo determinou que fosse a vida da mulher perante a Igreja e em sua vida pessoal. Se nos Evangelhos temos o relato da vida de Maria Madalena vivendo entre os discípulos de Cristo, nos escritos de Paulo encontramos uma série de restrições para a participação das mulheres na Igreja e que, conseqüentemente, restringiu seu espaço na vida pública. Quando Paulo fala em 1 Timóteo 2, 11- 15, que na sua concepção não deveria ser permitido “que a mulher ensine, ou domine o homem”, o autoproclamado apóstolo reduz o espaço de atuação da mulher para o modo passivo usando de justificativa a predominância de Adão sobre Eva e a participação decisiva “por dela” na expulsão do paraíso. Assim sendo, nessa mesma passagem, Paulo determina a maternidade como o único papel social da mulher e também o modo pelo qual a mesma poderá ser salva. Obviamente, Paulo não é o detentor de toda a responsabilidade pelo modo como a mulher foi e é tratada dentro do cristianismo, mas, certamente, suas palavras tiveram grande peso sobre os fatos que o sucederam.

A mulher impedida de falar por Paulo nas assembleias cristãs continuou sendo relegada do espaço público, a despeito da novidade da Boa-Nova. Essa condição que a própria religião impôs à mulher, impedindo-a de exercer o sacerdócio e outras atividades de liderança dentro da comunidade cristã, impediram-na de participar de outras atividades desenvolvidas a partir da própria Igreja, como a produção de

³ Neste caso, seguindo a proposta do livro de promover a pesquisa de mulheres podemos citar a obra de Lília Sebastiani *Maria Madalena: de personagem do evangelho a mito de pecadora redimida*, assim como também o livro que organizei *Maria Madalena: múltiplas representações*. Madalena é um exemplo de vítima do chamado *slut-shame*, termo inglês que designa a prática social de apontar o comportamento sexual de uma mulher com a finalidade de constrangê-la e dessa forma mover a opinião pública contra ela (SWEENEY, 2017).

conhecimento e da universidade.

A forasteira: O belo sexo não-racional

Com a separação entre Igreja e Estado e com a ascensão do projeto humanista da Modernidade, a religião passou a perder parte de sua força e influência no meio acadêmico dando espaço para outras formas de Filosofia. Nesse período, em grande parte da Europa, pouco a pouco a justificação religiosa passa a ser substituída pela explicação racional, logo as mulheres têm seu status de pecadoras substituído e/ou acrescido pelo estereótipo de “homem não-racional”.

O advento da Modernidade que trouxe protagonismo à razão e, por conseguinte, ao homem, não foi tão generoso com a mulher. Deixada no limiar da racionalidade, basicamente encaixada como uma subespécie da humanidade, a mulher foi excluída da divisão dos direitos, da cidadania e da participação dos espaços públicos por argumentos que visavam defini-la como portadora de uma capacidade racional inferior à do homem moderno.

Se na Idade Média a justificação da submissão da mulher tinha fundamentação teológica, na Modernidade a causa tinha explicação racionalista. Na esteira dos defensores da parca racionalidade feminina encontramos Kant, que apesar de todas as cláusulas do seu imperativo categórico, dentre elas a segunda formulação na qual o filósofo entende a humanidade como fim em si mesma, defendendo a superioridade racional do homem sobre a mulher, a quem ele chama de “belo sexo” na obra *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* de 1764. Na citada obra, Kant dedica capítulos inteiros para justificar a diferença racional entre homens e mulheres, assim como a primazia masculina sobre a feminina baseada nas diferenças de aparência e de socialização entre ambos os sexos.

Usando de elementos estéticos para distinguir homens e mulheres, Kant reúne o conjunto de características que ele define como sendo predominantemente femininas denominando-as como as qualidades do *belo sexo*. Em contraposição, o filósofo alemão define como *sublime* as qualidades que acredita pertencerem exclusivamente aos homens. Desse modo, ao classificar a mulher como o *belo sexo* e o homem como o *sublime* Kant estabelece uma clara hierarquia que vai muito além do gosto estético de ambos os sexos, mas que também visa demonstrar a capacidade dos

dois em adquirir conhecimento. Nas palavras de Kant, “o *belo sexo* possui tanto entendimento quanto o sexo masculino; trata-se, porém, de um *belo entendimento*, enquanto o nosso deve ser um *entendimento profundo*, expressão que significa o mesmo que um entendimento sublime” (KANT, 1993, p. 48-49).

Seguindo a linha de raciocínio kantiana, poderíamos citar tantos outros filósofos que dedicaram parte de sua Filosofia para demonstrar a superioridade do homem sobre a mulher. Como é sabido, esse não é o objetivo dessa obra e quando citamos Kant o motivo foi apenas de exemplificar e demonstrar como a Modernidade contribuiu para a submissão da mulher, tal qual ocorreu nos períodos anteriores. No entanto, o pensamento kantiano serve para ilustrar basicamente a mentalidade de uma época que promoveu a liberdade do homem, enquanto manteve e até ampliou as restrições para a mulher, impedindo qualquer possibilidade da sua emancipação.

Para além do ideal da beleza imposto às mulheres, outra forma de controle é a restrição de acesso aos espaços de conhecimento e do mundo das ideias baseadas nesse mito. Essa é uma imposição bastante conhecida e que toma fôlego a partir de Mary Wollstonecraft em sua obra *Reivindicação dos direitos das mulheres* de 1791, considerada por muitos como a primeira obra feminista. Criada como uma resposta para a exclusão das mulheres da *Reivindicação dos direitos dos homens* de 1790 a obra de Wollstonecraft tem como objetivos apresentar meios para a inclusão das mulheres como sujeitos de direitos no âmbito da cidadania.

Interessada em responder, sobretudo, às acusações de que as mulheres teriam pouca ou menor capacidade intelectual do que o homem e que, conseqüentemente, deveriam ter menos acesso aos direitos usufruídos por eles, Wollstonecraft aponta em sua *Reivindicação dos direitos das mulheres* caminhos pelos quais a emancipação feminina seria viável. Dentre os motivos pelos quais Wollstonecraft compreende como causa da exclusão feminina dos espaços de cidadania, a filósofa, seguindo a mesma linha de pensamento de Kant, que não é mencionado, e de tantos outros autores que ela menciona, como Rousseau, determina que a ligação do sexo feminino com questões relacionadas com a beleza e a sensibilidade estão entre as causas mais centrais do infortúnio das mulheres. É na falsa dicotomia entre razão e sensibilidade que reside a ideia de que ambas são excludentes, logo, seguindo essa lógica, o indivíduo que tem uma das duas qualidades a florada deverá ter a outra em carência. Porém, vale lembrar

que a categorização da mulher como ser sensível e belo sexo é produto da ação masculina, assim como também é a hierarquização entre razão e sensibilidade.

Numa estratégia passivo-agressiva, a identificação da mulher como criatura bela e sensível têm como objetivo a ofensa à sua racionalidade por meios de elogios galanteadores, que nada mais são do que subterfúgios para justificar de maneira sutil a superioridade masculina, como defende Wollstonecraft (WOLLSTONECRAFT, 2015, p.89). Desse modo, a estratégia de vincular a mulher com ideais de beleza e como criatura sensível terminam por aprisioná-la em estereótipos que desvalorizam constantemente a sua capacidade racional. Esse método evolui de tal forma que, mesmo quando uma mulher consegue adquirir instrução suficiente para ser considerada versada em determinado assunto, a mesma tem reduzida a sua razão como meramente ornamental. Em outras palavras, a mulher versada consegue destacar-se entre as mulheres, mas dificilmente será suficiente para merecer destaque também entre os homens. Sendo assim, não há respeito pela racionalidade da mulher e sim a condescendência de quem insiste em se julgar superior por ter se autointitulado assim.

Os rótulos de beleza e de sensibilidade aflorada serviram ainda mais para determinar o lugar da mulher como de subserviência ao homem, tanto nos espaços públicos como também no privado. Assim sendo, ao ser vinculada necessariamente ao adjetivo bela, a mulher teve sua atuação social restringida aos padrões de beleza impostos ao longo dos tempos. Não basta ser chamada de *belo sexo* a mulher tem que merecer esse título na mentalidade moderna. Para cumprir esse propósito, os padrões de beleza que são impostos funcionam como mecanismo de controle da mulher, assim como defende Naomi Wolf na obra *O mito da beleza* de 1990. No sistema descrito por Wolf (2019, p.29) o ideal de beleza imposto pela sociedade corresponde a algo que as mulheres “devem querer encarnar”, enquanto que os homens “devem querer mulheres que o encarnem”, funcionando como uma moeda de troca. Dessa maneira, a mulher tem seu valor reconhecido e medido de acordo com o padrão de beleza vigente e do qual não há possibilidade de se libertar. A mulher considerada feia tem seu valor rebaixado nesse sistema, independente de quaisquer outras características que possa apresentar.

Como no mito grego de Pigmaleão, que conta a história do escultor que, estando decepcionado com as mulheres resolveu esculpir uma estátua que representasse a sua

concepção de mulher ideal, acaba se apaixonando por ela, o homem moderno constrói um ideal de mulher com padrões de beleza impossíveis de alcançar e joga sobre a mulher a responsabilidade de incorporá-lo. Há de se frisar que o ideal de beleza, tanto de Pigmaleão quanto do homem moderno, não se restringe apenas ao aspecto físico da mulher, mas também está refletido no seu comportamento. O que se espera da mulher é que esta apresente a juventude e traços perfeitos do mesmo modo que tenha o comportamento adequado às expectativas masculinas de cada época. Assim como Wolf sustenta “o mito da beleza de fato sempre determina o comportamento, não a aparência” (WOLF, 2019, p.31). Esse apontamento também aparece nas críticas que Wollstonecraft apresenta ao modo como Rousseau descreve o que acredita que deva ser a educação de Sofia em *Emílio*, onde o filósofo da Revolução Francesa defende, entre outras coisas, que “a educação das mulheres deve ser sempre relativa ao homem” (Apud. WOLLSTONECRAFT, 2015, p.120).

Embora Wollstonecraft dedique a maior parte da *Reivindicação dos direitos das mulheres* para explicar o modo como o homem conseguiu estabelecer vantagem sobre a mulher nos assuntos de cidadania, principalmente pela restrição da participação feminina aos espaços de saber, a autora apresenta algumas soluções para que tal situação seja revertida. E o meio de transformação dessa realidade, na concepção da autora britânica, é através da educação. Obviamente, a educação pensada por Mary Wollstonecraft não é a mesma pensada por Rousseau para Sofia em *Emílio*. O que a pensadora contemporânea de Rousseau propõe é que a mulher tenha acesso aos mesmos espaços de aprendizagem que o homem através de escolas mistas, recebendo, portanto, as mesmas oportunidades de conhecimento, independente da classe social (WOLLSTONECRAFT, 2015, p.238). Seguidora da Ética das Virtudes, Wollstonecraft defende em sua proposta de escolas mistas a criação de espaços onde ambos os sexos possam ter acesso às mesmas condições de educação para que juntos possam “tornar a humanidade mais virtuosa” por meio do conhecimento (WOLLSTONECRAFT, 2015, p 244).

As intrusas no reino das ideias

Muita coisa mudou desde que Wollstonecraft reivindicou, por intermédio da educação, a emancipação da mulher no século XVIII. Após muita luta, as mulheres

passaram a ter acesso às escolas e até mesmo à universidade, entretanto, ao contrário do prognóstico otimista de Wollstonecraft com relação a essas medidas, a mulher ainda tem seu espaço limitado nos ambientes educacionais, acadêmicos e filosóficos.

Infelizmente o acesso à educação não é uma realidade universal de todas as mulheres. A própria Malala Yousafzai pode ser citada como exemplo dessa desigualdade encontrada nas diversas regiões do mundo, uma vez que foi vítima e sobrevivente de um grupo extremista, justamente, por ser mulher e defender o acesso universal à educação em seu país, o Paquistão. Em sua autobiografia, Malala conta, além do relato do incidente pelo qual ficou mundialmente famosa, a rotina das mulheres em seu país e sua relação com a educação. Numa dessas narrativas, Malala destaca a história de sua mãe que iniciou e parou os estudos aos seis anos quando percebeu que “não parecia fazer sentido frequentar a escola para depois terminar cozinando, limpando e tendo filhos” (YOUSAFZAY, Malala; LAMB, Christina, 2013, p.49). Uma realidade compartilhada num grau maior ou menor entre muitas mulheres, no Ocidente e no Oriente, que em algum momento da vida, se tiverem essa opção, serão obrigadas a escolher se darão continuidade aos seus estudos ou se desistirão por não ter condições de dar seguimento ou até mesmo por não ter perspectivas de futuro através dos graus de conhecimento alcançados.

Trazendo a questão para a perspectiva daquelas mulheres que são incentivadas a seguir os estudos e até mesmo ingressar no ambiente da educação superior encontramos outros desafios: se fazer ser ouvida e respeitada por seus pares. Um exemplo desse fenômeno está descrito na obra de Rebecca Solnit, *Os homens explicam tudo para mim*, de 2014, onde ela ilustra através de um relato autobiográfico como é a vivência das mulheres no ambiente intelectual. No relato descrito por ela no capítulo inicial, Solnit conta como as mulheres são constantemente interrompidas, ignoradas e até mesmo silenciadas dentro e fora da academia. Solnit descreve esse silenciamento como produto de uma prática quase imperceptível que se dá no modo condescendente com que os homens insistem em explicar para as mulheres coisas das quais não foram solicitadas explicações ou como as interrompem impedindo-as de falar. Ressaltando que os relatos de Solnit datam do período em que a mesma já era uma pesquisadora renomada e de vários livros publicados, notamos que nem mesmo a notoriedade adquirida através de seus esforços foi capaz de impedir que ela sofre-se constantemente com a interrupção ou o desrespeito dos colegas homens que

duvidavam de suas pesquisas sem bases epistemológicas, apenas por ela ser mulher. Nas palavras de Solnit, “mas os homens que explicam tudo para mim continuam presumindo que eu sou, numa espécie de metáfora uterina obscena, um recipiente vazio pronto para ser preenchido com a sabedoria e o conhecimento deles” (SOLNIT, 2017, p. 21).

Ainda nos dias atuais, mesmo nos espaços ditos plurais, as mulheres ainda são vistas como forasteiras no mundo das ideias e as formas de fazê-las perceber que não são bem-vindas nesse ambiente são as mais variadas. Os relatos relacionados às experiências de sexismo sofrido por Solnit serviram de inspiração para cunhar o termo *mansplaining* que consiste no ato masculino de constantemente explicar as mulheres coisas que não foram perguntadas, embora a autora reconheça que esse termo não é de sua autoria (SOLNIT, 2017, p.25). Outra tática bastante empregada é o *maninterrupting*, cujo procedimento consiste em interromper a mulher não permitindo que a mesma conclua sua fala, silenciando-a. Também não podemos ignorar a prática do *bropropriating* em que o homem se apropria da ideia de uma mulher e apresenta-a como se fosse dele. Lembrando que essas são apenas algumas das muitas violências psicológicas em que as mulheres são ou podem ser vítimas de acordo com Gunnison e Helfgott em *Women Leading Justice: Experiences and Insights* (GUNNISON; HELFGOTT, 2019, n.p).

Outra das formas de manter a mulher como forasteira da Filosofia, trazendo a questão para essa área do conhecimento, é anulando-a como agente da história das ideias. Ignorar a importância e a colaboração da mulher dentro da história da Filosofia impõe a ela a condição de figurante ou até mesmo de objeto de estudo, deixando pouco espaço ou quase nenhum para que atue como agente do conhecimento. Nessa perspectiva, a ausência da Filosofia produzida por mulheres pode ser interpretada, segundo a filósofa Djamila Ribeiro, como a negação da possibilidade de existir através do discurso. Para Ribeiro em *O que é lugar de fala?* de 2017, “o falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas de poder existir. Pensamos lugar de fala como refutar a historiografia tradicional e a hierarquização de saberes consequente da hierarquia social” (RIBEIRO, 2017, p.64.). Desse modo, a representatividade ou a sua ausência age como circunstância qualificadora que serve para determinar se um ambiente é inclusivo ou exclusivo, em todos os sentidos. Das condições epistemológicas em que o conhecimento se dá, é preciso avaliar se a sua capacidade de universalidade está ligada

a toda diversidade de sujeitos existentes ou se está relacionada somente a um grupo dominante. Sendo assim, tanto a ausência de teóricas nos manuais de Filosofia, quanto os silenciamentos aos quais as alunas e pesquisadoras dessa área são coagidas, exercem forças que visam manter a hegemonia de um discurso que, dentre outras coisas, objetiva negar a participação da mulher do universo intelectual, mesmo nos dias de hoje.

Considerações finais

Mesmo com todos os avanços das últimas décadas e com a inclusão da mulher na educação e seu ingresso na universidade, ainda não temos garantias do seu espaço e do seu reconhecimento como pensadora teórica e produtora de conhecimento. Trazendo a problemática para o âmbito da Filosofia, quando se trata da história das ideias, observamos o aparecimento e o crescimento da presença das mesmas, sobretudo, a partir do século XX. Esse aparecimento recente conduz muitas pessoas ao erro de acreditar que as mulheres iniciaram a sua produção de conteúdo filosófico nesse período, o que não é verdade. Se investigarmos mais afundo a história da Filosofia, para além dos filósofos que recebem mais divulgação, encontraremos a presença de mulheres em todos os períodos filosóficos. Obviamente, nem todas terão contribuições tão volumosas como as dos célebres representantes masculinos, mas certamente a simples menção de suas ideias, mesmo as mais singelas, pode ter tanto impacto quanto. Uma vez que, em muitas épocas, o simples fato de uma mulher sistematizar suas ideias já era algo revolucionário.

As mulheres que citamos, sejam elas míticas ou reais, servem para ilustrar o quão transgressor é ser mulher e ousar participar ativamente do debate público e do mundo das ideias. Mesmo aquelas que têm objetivos mais modestos em suas teorias filosóficas servem como exemplo de uma resistência que desafia o *status quo*, podendo ser consideradas mais intrépidas que o autor mais ousado. Isto porque se destacar quando se tem condições favoráveis para tal é muito menos meritocrático do que fazer o mesmo quando se está na posição oposta. Ainda assim, não creio que a participação das filósofas nos manuais ou mesmo nas pesquisas deva se dar apenas como cota de representatividade já que quando averiguamos muitas de suas produções percebemos que a qualidade não deve em nada para os colegas do sexo masculino.

O que impede o destaque das mulheres na história da Filosofia não é a sua pouca produção, dado que as filósofas atuais produzem tanto quanto os colegas, nem mesmo a pertinência de suas teorias, posto que têm apresentado pensamentos de alto impacto no mundo filosófico e fora deles. O que impede a efetiva participação das mulheres é a falta de reconhecimento dos homens, que ainda dominam essa área, com relação à importância delas na Filosofia, negando-lhes o espaço devido. Não é o caso de agir de maneira condescendente e dar espaço, e sim de aceitar que a Filosofia e a razão não são privilégios seus, são domínios de todos seres racionais. Lembrando que Filosofia é amor à sabedoria, e que Sofia também é mulher.

Referências

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. 11^a reimpressão. São Paulo: Paulus, 2016.

GUNNISON, Elaine; HELFGOTT, Jacqueline B. *Women Leading Justice: Experiences and Insights*. New York: Routledge, 2019.

KANT, Emmanuel. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime; Ensaio sobre as doenças mentais*. Tradução Vinicius de Figueiredo. Campinas: Papirus, 1993.

PACHECO, Juliana. *Filósofas: A presença das mulheres na filosofia*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?*. São Paulo: Polen Livros, 2017.

SEBASTIANI, Lilia. *Maria Madalena: de personagem do evangelho a mito de pecadora redimida*. Tradução Antônio Angonese. - Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

SOUSA, Renata Floriano de; VICENTE, Valdemir de Souza; EGGERT, Edla (Orgs). *Maria Madalena: múltiplas representações*. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2020.

SOLNIT, Rebecca. *Os homens explicam tudo para mim*. Tradução Isa Mara Lando. São Paulo: Cultrix, 2017.

SWEENEY, Brian N. The SAGE Encyclopedia of Psychology and Gender: Slut Shaming. [S. l.]: Sage Publications, 2017. ISBN 978-1-4833-8426-9. Disponível em: <http://sk.sagepub.com/reference/the-sage-encyclopedia-of-psychology-and-gender/i15927.xml>. Acesso em: 6 ago. 2020.

WOLF, Naomi. *O mito da beleza: como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres*. Tradução Waldéa Barcellos. – 4^a ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

WOLLSTONECRAFT, Mary. *Reivindicação dos direitos das mulheres*. Tradução e notas de Andreia Reis do Carmo. São Paulo: EDIPRO, 2015.

YOUSAFZAY, Malala; LAMB, Christina. *Eu sou Malala: a história da garota que defendeu o direito à educação e foi baleada pelo Talibã*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

Sobre a autora desse capítulo e organizadora do livro

Renata Floriano de Sousa

Uma das organizadoras e idealizadoras desse livro. Graduada, Mestra e Doutoranda em Filosofia, especializada em Filosofia Colonial Ibero-Americana, tendo realizado seu mestrado na temática da guerra justa. Atualmente estuda em sua tese a questão da migração pelo viés da Escola de Salamanca no Séc. XVI. Dentre outras atividades, dedica-se também a estudar o feminismo e a violência de gênero, destacando o artigo *Cultura do estupro: prática e incitação à violência sexual contra mulheres* publicado pela Revista Estudos Feministas. É também organizadora e uma das idealizadoras do evento e do livro *Maria Madalena – Múltiplas Representações*. E-mail de contato: rflorianos@outlook.com

2. O sujeito que gesta, cuida e reflete



<https://doi.org/10.36592/9786587424088-2>

Ilze Zirbel¹

O presente capítulo reflete sobre algumas questões filosóficas a partir da pessoa e do *corpo que gesta*. As reflexões estão organizadas em duas partes. Na primeira delas (a mais longa), questões éticas e políticas estão no centro da discussão que visa apontar alguns aspectos da desigualdade de gênero nas sociedades contemporâneas levando em conta a questão da *vulnerabilidade* e da *interdependência procriativa* entre homens e mulheres. De igual forma, a gestação e a dependência nutricional de infantes serão evocadas para tratar da imagem da mulher como alguém fadado ao cuidado de todos os membros de sua família e de sua sociedade.

Na segunda parte do texto, algumas considerações de cunho mais ontológico e fenomenológico serão efetuadas, ainda que de maneira menos extensa, com a finalidade de apontar para um campo de pesquisa e reflexão ainda inexplorado pela Filosofia. Defender-se-á que certos aspectos da experiência humana são únicos e específicos do processo de gestação e que eles podem não apenas auxiliar a pensar esse tipo de experiência, mas iluminar ou mesmo questionar definições e conceitos já amplamente estabelecidos na Filosofia.

Parte I: O lugar social do corpo que gesta e suas questões éticas e políticas²

Nas mais diversas fases da história ocidental, da maneira que a temos explicada para nós, mulheres grávidas foram pensadas dentro de estruturas e instituições chamadas de *família* (seja ela nuclear, ampliada, estendida, monogâmica, poligâmica...). Nem sempre a questão procriativa entra em cena, mas ela encontra-se presente como um pano de fundo sobre o qual não se quer falar e composto por importantes regras que não devem ser quebradas. Assim, em torno ao processo

¹ Pós-doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: izirbel@yahoo.com.br

² Esta parte do texto está pautada em algumas sessões do quinto capítulo da minha tese de doutorado (ZIRBEL, 2016). A parte II apresenta um complemento ao material da tese.

gestacional de uma mulher misturam-se valores, regras e estruturas atreladas aos temas da família e da procriação.

A importância individual e social da família, suas principais características e valores, são sempre convocados em momentos de crise social. A importância de suas regras habituais pode causar medo e pânico em grupos os mais variados, ainda que possamos afirmar não haver uma verdade objetiva sobre o que é uma família e como ela se estrutura e funciona. Historicamente, é possível dizer que os mais variados modelos de família foram estabelecendo-se como resultado de arranjos econômicos e políticos e de certas formas de pensar e agir implementadas (ou mesmo impostas) por grupos e famílias privilegiadas.

Apesar desses dois temas serem de grande importância para as sociedades, estudos sobre família e procriação são bastante raros na Filosofia. De igual forma, quando esses temas surgem em algum texto filosófico são profundamente marcados pela falha dupla do androcentrismo^{3,4}. Estereótipos e definições masculinas da família e do processo procriativo são utilizados para justificar um papel diferenciado (e secundário) às mulheres no campo político ou para explicar “diferenças” epistêmicas e ontológicas supostamente ancoradas na biologia.

A definição do que é a “fêmea da espécie humana” é constantemente marcada pela função ocupada pela mulher no processo de procriação, na estrutura doméstica e na manutenção da vida de infantes. Como apontava Simone de Beauvoir (1980), essa função e os papéis sociais a ela associados operam na mente de filósofos e pensadores no sentido de definir as mulheres como um grupo homogêneo entre si e um “outro absoluto” em relação aos homens.

Aparentemente, intelectuais de diversos campos têm dificuldade de afastar-se do senso comum para pensar “o que é uma mulher” sem acabar por associá-la a

³ O androcentrismo é a prática, consciente ou não, de representar o mundo através das experiências e opiniões de homens transformando-as em norma universal. A prática do androcentrismo resulta em uma dupla falha nas teorias ao desclassificar ou excluir as mulheres (a metade da humanidade) da posição de (1) sujeitos válidos na *produção de conhecimento* (como filósofas, cientistas políticas, historiadoras etc.) e (2) sujeitos válidos como *objeto de pesquisa* (cujos valores, crenças, visões de mundo, conhecimentos etc. devem ser explorados, levados em consideração e respeitados).

⁴ Poderíamos aqui discutir se o filósofo John Rawls (2000 [1971]) é uma exceção a essa regra, ou não. Sua inclusão da família como uma instituição básica da sociedade colocou-a na mira das discussões sobre a justiça, mas sua definição da unidade familiar como uma associação equivalente aos sindicatos, igrejas e empresas impede que os princípios de justiça sejam aplicados à sua vida interna (RAWLS, 2003, §50). Por fim, a desigualdade de gênero que impera nas estruturas familiares é mantida, bem como a sua reprodução (que tem implicações diretas sobre o desenvolvimento do senso de justiça de seus integrantes).

questões reprodutivas. Ainda que um turbilhão de hormônios faça parte da vida de homens e mulheres, apenas para mulheres eles costumam ser convocados como elemento definidor de comportamentos, ideias e emoções. No campo do trabalho assalariado e das carreiras profissionais, os “deveres familiares” (de cuidado com crianças, em especial) são evocados como responsáveis pelas diferenças de salário e promoções no emprego que beneficiam mais homens que mulheres. Ou seja, mulheres, família e questões reprodutivas misturam-se constantemente, quer no trabalho (incluindo o intelectual), quer na vida cotidiana.

Desde que as mulheres conquistaram o acesso a certos campos de produção de saber, registros e discussões sobre os significados e formas de organização das famílias, assim como direitos reprodutivos e reprodução são constantes.

A co-responsabilidade entre os gêneros para a continuidade da espécie

Uma das justificativas mais usadas para a existência das unidades familiares é a justificativa da procriação e da criação de filhos. Ainda que haja um certo número de pessoas que decida viver com alguém por motivos diversos e sem a expectativa de gerar novos seres humanos, a presença de crianças em meio a esse relacionamento acaba por atribuir-lhe o *status* de “família”. De igual forma, ainda que uma união matrimonial seja descrita como “a união de duas pessoas que se amam” espera-se que “dêem frutos” na forma de filhos e filhas. Por fim, uma boa parte da legislação destinada ao tema da família visa regulamentar os direitos das crianças envolvidas no processo (gestadas ou adotadas).

Independentemente do fato de crianças serem ou não gestadas dentro de arranjos considerados legais (como o casamento) ou das crianças presentes nos espaços familiares serem adotivas ou biológicas, dois aspectos das atividades dos adultos para com elas podem ser destacados: os procriativos e aqueles atrelados à criação das crianças. Em ambos os casos acredita-se haver uma co-responsabilidade por parte dos adultos envolvidos. No primeiro, essa responsabilidade pode ser entendida como simétrica e, no segundo, como irregular, visto estar atrelada aos papéis de gênero. Contudo, do ponto de vista da vulnerabilidade ambas as asserções podem ser questionadas.

No campo da procriação, homens e mulheres dependem uns dos outros para gerarem um ser humano. Ainda assim, é possível afirmar que essa *interdependência procriativa*, vista sob a ótica da vulnerabilidade, dá-se de forma assimétrica: ambos são vulneráveis subjetiva e fisicamente à ação do outro, mas a mulher possui uma *vulnerabilidade disposicional* extra: ela pode engravidar. Tal vulnerabilidade torna-se *corrente* na gravidez e no parto.⁵

Em sociedades androcêntricas (que atribuem superioridade ao corpo e às experiências dos homens), a vulnerabilidade disposicional das mulheres no campo reprodutivo é alvo de práticas e crenças patologizantes ao mesmo tempo que a vulnerabilidade e a interdependência dos homens são apagadas ou disfarçadas por meio dessas mesmas práticas e crenças. Em tais sociedades, o fato biológico (da gestação e da dependência nutricional que o recém-nascido têm para com o corpo da mulher durante seus primeiros meses de vida) recebe interpretações de gênero que lidam com o corpo grávido como incapacitado, reduzido a fragilidades e alvo de regulamentações (em nome do que “não pode” ou “não deve” fazer). Além disso, a fase do aleitamento é utilizada como justificativa para a assimetria na assistência (no cuidado) às crianças.

A desigualdade no exercício das atividades de cuidado

A responsabilidade primária pelo cuidado de crianças é atribuída às mulheres apoiada em um argumento biológico e, como uma espécie de consequência natural deste, é estendida ao cuidado para com os demais grupos de pessoas que a cercam. Como observa Tronto (1993, p. 71), esse raciocínio não admite considerar as inúmeras maneiras pelas quais seres humanos têm alterado processos naturais. Tronto cita como exemplo a substituição do leite materno por outras formas de alimento, mas podemos citar uma série de outras práticas humanas que ocasionaram mudanças e afastamento das chamadas maneiras “naturais” de viver e que foram consideradas úteis e importantes para a humanidade (desde a fabricação e uso de vestimentas até a alteração dos alimentos por meio do fogo e de processos químicos os mais variados).

Podemos argumentar ainda que estudos sobre as reações de mulheres diante de

⁵ Para ler um pouco mais a respeito desses tipos de vulnerabilidade, ver: Mackenzie, Rogers e Dodds (2014).

recém-nascidos dependentes dos seus corpos para se alimentar (ou de alimentação alternativa) tendem a demonstrar que ações responsáveis são intercaladas com uma série de pensamentos e sentimentos contraditórios (como raiva e pena, frustração e satisfação, desalento e força; vontade de “sumir”...). De igual maneira, as atividades de cuidado voltadas à sobrevivência e ao bem-estar de um bebê podem ser o resultado de uma decisão racional e ética de acudi-lo ao invés de um “sentimento natural”. Além disso, o mesmo pode suceder aos homens que se encontram diante do mesmo tipo de situação desafiadora e urgente (seja por opção, seja por necessidade).

Sabemos que o hábito ou as práticas executadas com certa frequência tendem a produzir *expertise* (um conjunto de conhecimentos e uma certa qualidade da ação) na pessoa que as exerce. No entanto, no caso das atividades de cuidado, poucas vezes ouvimos alguém argumentar que mulheres as desempenham bem por conta do hábito adquirido ou que os homens que assumiram tais atividades também as fazem de maneira adequada. Em geral, assumimos que isso é “próprio à mulher”, como se fosse algo nato, e atribuímos a todas as mulheres as atividades de cuidado, não só das crianças, mas também dos indivíduos adultos que fazem parte de suas famílias (incluindo aqui maridos, pais, sogros e mesmo irmãos e cunhados que “não tenham uma esposa ou mãe” para isso). Nesse passo (do cuidado de bebês e crianças para o cuidado dos familiares) cria-se um novo *déficit de cuidado* atrelado às questões de gênero: mulheres deverão cuidar de uma grande quantidade de pessoas *sem a expectativa de serem cuidadas* com o mesmo zelo ou intensidade (por seus companheiros, pais, irmãos, sogros, cunhados..).

Não pontuar essas questões possibilita esvaziar a *força moral da decisão de cuidar*, assumida por milhares de mulheres diante das necessidades de um ser humano recém-nascido, e substituí-la por uma espécie de “urgência da natureza”. De igual forma, permite que grandes parcelas da sociedade, em especial, os homens, beneficiem-se das atividades de cuidado fornecidas pelas mulheres (seja para o cuidado de si ou de seus familiares, seja pelas mulheres de seu núcleo familiar ou pelas que vendem sua força de trabalho e competências no mercado) e da vantagem proporcionada pela *irresponsabilidade privilegiada*⁶ (que lhes possibilita não cuidar

⁶ Joan Tronto (1993, p.121 e 146-7; 2009, p.166) desenvolveu o conceito de *irresponsabilidade privilegiada* para se referir ao fenômeno que permite a certas pessoas e grupos não se responsabilizarem pelo cuidado de si mesmas ou de outrem por conta das posições de poder que ocupam nas mais diversas relações. Para cuidar de si e das pessoas mais diretamente delas dependentes, as pessoas que exercem a irresponsabilidade privilegiada pagam outros para exercerem atividades de

das crianças e dos demais membros da família, ter mais tempo de lazer, investir na carreira, receber melhores salários etc.).

O mito da fragilidade feminina e sua relação com a gravidez

Ao mesmo tempo que a mulher é associada ao cuidado de crianças e adultos por conta da responsabilidade que assume diante da fragilidade da vida de infantes, o processo de gestação também a atrela ao “mito da fragilidade feminina”.

Ainda que pareça contraditório, aprendemos a pensar a *capacidade gestacional* das mulheres como algo incapacitante (mesmo que não estejamos nomeando as coisas dessa maneira): que tolhe a liberdade, limita as ações do corpo, produz fadiga em excesso, desregula os sentimentos etc. Todos esses aspectos podem fazer parte da experiência da gestação, mas nem sempre estão juntos e as mais diferentes mulheres os enfrentam de maneiras bastante distintas, por exemplo.

Estranhamente, espera-se que as mulheres, em algum ponto da vida (senão em vários), encontrem-se fragilizadas, incapacitadas e com a própria liberdade comprometida, por conta da gravidez. Sobre o corpo do homem não recai a mesma expectativa e ele é visto como vigoroso todo o tempo, além de apto e livre dos desagradáveis fenômenos atrelados à gestação da espécie (incluindo a menstruação). O mesmo pode ser pensado da *responsabilidade procriativa*. Muitos homens não se vêem como co-responsáveis no manejo de métodos contraceptivos ou na criação dos filhos gestados, cabendo às mulheres assumir tais responsabilidades sozinhas.

Nossos corpos (nosso eu corporificado) têm um papel fundamental na produção da nossa identidade, além de propiciarem nossa experiência com o mundo. Para Alcoff (2006), a experiência subjetiva de ser uma mulher e a identidade das mulheres são constituídas pela posição social que ocupam e que tem na reprodução uma base objetiva para distinguir os indivíduos. Tal posição assume dimensão cultural na medida em que afeta as mulheres e os homens de forma diferente: dependendo do tipo de corpo que alguém possui, a experiência vivida será diferente. O papel da pessoa na reprodução ajuda a configurar a forma como uma pessoa está socialmente posicionada

cuidado no lugar delas. Trata-se de uma ferramenta teórica que nos permite pensar nas maneiras como certos indivíduos são autorizados e estão aptos a se beneficiar de relações de opressão e exploração delegando as atividades cotidianas e necessárias à manutenção da própria vida à outras pessoas sob o argumento de que vão se dedicar a coisas consideradas mais importantes (como “dirigir os negócios” e o Estado; ou “tomar conta” da família e dos negócios).

e isso condiciona o desenvolvimento da sua identidade social, seus privilégios e suas responsabilidades.

Mercado de trabalho e discriminação sexual

Ao longo dos séculos, narrativas de mulheres sobre o efeito da gestação e da maternidade em suas vidas, assim como das atividades de cuidado que exercem no âmbito familiar, têm apontado para uma série de *dilemas (e contradições) entre o cuidado e a participação no mercado de trabalho*⁷. Os dilemas variam de acordo com a classe e a etnia de suas protagonistas, mas são recorrentes entre as mais diversas gerações. Em geral, mulheres que precisam vender sua força de trabalho ao longo de longas horas, e em atividades mal remuneradas, sentem o peso da responsabilidade pelo cuidado de seus familiares de forma das que recebem salários mais elevados e que, por conta disso, possuem meios econômicos para comprar horas de trabalho de outras mulheres em substituição às horas que deixaram de preencher com atividades domésticas e/ou de cuidado. De igual forma, os dilemas vividos por mulheres que se ausentam do mercado de trabalho por conta das atividades de cuidado que desempenham junto a seus familiares são distintos daqueles vividos pelos demais grupos.

Pesquisas como as que foram realizadas para o documentário *Com Licença*, com base em entrevistas realizadas com 400 famílias paulistanas de baixa renda sobre as mudanças de tratamento que desempenham junto a do mercado de trabalho para

⁷ Exemplos abundam em toda forma de mídia (da escrita à televisiva, passando pelo cinema e pelas novas formas de mídia eletrônica, como a internet). No Brasil, dois documentários recentes abordam essa temática: o luso-brasileiro *Olmo e a Gaivota* (lançado em 05 de novembro de 2015 e dirigido por Petra Costa e Lea Glob) e o brasileiro *Com Licença* (sem data de lançamento prevista). No entanto, como o atestam os programas e sessões nos quais a maioria das reportagens sobre o assunto são enquadradas, esse segue sendo um tema direcionado quase que exclusivamente às mulheres. Exemplos: “Quem vence: Carreira X Gravidez?” - Revista *Finanças Femininas* (03/07/2013, Sessão: Carreira, disponível em: <<http://financasfemininas.uol.com.br/quem-vence-carreira-x-gravidez/>>); “Maternidade versus carreira: dá para ser feliz?” - Revista *Uol Mulher* (texto de Roberta Lippi, 29/04/2013, Sessão: gravidez e filhos, disponível em: <<http://mulher.uol.com.br/gravidez-e-filhos/mamatraca/roberta-lippi/2013/04/29/maternidade-versus-carreira-da-para-ser-feliz.htm>>); “Mulheres enfrentam culpa e constrangimento ao anunciar gravidez no trabalho” - Revista *Dona* (08/03/2014, Sessão: filhos); “Maternidade ou Carreira: o não tão velho dilema” - *Brasil Post* (texto de Tainá Leite, 24/11/2014); “Maternidade e vida profissional: o eterno dilema” (*Vida e Equilíbrio*, 26/09/2014, Sessão Infantil. Disponível em: <<http://vidaequilibrio.com.br/maternidade-x-vida-pro-fissional-o-eterno-dilema>>); “A farsa do dilema Trabalho X Maternidade” (Grace, Blog: *Minha vida de equilibrista*, 12/05/2015, Disponível em: <<http://minhavidadeequilibrista.blogspot.fr/2015/05/a-farsa-do-dilema-trabalho-x-maternidade.html>>). Todos os sites com acesso realizado em novembro de 2015.

com homens e mulheres após o nascimento de um filho, são de grande importância para evidenciar as disparidades de gênero atreladas ao tema do cuidado. Em uma entrevista recente, Regina Madalozzo, co-autora do documentário, comenta alguns dos resultados obtidos na pesquisa de campo efetuada e que evidenciam a existência de tais diferenças de tratamento conforme o gênero⁸. Para as mulheres que tiveram filhos é comum serem feitas perguntas investigando como as questões de cuidado seriam resolvidas no âmbito doméstico caso elas assumissem um posto de trabalho fora do lar (Ex: “Quem vai cuidar do teu filho quando ele ficar doente?”) ou mesmo afirmando que seriam elas as responsáveis diretas pelo cuidado da criança e isso implicaria inúmeras ausências do local do emprego (Ex: “Quantas vezes você acha que vai ter de faltar ao trabalho porque teu filho não vai ter com quem ficar?”).

Quanto aos homens entrevistados pela equipe de Madalozzo, a diferença de tratamento pós-nascimento de filhos assume aspectos positivos por conta da ideia de que a paternidade os torna mais “responsáveis”, no entanto, tal responsabilidade não é compreendida como atrelada ao cuidado, mas à obtenção de um salário para o sustento da família. Em contrapartida, a responsabilidade a ser assumida pelas mulheres (de atender as necessidades da criança, caso adoeça ou não tenha com quem ficar) não é valorizada como tal e pode implicar sua não-contratação ou justificar um pagamento de salário inferior. Da mesma forma, a responsabilidade pelo sustento da família, que também se faz presente na busca das mulheres por um emprego, não é entendida como um atributo das mesmas ou algo necessário, ainda que um grande contingente de mulheres assuma essa responsabilidade juntamente com as atividades de cuidado.

Três anos após a realização da pesquisa de Madalozzo, o então deputado federal e pré-candidato à presidência do Brasil (maior nação da América do Sul), Jair Bolsonaro, posicionou-se publicamente a favor da não contratação de mulheres e da diferença de salário entre homens e mulheres por conta da gravidez. O argumento usado foi o da “perda da produtividade” (caso uma mulher se ausentasse do trabalho para parir uma criança)⁹. Apesar de ser um argumento que atesta pouca reflexão (dada

⁸ Entrevista publicada no dia 19 de junho de 2015, Disponível no site: <https://www.youtube.com/watch?v=gtokzqZIRLo>. Acesso: novembro de 2015.

⁹ Reportagem de *Zero Hora* publicada em dezembro de 2014 e republicada no dia 04 de agosto de 2018. Disponível em: <<https://gauchazh.clicrbs.com.br/politica/eleicoes/noticia/2018/08/confira-a-entrevista-dada-por-bolsonaro-em-2014-citada-pelo-candidato-no-jornal-nacional-cjkfdf50poonsoimuzcwifo8.html>>. Acesso em: julho de 2018.

a taxa de fertilidade atual, uma mulher adulta talvez venha a se afastar do trabalho por causa da gravidez apenas duas vezes durante toda a sua vida adulta e, ao fazê-lo, estará garantindo a continuidade da classe trabalhadora e consumidora, além do eleitorado), ele vai ao encontro das práticas discriminatórias implementadas pelo mercado e pelo patriarcado para aumentar o lucro imediato dos empresários e manter as mulheres em situação de vulnerabilidade econômica (de preferência “em casa” ou no mercado informal para poderem seguir assumindo o custo das atividades de cuidado não remuneradas, favorecendo os irresponsáveis privilegiados).

Reflexões complementares

Por conta dos aspectos acima apontados, a *capacidade gestacional das mulheres* é, sem dúvida, um elemento complexo em suas vidas ao *combinar especificidade biológica com questões de gênero*. Como observa Eisenstein (1988, p. 197), essa combinação permitiu que a cultura relegasse à fêmea humana o *status* de uma *classe-sexual*: a da “mãe”, minimizando em nome dela as inúmeras semelhanças existentes entre os corpos de machos e fêmeas.

O dilema da igualdade-diferença¹⁰, comum na teoria feminista, torna-se visível na questão procriativa. Feministas atreladas ao campo do direito e da justiça têm procurado enfrentar esse dilema defendendo uma *igualdade geral* entre homens e mulheres e certos *ajustes diferenciais* demandados pela capacidade única, gestacional, das mulheres. Apesar desse ser um avanço necessário, ainda é preciso enfrentar o fato de tais ajustes darem-se em nome da especificidade biológica, sem levarem em conta o fator “gênero” (a forma como a cultura lida com a especificidade biológica). De igual forma, é preciso pensar a gravidez como algo que vai além do episódico e que causa grandes transformações na vida de homens e mulheres, implicando ajustes que não

¹⁰ Também chamado de “paradoxo da igualdade-diferença”, ou de “dilema de Wollstonecraft” (PATEMAN, 1988; BRYSON, 2003, p. 148) o *dilema da diferença* não faz referência a nenhum modelo ou esquema teórico, mas à experiência vivida pelas mulheres e a um padrão de prática social. Percebeu-se, na prática política, que ignorar as diferenças pode significar um reforço da regra da neutralidade e da universalidade que, por sua vez, costumam primar por aspectos mais masculinos dos indivíduos. No entanto, enfatizar as diferenças (os aspectos mais femininos, em contraste com os masculinos, por exemplo) implica o reforço da norma pelo contraste entre o grupo ideal e o diferente/desviante. Assim, surge um dilema: Enfocar as diferenças ou ignorá-las?. Como observou Young (1990), ao fazer parte de um grupo que é tratado de forma desigual e oprimido, reconhecer que se é diferente do grupo dominante resulta em justificar a própria subordinação e exclusão. Por outro lado, integrar-se ao grupo dominante implica seguir tratando a todos como iguais e aplicar a todos um mesmo padrão, reafirmando as desvantagens, uma vez que as diferenças entre os grupos permanecem intactas.

reforcem o estereótipo de gênero da mulher como “sexo frágil” ou alguém a ser protegido.

O fato de o corpo grávido de uma mulher ser transformado pelo gênero em *corpo de mãe*, demanda que se busque compreender os muitos aspectos de gênero “que são e foram construídos como derivativos do corpo grávido” (EISENSTEIN, 1988, p. 196). Nesse sentido, seriam necessárias medidas legislativas que considerem a forma como a gravidez afeta as mulheres e suas vidas.

Uma medida política para o enfrentamento das questões apontadas acima pode ser implementada na forma de levantamento de dados e depoimentos de mulheres sobre como a gestação alterou suas vidas, no intuito de perceber quais alterações poderiam ser descritas como negativas, resultando em vulnerabilidades patológicas, e como o conjunto da sociedade poderia preveni-las. Possivelmente, o resultado dar-se-ia atrelado a diferentes áreas da vida: associado ao campo da saúde (vulnerabilidades disposicionais relacionadas à genética, ao histórico médico ou a grupos sociais de risco), ao campo do trabalho (determinadas atividades ou posições consideradas nocivas ou desaconselháveis para gestantes; horários de trabalho incompatíveis com o cuidado de recém-nascidos e crianças; ausência de projetos para a “volta ao mercado” etc.) e ao campo da distribuição das atividades de cuidado no ambiente familiar.

Um estudo sobre as alterações na vida de mulheres grávidas possivelmente também apontaria para a diversidade de experiências no campo da gestação e da maternidade. Uma mulher grávida pode sentir-se muito pouco materna e ter, igualmente, muito mais elementos em comum com homens e mulheres não-grávidas (como criatividade, agência etc.) do que com o modelo gendrado de mãe (de nutriz, trabalhadora do doméstico etc.). Os efeitos de longo prazo da gravidez (não episódicos) também ficariam evidentes, uma vez que é durante o processo de “tornar-se uma mãe” (após o período da gestação) que muitas mulheres precisam de repouso extra, dados os desgastes emocionais e físicos que vivenciam assim como o excesso de atribuições que o modelo gendrado de criação de crianças lhes impõe.

Propiciar *espaços discursivos e interativos para narrativas de cuidado* (compartilhar das experiências), tanto nos discursos oficiais quanto na vida dos cidadãos e cidadãs pode ser uma medida importante para uma sociedade que se quer mais democrática, inclusiva e justa, como defendem Tronto (2007; 2013), Sevenhuijsen (1998) e Le Goff (2012). As narrativas das mulheres com experiências de

cuidado são importantes por sua prática (e não pelo seu gênero), por conta da posição na qual se encontram dentro das redes de cuidado e relacionamentos (conforme indica a *teoria feminista do conhecimento situado*¹¹). Tais narrativas podem apresentar, inicialmente, visões de auto sacrifício, paternalismo, paroquialismos ou mesmo reforçar os papéis de gênero. No entanto, se a pluralidade de vozes for respeitada, os problemas e críticas a essas práticas podem emergir e implicar alternativas que se aproximem do que é identificado pelas pesquisadoras do cuidado como um cuidado maduro e bom (GILLIGAN, 1982; PETTERSEN, 2008; COLLINS, 2015)¹².

O diálogo e a coleta de narrativas sobre o cuidar e suas práticas pode ser útil para promover a valorização desse conhecimento como *um conhecimento sobre a condição humana*. Além disso, inúmeras situações podem ser melhor identificadas, como é o caso das que envolvem necessidade, exploração ou mesmo violência (tanto de quem cuida como de quem é cuidado). Como observam Garreau e Le Goff (2012, p. 12), “conhecer é um processo dialógico e social”. Assim, para que os sujeitos do cuidado e suas práticas sejam conhecidos, devem ser ouvidos.

Parte II: Ontologia e fenomenologia da gestação

Da mesma maneira que as narrativas de mulheres relativas às suas experiências como cuidadoras precisam ser levadas em conta para a efetivação de uma sociedade ética e politicamente mais justa, a experiência da gestação deve ser considerada pela ontologia e pela fenomenologia por apresentar aspectos da experiência humana que lhe são únicos e específicos.

¹¹ A Teoria Feminista do Conhecimento Situado (*Feminist Standpoint Theory*) defende que o conhecimento humano é sempre situado e marcado pelas relações nas quais cada indivíduo se encontra. Além disso, certas posições sócio-políticas apresentariam uma vantagem epistêmica em relação a outras servindo de ponto de partida para uma produtiva investigação sócio-científica. Esse seria o caso de grupos marginalizados e/ou desprovidos de *status*, como as mulheres. Sua posição periférica e marginalizada permitiria perceber detalhes da realidade social e dos demais atores sociais (incluindo os grupos privilegiados) suscitando questões potencialmente valiosas para as teorias sócio-políticas (HARDING, 1993; BOWELL, s/d). Assim sendo, a investigação científica, especialmente aquela que se preocupa com relações de poder, deveria começar com o estudo da vida e das questões levantadas por esses grupos.

¹² Conforme apontado no trabalho de Carol Gilligan (1982) e aprofundado por pesquisadoras como Tove Pettersen (2008), um bom cuidado (ou um cuidado maduro) resulta de uma interação entre cuidadoras/es e pessoas que recebem cuidado, envolvendo o diálogo, quando este é possível, assim como um equilíbrio entre cuidar-de-si e cuidar-dos-outros e um balanço entre os interesses de todas as partes envolvidas. O resultado geral deveria ser capaz de impedir danos, violências, exploração, negligência, paternalismos ou paroquialismos, tanto em relação a quem cuida como em relação a quem é cuidado/a.

Apesar da História da Filosofia atestar um bom número de metáforas ligadas ao processo gestacional (e ao ato de parir), elas sempre foram usadas para reforçar ou renovar modelos masculinos de subjetividade. No fundo, sempre houve uma recusa em aceitar que a experiência primeira de todo homem como um ser vivo se deu a partir do corpo de uma mulher. Além disso, as teorias partem sempre de um humano adulto, que omite sua longa experiência de dependência e vulnerabilidade (que ultrapassa uma década), quase sempre atrelada aos cuidados de uma ou várias mulheres.

A falta de reconhecimento da própria condição e da própria história não é accidental. Permite manter um modelo de sociedade na qual a irresponsabilidade dos privilegiados, apontada na primeira parte desse texto, pode seguir existindo, assim como a exploração das mulheres. O não-reconhecimento envolve o apagamento ou rejeição das raízes corporais e maternas do sujeito livre e autônomo das teorias e dos ideais modernos.

Iris Young (1984/2000) observa que na maioria das culturas, quando a gravidez é abordada, a subjetividade do indivíduo adulto envolvido nela (a mulher) é omitida, uma vez que as mulheres estiveram afastadas da produção de conhecimento sobre as experiências humanas. Young toca no problema da apropriação da experiência das mulheres pelo patriarcado e suas instituições (como as instituições técnicas e médicas), que atribuem a si o papel de autoridade detentora do verdadeiro conhecimento sobre os fenômenos da gravidez, em detrimento da posição privilegiada da experiência vivida pela gestante¹³. No entanto, é a mulher grávida, e somente ela, que vive essa experiência. Outras pessoas só têm acesso a ela por meio da observação externa e da comunicação com a mulher que gesta.

Ao vivenciar o processo de gestação, Young refletiu profundamente sobre ele. Como resultado, sugeriu ser esta uma experiência muito diferente da relação mente-corpo, self e mundo/outro (etc.), presumida pela maioria dos filósofos. Para ela, a gestação representa uma espécie de *divisão do corpo e do próprio self*. Durante o seu processo, o self é levado a refletir sobre si mesmo como descentrado, dividido ou duplicado, vivenciando suas próprias entranhas como o espaço de alguém outro. Seu corpo é, simultaneamente, *seu e não seu*.

¹³ Com o desenvolvimento das técnicas reprodutivas, os corpos de mulheres grávidas são igualmente apagados para abrir caminho para um outro ser em evidência: o feto (CLARKE, 1995, p. 147).

A socióloga Imogen Tyler (2000), assim como Young, definiu sua experiência gestacional nos termos de uma impossibilidade, algo *logicamente insustentável*. Grávida, ela era, ao mesmo tempo, *uma e outra*, não sendo *nem uma nem outra* (p.290). A dicotomia entre sujeito e objeto também deixava de sustentar-se, uma vez que ela se via como ambos: *sujeito e objeto* de sua própria gravidez. A experiência de Tyler e Young encontra eco em outras mulheres, como as filósofas Julia Kristeva (1980, p. 237) e Christine Battersby (1998, p. 46), que perceberam a si mesmas vivenciando uma subjetividade desafiadora da própria categoria de sujeito. Ao combinar os fenômenos da “alteridade” e da “individualidade”, o *sujeito grávido* questiona os paradigmas da identidade disponíveis para si e abre a possibilidade de novas conceituações (de indivíduo, alteridade, autonomia etc.).

Tyler (2000, p. 288) pontua que sua experiência com a gravidez revelou-lhe que as compreensões básicas da subjetividade são derivadas dos princípios de corporificação masculinos (tais como autocontenção, estabilidade temporal e singularidade). A unidade da subjetividade e da objetividade de uma pessoa se desintegra no momento em que esse corpo muda tão fundamentalmente, ao ponto de dividir-se em dois. Tyler percebeu a impossibilidade de pensar a si mesma por meio do arcabouço filosófico disponível. Nas suas palavras: “Percebo em mim que meu estado de gestação é uma topologia que permanece sem mapeamento, impensada, de fato impensável, dentro de uma paisagem filosófica de formas estáveis” (p. 290).

As reflexões de Young, Kristeva, Battersby e Tyler (dentre outras) têm levado jovens filósofas, como Maja Sidzinska, a se aventurarem por novos caminhos em busca de uma *ontologia da gravidez*. Sidzinska (2017), apoia-se na biologia para pensar o corpo grávido como um *organismo* e para elaborar uma ontologia que acomode tanto organismos autoconscientes quanto não-autoconscientes. Ela se pergunta, por exemplo, se ao falarmos do corpo que gesta estamos falando de um organismo com uma subjetividade e dois corpos ou duas entidades orgânicas independentes. Para ela (p.5-6), “os paradigmas cartesianos implicitamente dominam especialmente em ambientes médicos ou científicos, em que o organismo grávido é por vezes referenciado em termos de unidade, outras vezes em termos de uma dualidade, e é freqüentemente não reconhecido como um sujeito completo”.

Sidzinska discute o modelo de *ontologia processual* elaborado pelos biólogos Eric Baptiste e John Dupré (2013), por ver nele “o potencial teórico para um objeto se

dividir, mas permanecer coerente como ele mesmo” (SIDZINSKA, 2017, p. 14). Para ela, esse modelo pode “acomodar a gravidez, já que de alguma forma articula uma ontologia sob a qual há a possibilidade de um organismo individual ser ontologicamente impactado – ou mesmo levado a ser 'o que é' - por aspectos de outro organismo individual” (SIDZINSKA, 2017, p.14). No entanto, ele ainda precisaria incluir a subjetividade e as particularidades de seres linguísticos para explicar as complicações fenomenológicas apontadas por Tyler.

Sidzinska defende que nossas ontologias devem levar mais a sério as perspectivas e experiências das gestantes, uma vez que,

Se reconhecemos o fenômeno da emergência de sujeitos autoconscientes incorporados, bem como o fenômeno da gestação e da parturição neles, então temos a capacidade de fazer as perguntas cujas respostas devem ajudar a definir as ontologias dos sujeitos emergentes. Por exemplo, se concebermos organismos (incluindo organismos enquanto sujeitos) como independentes, pode haver um fenômeno como a gravidez? (...) Se concebermos os organismos como estritamente singulares ou estritamente duais, pode haver um fenômeno como a gravidez? Se concebermos organismos como sempre “existentes”, pode haver um fenômeno como a gravidez? (...) A resposta a estas perguntas é não (SIDZINSKA, 2017, p. 20).

Reflexões complementares finais

Pensar o processo de gestação, assim como as experiências de mulheres envolvidas nas atividades de cuidado, pode implicar um novo impulso reflexivo para a Filosofia, além de modificar as hierarquias e ordens convencionais. Nesse sentido, podemos nos perguntar que outros efeitos o *pensar a gravidez* poderia propiciar?

Nos mais variados campos de pesquisa, feministas têm explorado questões que podem ser recuperadas e aprofundadas pela Filosofia. Os discursos sobre o corpo da mulher e a sua relação com a racionalidade, o self, os hormônios, as questões sexuais, sua autonomia, interdependência, cidadania, percepções sobre o mundo físico, econômico, religioso, político (etc.), podem ser revistos à luz do corpo que gesta e reflete.

Outros temas podem surgir, igualmente, atrelados à temporalidade da gravidez, aos significados da extensão e do ritmo da mudança que as mulheres experimentam nesse período ou as alterações psíquicas pelas quais um ser humano pode passar

nessas circunstâncias. Podemos nos perguntar também o que significa para o indivíduo adulto envolvido nessa experiência, e para a humanidade como um todo, ser parte de outro ser humano. Não seria o corpo grávido uma espécie de *estado de resistência* aos modelos filosóficos individualistas do self e suas concepções de sociedade?

As perguntas referentes ao processo de gestação são, de certa forma, perguntas sobre a estrutura da nossa realidade. E como observou Elselijn Kingma (2014, s/p.), “todos nós somos o resultado de uma gravidez (...) [e] pensar cuidadosamente sobre a gravidez está no centro da compreensão do que somos”.

Referências

ALCOFF, Linda Martín. *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

BAPTESTE, Eric e DUPRÉ, John. Towards a Processual Microbial Ontology. *Biology & Philosophy*, vol. 28, n. 2, p. 379-404, 2013.

BATTERSBY, Christine. *The Phenomenal Woman: Feminist Metaphysics and the Patterns of Identity*. New York: Routledge, 1998.

BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo sexo: fatos e mitos*. Tradução de Sérgio Milliet. 4 ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1980.

BOWELL, Tracy. Feminist Standpoint Theory. In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. A Peer-Reviewed Academic Resource. Disponível em: <<http://www.iep.utm.edu/fem-stan/>>. Acesso em: 20 de julho de 2014.

BRYSON, Valerie. *Feminist Political Theory. An Introduction*. 2a ed., Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2003.

CLARKE, Adele E. Modernity, Postmodernity and Reproductive Processes, ca. 1890-1990' or “Mommy, Where do Cyborgs Come From Anyway?”. In: GRAY, Chris Hables (ed.). *The Cyborg Handbook*. London: Routledge, 1995.

COLLINS, Stephanie. *The Core of Care Ethics*. New York: Palgrave/MacMillan, 2015.

EISENSTEIN, Zillah R. *The female body and the law*. Los Angeles/London: University of Califórnia Press, 1988.

GARRAU, Marie e LE GOFF, Alice (Eds.) *Politiser le care? Perspectives Sociologiques et Philosophiques*, Introduction. Paris: Le Bord de L'eau, 2012. (Coleção “Diagnostics”)

GILLIGAN, Carol. *Uma voz diferente. Psicologia da diferença entre homens e mulheres da infância à fase adulta*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1982.

HARDING, Sandra. Rethinking Standpoint Epistemology: What is Strong Objectivity? In ALCOFF, L. e POTTER, E. (Eds.). *Feminist Epistemologies*. New York/London: Routledge, 1993.

KINGMA, Elselijn. The metaphysics of pregnancy. *The Philosopher's Zone*. Entrevista concedida a Joe Goleeis, 08 de dezembro de 2014. Disponível em: <<https://www.abc.net.au/radionational/programs/philosopherszone/the-metaphysics-of-pregnancy/5950930>>. Acesso em: março de 2019.

KRISTEVA, Julia. Motherhood According to Giovanni Bellini. In: *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*. New York: Columbia University Press, 1980.

LE GOFF, Alice. Care, Participation et Délibération: Politiques du Care et Politique Démocratique. In: GARRAU, Marie e LE GOFF, Alice (Eds.) *Politiser le care? Perspectives Sociologiques et Philosophiques*, Paris: Le Bord de L'eau, p. 101-114, 2012. (Coleção "Diagnostics")

MACKENZIE, Catriona, ROGERS, Wendy e DODDS, Susan (ed.). *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*. Oxford/ Nova Iorque: Oxford University Press, 2014. (Studies in Feminist Philosophy).

PATEMAN, Carole. *O contrato Sexual* (1988). Tradução de Marta Avancini. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

PETTERSEN, Tove. *Comprehending Care: Problems and Possibilities in the Ethics of Care*. Lanham: Lexington Books, 2008.

RAWLS, John. *Justiça como equidade. Uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RAWLS, John. *Uma teoria da Justiça* (1971). São Paulo: Martins Fontes, 2000.

SEVENHUIJSEN, Selma. *Citizenship and The Ethics of Care. Feminist Considerations on Justice, Morality and Politics*. New York: Routledge, 1998.

SIDZINSKA, Maja. Not One, Not Two: Toward an Ontology of Pregnancy. *Feminist Philosophy Quarterly*, vol. 3, n.4, Artigo 2, p. 1-22, 2017.

TRONTO, Joan Claire. *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*. New York: Routledge, 1993. Tradução p/o francês: *Un monde vulnerable. Pour une politique du care*. Paris: Editions La Découverte, 2009.

TRONTO, Joan Claire. Assistência democrática e democracias assistenciais. *Sociedade e Estado*. Brasília, v. 22, n.2, agosto 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-6992. Acesso em: 17 de maio de 2011.

TYLER, Imogen. Reframing Pregnant Embodiment. In: AHMED, S. et. Alli. (eds). *Transformations: Thinking Through Feminism*. London/New York: Routledge, p.

288-301, 2000.

YOUNG, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University, 1990.

YOUNG, Iris Marion. Pregnant Embodiment: Subjectivity and Alienation. *Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 9, n.1, março de 1984, p. 45-62. Incluído em: *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*, Bloomington: Indiana University Press, 2005.

ZIRBEL, Ilze. *Uma teoria Político Feminista do Cuidado*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2016.

Sobre a autora desse capítulo

Ilze Zirbel

Minha formação inicial foi na Teologia, seguida por uma graduação na História, mestrado na Sociologia Política e doutorado na Filosofia (UFSC). Desde a Teologia trabalho com questões feministas e tenho publicado artigos que discutem teoria política e ética. Atualmente tenho trabalhado com os conceitos de Cuidado e Vulnerabilidade, além de fazer parte do projeto "uma filósofa por mês". É possível encontrar artigos e capítulos de livros de minha autoria versando sobre Gênero e Estudos Feministas no Brasil; Dominação e sofrimento; Teorias políticas, justiça, exploração e cuidado; Reflexões feministas sobre igualdade; Biopoder e técnicas reprodutivas; O Padrão duplo de cidadania das teorias políticas modernas, dentre outros. E-mail: izirbel@yahoo.com.br

3. Le danger d'un défi : être philosophe et féministe
(Françoise Collin, Michèle Le Doeuff, Rada Ivekovic)

O Perigo de um Desafio: ser filósofa e feminista
(Françoise Collin, Michèle Le Doeuff, Rada Ivekovic)



<https://doi.org/10.36592/9786587424088-3>

*Mara Montanaro*¹

*Gabriela Menezes Jaquet*²

(Tradutora)

A filosofia é uma das disciplinas mais conservadoras, masculinas e frequentemente antifeministas, e ela é também e ao mesmo tempo uma das culturas de pensamento mais subversivas. Esta matéria é uma maravilhosa caixa de ferramentas. Com ela, é sempre possível revisitar questões ou objetos que ela mesma teria tendência a idealizar ou a deixar de lado, inventando maneiras inéditas de questionar o mundo. Assim, é necessário lembrar que existe numerosas tradições filosóficas heterodoxas que sempre cultivaram este espírito criador, que ameaça e mina o pensamento dominante ³.

Não é sempre fácil lembrar de como nos tornamos feministas, talvez porque seja difícil lembrar do tempo em que não nos sentíamos feministas. Seria possível ter-se sentido sempre feminista? Seria possível tê-lo sido desde o princípio?⁴

Comecei meu artigo por estas duas citações: uma de Elsa Dorlin e a outra de Sarah Ahmed a fim de tentar esclarecer a sempre difícil tarefa de ser ao mesmo tempo filósofa e feminista, como o são Michèle Le Doeuff, Françoise Collin e Rada Ivekovic, cujo pensamento eu gostaria de aqui analisar. A partir de suas experiências, as três interrogaram não somente o fato de serem ao mesmo tempo filósofas e feministas, mas

¹ Doutora em Filosofia pela Université Paris 5 – Descartes,. Professora assistente no LEGS (Laboratoire d'Études de Genre et de Sexualité), Université Paris 8 –Saint Denis. e Diretora de pesquisa junta com o Collège international de philosophie, Paris. E-mail : mara.montanaro@hotmail.it

² Doutoranda na Université Paris Est-Créteil. E-mail : gabrielajaquet@hotmail.com

³ E. Dorlin, Le féminisme a pour ambition de révolutionner la société. In : *L'Humanité : Penser un monde nouveau*, 3 août 2013, <<http://www.humanite.fr/547111>>.

⁴ S. Ahmed, O. Bonis, Le rabat-joie féministes (et d'autres sujets obstinés). In : *Cahiers du Genre*, 2012/2, n. 53, pp. 77-98.

também a filosofia ela mesma e a maneira como o feminismo pode representar ainda hoje um desafio para esta disciplina ⁵.

É assim que torna-se possível responder afirmativamente à questão colocada por Sarah Ahmed, “Seria possível ter-se sentido sempre feminista?”. Trata-se, é claro, de uma resposta que só pode ser dada a partir de um posicionamento que permanece sempre pessoal e nos engaja consequentemente a falar na primeira pessoa. Assim, no que me concerne, cresci com uma mãe feminista que, durante os anos 1970, participou de lutas e de reivindicações feministas na Itália e que incessantemente me repetiu a importância da autodeterminação em uma mulher, a importância de *partir de si*, de ser livre de escolher sua vida, de viajar sozinha, de ser independente. Terminada a escola, escolhi estudar filosofia, e o que na época mais me surpreendeu era o fato de estudar apenas filósofos homens: Platão, Kant, Schopenhauer, Adorno, Hegel, Heidegger, Nietzsche, etc.

Além disso, eu notava, não sem surpresa, que as mulheres professoras de filosofia era uma minoria e que elas só nos comentavam e nos explicavam textos filosóficos sempre elaborados por homens. Foi por esta razão que, depois de uma estadia em Paris em 2006, eu decidi dedicar meu trabalho de primeiro ano de mestrado ao conceito de “reconhecimento” na obra de Simone de Beauvoir e de Luce Irigaray, problematizando a noção de “diferença dos sexos”. Em seguida, para o trabalho de segundo ano de mestrado, escolhi me concentrar em Judith Butler, detendo-me nas noções de corpo, de desejo e de reconhecimento que atravessam sua obra. Terminado o mestrado, o professor que havia orientado meu trabalho me disse, de maneira muito franca, que eu era dotada para a pesquisa, mas que, caso eu visasse prosseguir-la, deveria parar com “minhas histórias de mulheres filósofas” e me ocupar novamente de Hegel.

⁵“A produção filosófica das mulheres conheceu um crescimento vertiginoso desde os anos 1980. Neste início de novo milênio, a comunidade filosófica feminista pode se orgulhar de obras monumentais de referência, tais como *A Companion to Feminist Philosophy*, publicada por filósofas do calibre de Alison Jaggar e Iris Young (1988), e *Les Femmes de Platon à Derrida*, à qual contribui notadamente Françoise Collin, pioneira da filosofia feminista em francês. [...] Neste sentido, não sublinharemos nunca suficientemente o valor fundador da obra de Simone de Beauvoir para a filosofia feminista. Não somente seu viés fenomenológico afirma a necessidade de pensar através da existência e da experiência, mas ela sublinha também o valor estruturalmente discriminatório do conceito de ‘diferença’. Beauvoir nos chama a ultrapassar de maneira hegeliana as dialéticas de dominação que elevam o si ou o idêntico à posição de sujeito soberano e reduzem o outro/os outros a uma categoria hierarquicamente inferior. [...] Além disso, ela coloca em evidência o universalismo fático do pensamento filosófico que fez passar a razão por uma característica humana genérica, permitindo que ela seja colonizada pela masculinidade, em oposição dialética aos seus ‘outros’ estruturais”. (BRAIDOTTI, 2009, pp. 48-51.)

Em 2009, me instalei em Paris para iniciar o doutorado em Filosofia e tive a grande sorte de conhecer pessoalmente Françoise Collin, filósofa feminista, filósofa e feminista. O encontro com Françoise Collin mudou minha vida para sempre, e foi com ela, graças a ela, que tomei consciência de meu ser filósofo e feminista, estas duas partes sendo consubstanciais. Tomei o hábito de ligar meus pensamentos aos seus, de falar e de dialogar todo dia com ela, procurando nela a força de fazer filosofia permanecendo feminista, porque no fundo eu a considerava como um ponto de referência não somente filosófico, mas também existencial e político. Sua morte em 2012 abriu um vazio enorme. Neste momento me esforço em preenchê-lo não somente trabalhando sobre seu pensamento ou me dedicando ao trabalho de edição de seus escritos ainda inéditos, mas também me interrogando sobre percursos que, por sua profundidade e engajamento político, são comparáveis ao de Collin ela mesma.

É por isso que gostaria aqui de colocar em paralelo seu pensamento ao de duas outras mulheres que, também elas, são ao mesmo tempo filósofas e feministas, a saber, o de Michèle Le Doeuff e o de Rada Ivekovic. O “e” que liga a filosofia e o feminismo não significa tanto (ou não somente) serem mulheres filósofas, como é o caso de Hannah Arendt ou de Sarah Kofman que, apesar da importância de seus trabalhos filosóficos, no entanto jamais se declararam feministas. Pelo contrário, ser filósofa e feminista pressupõe algo mais. É justamente este acréscimo que eu encontro em Françoise Collin, Michèle Le Doeuff e Rada Ivekovic, um acréscimo que, entretanto, significa ou se manifesta em seus percursos de uma maneira deveras diferente e que compõe assim o objeto de minhas reflexões.

Começarei por esta colocação em paralelo a partir de duas questões:

1/O que é a filosofia?

2/ O que significa ser feminista e filósofa?

Em *L'Étude et le rouet*, Le Doeuff responde:

Definir a filosofia, é determinar o filósofo e sua diferença, em geral sua diferença em relação “aos outros homens”, por vezes chamados coletivamente “a vulgata”, ou o “homem do comum”. [...] Ser mulher e filósofa apresenta certamente inconvenientes cotidianos, na vida social desta “comunidade” filosófica que não é realmente uma. Isto representa também, na relação mais intrínseca à disciplina, uma impossibilidade em aderir ao que há de falocrático no projeto filosófico comumente recebido, e então uma impossibilidade de sentir-se diretamente em

casa no trabalho filosófico ele mesmo. [...] Quando nos refletimos no olhar do outro, ser mulher e filósofa constitui, entre outro, uma dupla perda: porque você é mulher, lhe considerarão menos filósofa; porque você é filósofa, lhe deixarão saber, de quando em vez, que lhe julgam “não exatamente mulher” (LE DOEUFF, 1989, pp. 223, 38-39.)

Podemos então ver como definir a filosofia significa, *ipso facto*, fazer exclusões. De fato, a filosofia permaneceu durante mais tempo que outras disciplinas um espaço masculino, sem dúvida devido ao caráter mais ou menos sagrado da pessoa que pode estabelecer uma relação com a verdade, que pode ter acesso à verdade.

Trata-se de uma problemática que encontramos frequentemente nas reflexões de Rada Ivekovic e de Françoise Collin. Ambas analisam a relação entre o feminismo e a filosofia bem como a questão da diferença dos sexos⁶ em filosofia no momento da crise do sujeito. Trata-se, nos diz Ivekovic: “de um sujeito enfraquecido, elaborado, cozido, refogado, picado e em seguida verdadeiramente atualizado sobretudo na virada do grande giro linguístico em filosofia” (IVEKOVIC, 1997, p. 31). Dito de outra forma, principalmente em relação às mulheres, segundo os termos de Nancy Hartsock, que Ivekovic cita: “a filosofia condena o sujeito no preciso momento em que elas se preparam para configurar um sujeito” (IVEKOVIC, 1997, p. 36). É por isso que as mulheres têm como dupla tarefa: por um lado explodir a encenação geral em que o outro, o sujeito dominante, é o centro “decentrado”; por outro lado se construir um lugar, se definir, não somente em relação ao outro, mas também positivamente, a partir de si visando construir, com o outro, um mundo comum. Para Ivekovic, uma mulher filósofa é uma figura paradoxal, talvez o corpo mesmo do paradoxo:

Ela pratica uma disciplina que, mesmo sem querê-lo, a nega enquanto ser pensante, com tudo o que isto carrega de contradição. Ela se dedica a esta disciplina assim impossível para ela, ao mesmo tempo que a recusa. Ela não pode não questioná-la. Para a filósofa, é vital tanto teoricamente quanto praticamente interrogar esta disciplina (IVEKOVIC, 1997, p. 37).

De maneira análoga, Collin se interrogou, por diversas vezes, sobre a relação entre a filosofia e o feminismo. Me refiro aqui notadamente ao número 46 da revista

⁶“A expressão ‘diferença dos sexos’ é uma escolha outra que a de ‘diferença sexual’, a de *gender* ou gênero. ‘Diferença sexual’ é uma tomada de partido própria ao pensamento francês, notadamente ao de Hélène Cixous ou de Luce Irigaray; diferença sexual é já uma definição da diferença dos sexos, a afirmação ontológica ou psicológica de uma diferença, o ponto de partida de uma filosofia no feminino.” (FRAISSE, 1996, p. 45).

Cahiers du Grif, Provenances de la pensée. Femmes/philosophie ⁷, ou ainda à antologia que ela codirigiu com Evelyne Pisier e Eleni Varikas, *Les Femmes de Platon à Derrida*, consagradas ao devir feminino da filosofia e à diferença dos sexos em filosofia.

No *avant-propos* do número 46 de *Cahiers*, Collin afirma que o fio condutor que atravessa a coletânea como um tipo de *Leitmotiv* é a questão: “de onde pensamos quando pensamos?”. Esta coletânea, ela acrescenta, não possui nem a intenção de elaborar uma tese sobre a especificidade da prática filosófica que seria comum a todas as mulheres filósofas, nem cobrir a questão da diferença dos sexos ao longo da história da filosofia; pelo contrário, a coletânea se propõe retrair a presença das mulheres no espaço filosófico em que elas estiveram durante tanto tempo ausentes ou excluídas.

Sob um ângulo mais deslocado, o propósito da antologia *Les Femmes de Platon à Derrida* é de reunir textos filosóficos que abordem a diferença dos sexos, revisitando as obras principais, legitimadas enquanto tais pela tradição acadêmica, para tornar visível o que uma tradição interpretativa tornara invisível, fazendo aparecer justamente o interesse e a amplitude da questão não de fora, mas do interior dos limites tradicionais da filosofia. Como é especificado na introdução, foi feita a escolha de não inserir textos que são posteriores aos anos 1970. Tal data marca efetivamente a emergência do movimento das mulheres cuja atuação e reflexão farão desta questão dos sexos, ou do gênero, uma questão central. Ora, decidir se limitar aos anos 1970 é uma escolha que pressupõe que esta data traduz simbolicamente uma ruptura na consideração da questão dos sexos.

No entanto, isto absolutamente não significa se recusar a considerar a agitação produzida pelo pensamento feminista, pelo contrário, se restringir aos anos 1970 deseja marcar ainda mais profundamente a presença dissimulada da questão dos sexos no seio de obras filosóficas anteriores a esta interpelação frontal. De resto, o coração do projeto permanecia, no fundo, o de compreender por que e como o pensamento filosófico se desenvolveu tão frequentemente e durante tanto tempo excluindo as mulheres da cena, ou ao menos concedendo sua caução e seus recursos ao dispositivo de sua exclusão. Tal levava a criticar a “estranha ambivalência” em virtude da qual aquele que pensa deve forçosamente afirmar a transcendência do pensando em relação à particularidade do sujeito pensante – neste caso, a particularidade sexuada. Dito de

⁷ Cf. *Les Cahiers du Grif*, n. 46 : “Provenances de la pensée. Femmes/Philosophie”, Paris, 1992.

outro modo, por um lado o estatuto do sujeito filosófico (ou do sujeito da filosofia) era compreendido como uma posição neutra e universal, e por outro, a questão da diferença dos sexos em filosofia se tornava questionável somente se fosse reconduzida à “particularidade” feminina, o que *ipso facto* visava deixar intacta e soberana a dita neutralidade de um sujeito da filosofia universal e monossexuada. Esta dificuldade abria diretamente à questão da sexuação na produção do pensamento ou para o sujeito mesmo da filosofia: se interrogar sobre isto seria então uma questão das mulheres.

Para tal propósito é útil retornar a esta questão nos termos de Le Doeuff que, em *L'Étude et le rouet*, afirma:

Que a filosofia não seja, de maneira pré-estabelecida, um modo de pensamento nem um modo de investigação adequado à análise da opressão das mulheres não tem nada, finalmente, de surpreendente. Pelo contrário, ela tem atrás de si uma longa e pesada tradição de convivência com esta opressão [...] Será que o fato de as mulheres não endossarem a posição de criador em filosofia está ligada a uma proibição (basta que lhes tenhamos significado que elas não são capazes), ou está ligado a uma estrutura do ato pelo qual nós nos colocamos como aquele que vai fazer obra pessoal, ato que parece envolver uma afirmação de si como subconsciência pairando sobre tudo o que não é pensado até então, ou tudo o que está sendo pensado? Teoricamente, me inclino à segunda interpretação (LE DOEUFF, 1989, pp. 58, 165.)

O que se passa então, podemos nos perguntar com Collin, com a diferença dos sexos como tema filosófico? O que se passa com a diferença dos sexos quanto ao sujeito filosofante? Os filósofos mesmos levaram em consideração seu caráter sexuado para se interrogar sobre as relações (ou não-relações) deste com a elaboração filosófica? Eles compreenderam o impacto da diferença dos seus sexos sobre a filosofia?

Le Doeuff, Collin et Ivekovic respondem as três pela negativa: o impacto potencial da sexuação sobre o sujeito filosofante não foi levado em consideração pelos filósofos. Ou bem este sujeito se coloca como transcendental, ou ao menos transcendendo suas condições empíricas (então sexuadas), ou bem, como é o caso na filosofia contemporânea, ele reconhece seu caráter situado mas não chega a explicitar como seu caráter sexuado (geralmente masculino) determina sua produção filosófica. A universalidade é então reintroduzida sob a forme de espectro e, como o diz Ivekovic, ela se torna bastante suspeita:

A universalidade se tornou suspeita, e esta suspeita desestabilizou a posição privilegiada do masculino, historicamente o único universalizável quando se trata dos dois sexos. Para muitos destes novos sujeitos (mulheres, homossexuais, etc.) sua fraqueza se reverteu em sua força. [...] Mas a inversão pode ser também, e é uma estratégia de sedução dada parte não dos verdadeiramente fracos mas dos fracos voluntários; aqueles por exemplo do devir-mulher; [...] os homens e as mulheres não podem ser candidatos ao devir-mulher da mesma maneira, como os brancos e os negros sul-africanos não podem ser opositores ao apartheid pelas mesmas razões existenciais nem a partir dos mesmos aspectos.[...] Os filósofos, outra vez, nos anteciparam ao declarar que resolver a diferença dos sexos, ou simplesmente falar sobre ela, queria dizer sair da filosofia. Nada lhes agradou mais que afirmar, conosco, que não podemos falar da diferença dos sexos sem perturbar a filosofia, ou dela fugir (IVEKOVIC, 1997, p. 32, 39).

Uma mulher filósofa, ao contrário, coloca a questão da diferença dos sexos em filosofia por razões existenciais, elas mesmas eminentemente filosóficas. Segundo Ivekovic uma mulher filósofa relaciona esta diferença com sua própria experiência de vida. Isto significa criar um contra-espço de onde criticar o fato de que as mulheres podem ser admitidas na filosofia somente se elas admitirem a neutralização de seu sexo.

Mas, como lembra Ivekovic, a neutralização do sexo não se faz da mesma maneira para os homens e para as mulheres. Enquanto que a neutralização dos homens passa por uma universalização do modelo masculino, a das mulheres passa pela particularização do modelo feminino e por sua submissão ao modelo masculino (universal e neutro): a diferença dos sexos se desdobra nesta duplicidade do sujeito da filosofia. Mas se isto coloca em questão tanto a constituição mesma da filosofia na forma em que ela se dá em sua tradição ocidental, quanto o impacto efetivo da sexuação sobre o sujeito filosófico, como repensar a relação entre diferença dos sexos, discurso filosófico e sujeito filosofante?

Segundo Doeuff, é em um tal esforço de articulação correspondente à redefinição da filosofia ela mesma que se abre o contra-espço do feminismo:

Quando consideramos a questão em suas grandes linhas, é possível sustentar que o feminismo é o termo que permite integrar dialeticamente os dois outros – mulher e filosofia – sem anulá-los. Ser feminista integra dialeticamente o fato de ser mulher. [...] Ser feminista é também uma maneira de integrar o fato de ser filósofa. Até porque, fazem dois séculos, uma feminista é uma mulher que não deixa a ninguém o cuidado de pensar em seu lugar; de pensar, simplesmente, e mais especificamente de pensar o que é a condição feminina, ou o que ela deveria ser. Se aproximamos (ao menos em hipótese) o fato de filosofar a uma afirmação de si no pensamento, um recuo individual em relação ao que geralmente se acredita, então “filosofar” e “ser feminista” aparecem como uma só e mesma

atitude, uma vontade de julgar para si mesmo e por si mesmo (LE DOEUFF, 1989, p. 40).

Se a filosofia se apoia no feminismo, como sustenta Le Doeuff, podemos então ter uma ideia mais precisa do “e” que liga o ser mulher e o ser filósofa. É este “nó” que permanece no centro das reflexões de Collin e de Ivekovic, lá onde o feminismo e sua produtividade em termos de teoria são colocados à prova de uma problematização mais explicitamente pós-metafísica:

À primeira vista, o pós-estruturalismo e o pós-modernismo parecem sustentar ou mesmo teorizar o feminismo. Por conseguinte, as feministas que estão à procura de uma teoria pela qual elas se subtraíam à dominação e à assimilação por parte do sujeito historicamente forte, podem, inicialmente, apoiar a desconstrução. Mas no momento de constituir um sujeito próprio pela produção da diferença, as teóricas feministas verão que esta mesma desconstrução as impede de formular um programa positivo. [...] As filósofas feministas não podem aceitar o projeto pós-moderno que consiste a não possuir projeto, a não desenvolver sujeito. [...] A teoria feminista propõe fundar, apesar da filosofia pós-moderna e dos conselhos que ela dispensa, um sujeito feminino, propõe constituir seus parâmetros históricos e extra-históricos, e definir seu interesse. Tal absolutamente não significa negar um sujeito masculino, mas somente interrogar o lugar que ele se outorgou historicamente (IVEKOVIC, 1997, p. 43-44).

Para Ivekovic o feminismo se propõe repensar os sujeitos genereficados (*genrés*) e sexuados no contexto de uma diferença que não pode ser jamais completamente apagada, mas que ao contrário deve ser objeto de uma análise histórica de relações de força entre um sexo e o outro. Isto significa se focar sobre a diferença própria ao sujeito mulher sem, por um lado, cair no risco do essencialismo (um sujeito do feminismo, como o que certas teorias feministas tentam fundar) e, por outro lado, sem que esta diferença dos sexos possa ser “neutralizada” por um sujeito masculino que dissimula suas inconfessáveis pretensões à universalidade pelo intermédio de um pós-modernismo que frequentemente confunde diferença e intermutabilidade. É por isto que o feminismo transborda o vocabulário do pós-modernismo no esforço de se proteger de um tal perigo. A este propósito, Collin em seu artigo “*Le philosophe travesti ou le féminin sans les femmes*” escreve:

Meu objeto é perseguir as formas atuais, mais sutis, do que podemos chamar de anti-feminismo em filosofia, ou mais exatamente em uma corrente filosófica. É necessário precisar, de início, que os pensadores que poderemos evocar estão longe de ser os mais misóginos ou os mais estranhos ao feminismo. Alguns dentre

eles tiveram, pelo contrário, a vantagem de ter-se interrogado, e até de ter dialogado com a feminista ou com as feministas (COLLIN, 1993, p. 11).

Ela prossegue sua análise bastante sofisticada desta corrente da filosofia contemporânea que desde então confiou ao feminino um lugar privilegiado, se concentrando sobre um filósofo em particular, ou seja, Jacques Derrida. De fato, observa Collin, no momento em que assistimos, na esteira de Heidegger, a uma crítica da metafísica ligada à história ocidental, a reflexão feminista deve entretanto sublinhar o caráter fálico desta empreitada. É o que exprime Derrida quando ele contrai logocentrismo e falocentrismo na expressão “*falologocentrismo*”. Não obstante, em sua perspectiva, o *falologocentrismo* é compreendido como uma estrutura teórica (masculina) sem nenhuma relação com os homens e sua história. Segundo Collin, mesmo se esta perspectiva se mostra muito interessante ao colocar o feminino como dimensão de ser no mundo comum aos homens e às mulheres, pelo mesmo gesto (anti)metafísico ela cria igualmente a ilusão que um pensador homem pode abordar a questão das mulheres, da realidade efetiva das mulheres. Trata-se realmente do mito da transparência da dimensão feminina que pode se oferecer ao olhar filosófico do pensador homem do desconstrucionismo:

Na realidade, nesta perspectiva, é o pensador homem que ocupa assim a posição feminina e é a feminista, aquela que acredita ainda no progresso e imagina poder mudar o mundo reivindicando a igualdade no “lugar-comum democrático”, que se vê reenviar uma imagem fálica. Se o feminino torna-se válido, se a verdade se faz mulher, então o filósofo homem se declara feminino, se apossa, por assim dizer, do feminino (COLLIN, 1993, p. 11).

Collin se pergunta então se essa requalificação filosófica do feminino implica igualmente a das mulheres. A resposta é evidentemente negativa porque este “feminino” que os filósofos homens acreditam incarnar pode ser considerado como “a peripécia ulterior” do masculino. Em outros termos, uma vez valorizado o feminino, ele acaba por tornar-se um assunto de homens. Assim, o discurso propagado sobre o feminismo parece à Collin uma maneira de assumir e de recusar a tomada de palavra das mulheres por intermédio de uma redefinição do masculino e da filosofia. De resto, a generalização do feminino, segundo Collin, serviu apenas aos homens. Como sublinhou também Sarah Kofman, “não percebemos que as mulheres tenham se tornado mais filósofas por causa deste ‘devir-mulher’ da filosofia” (KOFMAN, 1992, p. 71). Desta forma, segundo Collin, devido a esta dissimulação que repousa sobre a

segurança de poder passar sem dificuldade de uma subjetividade sexuada à outra, Derrida produz um elogio do feminino, mas sem as mulheres. Em um clima de época, insiste Collin, em que estes filósofos estão atentos aos ecos do feminismo nascente sem, no entanto, assumirem realmente o contexto, eles atravessam o corpus filosófico com a ajuda do significante “feminino”, desprovido de suas origens sexuadas e promovido ao título de categoria do pensamento.

Mas se analisamos textos do corpus filosófico pós-metafísico deste período, constatamos que o desenvolvimento do vocabulário teórico do feminino é cronologicamente posterior às primeiras manifestações feministas, às quais os nomes mais importantes desta corrente raramente fazem referência. Se Collin focaliza, por diversas vezes, notadamente o pensamento e obra de Jacques Derrida, Ivekovic por sua parte reflete principalmente sobre o pensamento e obra de Jean-François Lyotard. Ao menos nestes dois casos, podemos afirmar que as duas filósofas feministas criticam a mesma coisa, ou seja, a atitude do filósofo que quer de qualquer forma se tornar (também) feminino. O “nós” que fala é um “nós” masculino feminizado, então *um filósofo travestido*:

Muitos dentre os pós-modernos, pensadores da diferença, teóricos da fraqueza da filosofia, se interessam mais ou menos explicitamente à diferença dos sexos. Praticamente não há mais filósofo (homem) se abstendo de escrever sobre esta diferença, suas circunstâncias sociais, sua ideia filosófica, sobre o movimento das mulheres. De alguns entre eles, e talvez de todos, poderíamos dizer que eles parasitam o feminismo, que de uma certa forma eles se aproveitam, que se travestem de mulher. Poderíamos assim compreender que existe um feminismo fantasmático de filósofos homens, que não se trata absolutamente da teoria feminista das mulheres, da crítica, da filosofia ou da prática delas, e ainda menos de sua experiência de vida. Esse feminismo dos homens é frequentemente abstrato. Ele é quase instrumental. Sobretudo, ele não pode representar para eles uma questão existencial como o é para as teóricas que não podem suportar a contradição, sem trata-la, entre seu ser-mulher e seu ser-teórico (uma vez que estas duas maneiras de ser se excluem absolutamente na tradição) (IVEKOVIC, 1997, pp. 46-47.)

Assim, como sustenta também Rosi Braidotti, as filosofias pós-estruturalistas têm em comum com o feminismo não somente a ideia de uma crítica do *logos*, mas ainda a necessidade de aprender a pensar diferentemente. Um dos alvos da filosofia feminista é justamente de inverter as conotações negativas que são associadas à diferença dos sexos. A crítica da falsa versão do universalismo está no centro do projeto do feminismo e explica sua recusa das oposições dualistas. O universalismo

transcendental da filosofia – exemplificado pela noção de “masculinidade abstrata” (segundo os termos de Nancy Hartsock) e de “brancura triunfal” (segundo as palavras de Vron Ware) acarreta objeções tanto de caráter ético quanto de caráter teórico. Na verdade, o fato que o modelo dominante seja masculino e pensado como neutro não deve nos impedir de considerar que a posição da mulher e a do homem em relação à crise do sujeito metafísico dominante seja bem diferente: o gesto do filósofo homem é, ao menos, duvidoso, quando se trata de renunciar aos privilégios buscados pela participação simbólica do papel dominante⁸.

Além disso, sublinha Ivekovic, tanto no sistema patriarcal existente quanto na linguagem, o gênero masculino se impõe como universal, nos encontramos aí defronte a um falso universal, pois o termo “homem” (homem em geral) é sexualmente definido e indica o homem macho. Consequentemente, o recobrimento, a denegação, ou o recalcamento desta dimensão sexuada do sujeito faz parte sem dúvida do processo masculino de elaboração da filosofia e de sua pretensão à universalidade (ou à neutralidade); como se a diferença dos sexos comportasse apenas uma diferença em relação a uma essência ou a uma norma definidas pelo homem. As filósofas mulheres procuram demonstrar e corrigir esta injustiça simbólica, social e linguística pois a questão da sexuação, ou da diferença dos sexos, se atém à sua dupla formulação em termos empíricos de homens e de mulheres, ou em termos simbólicos de feminino e de masculino. Será então necessário levar em conta, como sustenta justamente Ivekovic, a diferença entre um sujeito mulher e um sujeito feminista. É por isso que Le Doeuff tem, por sua vez, razão em afirmar que:

Mesmo se uma harmonia pode ser defendida entre a filosofia e o feminismo, mesmo se pudermos sustentar que uma mulher-filósofa possui todo o interesse em ser feminista, nós não podemos nos redimir de uma exposição das dificuldades. Devemos, pelo contrário, reconhecer que ser feminista e filósofa pode ainda produzir uma contradição, que ao menos no que me concerne, teve por efeito um tipo de longa impossibilidade em tomar a palavra (LE DOEUFF, 1989, p. 43).

⁸Remeto particularmente à Françoise Collin às suas análises sobre o “devir feminino” do masculino na filosofia contemporânea que ela desenvolveu em vários artigos. Cf. «Le féminin dans la pensée post-métaphysique. Autour de Jacques Derrida», in *Le féminin en miroir. Entre Orient et Occident*, dir. I. Krier, J. E. El Hani, Casablanca, Editions Le Fennec, 2005 ; «Déconstruction ou destruction de la différence des sexes ?», in *Genre, classe, ethnies : identités, différences, égalités*, Contretemps, Paris, Textuel, n° 7, septembre 2003 ; «De la différence à l'indifférence des sexes. Ou le fantasme du naturalisme achevé», in *Les rapports sociaux de sexe*, Paris, Puf, n° 30, 2001; «Du moderne au post-moderne», in *Division du travail, rapports sociaux. De sexe et de pouvoir*, Cahiers du Gedisst, Séminaire, 1994-1995 ; « Le philosophe travesti ou le féminin sans les femmes », in « *Féminismes au présent* », supplément de la revue *Futur Antérieur*, Paris, L'Harmattan, 1993 ; «Différence et différend : la différence des sexes dans la philosophie du XX siècle», in *Histoire des femmes*, sous la dir. De M. Perrot et G. Duby, t. V, Paris, Plon, 1992.

Tal é a razão pela qual, sempre no *L'Étude et le rouet* ela acrescenta “que vale mais se autorizar a começar a falar antes de estar totalmente seguro de poder legitimar sua fala; do contrário jamais conseguiremos” (LE DOEUFF, 1989, p. 243). Ser feminista, de resto, significa exatamente isto, se autorizar a falar sem esperar uma legitimação, além do mais em uma disciplina tão masculina quanto a filosofia. É por esta injunção que ressoa igualmente na obra de Collin, Le Doeuff e Ivekovic que reencontramos a urgência de um desafio que deve ser relançado mesmo hoje pelas jovens gerações de filósofas/feministas. E é justamente nesta esteira que podemos suturar o esforço destas três figuras com a afirmação de uma filósofa que, no entanto, nunca se declarou feminista, a saber, Kofman, que diz:

Não se trata absolutamente que as mulheres possam acreditar acessar mais facilmente à filosofia ao conceber esta em termos de disseminação, nomadismo ou marginalidade; a metafísica justamente sempre pensou as mulheres ao lado do marginal, da errância, da ausência do sistema, etc. O que é importante, e que é talvez o único gesto feminista que eu realizei, é de criar uma obra, de maneira racional, didática e sobretudo contínua. O sistema metafísico sempre colocou as mulheres ao lado da ausência de constância, é necessário então que as mulheres na filosofia marquem uma tal perseverança para que elas possam mudar alguma coisa (KOFMAN, 1992, p. 71).

Me parece finalmente que o pensamento e o percurso de Françoise Collin, Michèle Le Doeuff e Rada Ivekovic tiveram precisamente em comum a perseverança de seu gesto filosófico na medida em que este gesto contém ainda a força de tocar a nós todas e de nos tornar capazes de interrogar nosso ser filósofa e feminista na singularidade de nossa situação e de nosso presente.

Referências

BRAIDOTTI, Rosi. *La philosophie là où on ne l'attend pas*, Paris, Larousse, 2009.

COLLIN, Françoise. Le philosophe travesti ou le féminin sans femme. In: VINCENT, Jean-Marie (Org.). *Futur antérieur, féminismes au présent*. Paris: L'Harmattan, 1993.

FRAISSE, Geneviève. *La Différence des sexes*, Paris, Puf, 1996.

IVEKOVIC, Rada. *Le Sexe de la philosophie. Essai sur Jean-François Lyotard et le féminin*, Paris, L'Harmattan, 1997.

KOFMAN, Sarah. La question des femmes. In : *Les Cahiers du Grif : Provenances de la pensée. Femmes/Philosophie*, n. 46, 1992.

LE DOEUFF, Michèle. *L'Étude et le rouet. Des femmes, de la philosophie, etc.*, Paris, Seuil, 1989.

Sobre a autora desse capítulo

Mara Montanaro

Pesquisadora associada do Laboratory of Gender and Sexuality Studies (LEGS) da Universidade de Paris 8, ATER no Departamento de Filosofia da Universidade de Paris 8. Ela trabalha na filosofia francesa contemporânea, estudos de gênero, estudos pós-coloniais e decoloniais, filosofia feminista contemporânea, incluindo o trabalho da filósofa-feminista Françoise Collin (1928-2012), sendo diretora científica de seus arquivos. Ela é autora de *Françoise Collin. L'insurrection permanente d'un pensée discontinue*, Rennes, PUR, da série "Archives du féminisme", 2016. Desde julho de 2019, ela é diretora de programas do International College of Philosophy.

Sobre a tradutora desse capítulo

Gabriela Menezes Jaquet

É doutoranda em Filosofia pela Université Paris Est-Créteil, École Doctorale Cultures et Sociétés, sob orientação do Prof. Dr. Guillaume le Blanc. Possui graduação em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2013) e Mestrado em Teoria da História pela mesma universidade (2016). Atua nas áreas de Filosofia Francesa Contemporânea e Teoria da História e Historiografia, desenvolvendo pesquisa especialmente sobre o pensamento de Michel Foucault e sobre o campo da análise estrutural. Sua tese em desenvolvimento intitula-se “Le Motif de l'événement : le rapport entre événement, structure et histoire dans la philosophie française contemporaine à partir de Michel Foucault ». Em 2016, coorganizou o livro *Foucault: Leituras Acontecimentais* (Porto Alegre: Editora Fi). Em 2017 sua dissertação de mestrado, intitulada “A condução de si e dos outros através de uma acontecimentalização da história em Michel Foucault”, foi premiada como melhor trabalho na categoria “Dissertação de mestrado em Teoria da História” no Concurso de Teses, Dissertações e Monografias da Sociedade Brasileira de Teoria e História da Historiografia (SBTHH).

4. Mulheres na epistemologia: Contribuições Feministas



<https://doi.org/10.36592/9786587424088-4>

Patricia Ketzer¹

Desenvolvimento Histórico da Epistemologia Feminista

A Epistemologia Feminista se desenvolveu a partir do questionamento da Epistemologia Tradicional, historicamente individualista e centrada no sujeito. Um sujeito que se pressupunha universal, quando na verdade expressava somente a experiência do homem branco heterossexual e europeu. Um sujeito que se julgava descorporificado, como pretendeu Descartes, quando na realidade era social e historicamente situado. Esse sujeito purificado, ao libertar-se do corpo, na verdade libertava-se *dos outros* (do feminino, do não-branco) (SCHEMAN, 1993).

A epistemologia sempre apreciou pensar-se como fundada na razão, e essa concepção de razão, advinda do iluminismo, sempre se supôs universal e objetiva. Uma mente racional sem classe, sexo, raça, localização histórico-social e nem mesmo corpo. As feministas reivindicam o corpo, pois assumem que o conhecimento é possível ao sujeito corporificado. De uma perspectiva feminista, a posição social dos que conhecem não é sem importância, ao contrário, deve estar no centro das discussões, já que “a categorização sexual da filosofia e sua frequente exclusão das mulheres, baseia-se na negação dessa posição, no pressuposto de uma “universalidade” que na verdade é parcialidade dissimulada” (FRICKER, 2010, p. 597).

A Epistemologia Feminista discute os estereótipos de gênero inerentes à produção do conhecimento e questiona como suas normas de produção negligenciam e prejudicam a vida das mulheres e reforçam o sistema patriarcal. Epistemólogas feministas se dividem entre aquelas que defendem que os resultados machistas nas pesquisas científicas são fruto de “má ciência”, que pode ser resolvido com a aplicação adequada do método científico, e aquelas que defendem que são fruto de “ciência corriqueira”. Neste caso, toda a base a partir da qual produzimos conhecimento é

¹Professora Adjunta da Área de Ética e Conhecimento da Universidade de Passo Fundo. Doutora em Filosofia pela PUCRS. E-mail: patriciaketzer@gmail.com

contaminada de categorias analíticas androcêntricas (HARDING, 1993), incluindo os conceitos de razão (LLOYD, G., 1984, 1995) e objetividade (LLOYD, E., 1995).

A partir da inserção dos debates feministas no ambiente acadêmico, feministas estabelecem a distinção entre sexo e gênero, concentrando a maior parte das análises na categoria de gênero, como implicado por aspectos culturais e sociais dos corpos sexuados. Gênero torna-se uma área significativa para investigação das relações sociais, que não pode ser ignorada pela epistemologia social. Epistemólogas feministas também têm considerado cada vez mais as inter-relações entre gênero e outras categorias sociais, como raça e etnia, classe, sexualidade, capacidades e localização global, investigando sua importância para o conhecimento (GRASSWICK, 2018).

A Epistemologia Feminista foi significativa para o desenvolvimento de uma Epistemologia Social, ainda que nem toda a Epistemologia Feminista seja uma Epistemologia Social (para um exemplo de Epistemologia Feminista Individualista cf. ANTONY, 1995). O trabalho de epistemólogas feministas forneceu as bases para compreender a amplitude e a profundidade das dimensões sociais do conhecimento. Apesar de as epistemólogas terem focado inicialmente em como o gênero atua nas práticas de conhecimento, suas reflexões são generalizáveis para como outras formas de poder social atuam nestas práticas.

O foco da Epistemologia Feminista em relações de poder fez com que alguns filósofos a situassem no outro extremo da Epistemologia Social (Goldman, 2001; Kitcher, 1994). Entretanto, poucas epistemólogas feministas reduzem conhecimento a poder político, ainda que atentem para as relações entre ambos.

A Epistemologia Feminista tem se mantido comprometida com uma perspectiva normativa, pois na medida em que feministas visam transformar as práticas de conhecimento para corrigir as desigualdades de gênero, reivindicando mudanças sociais, não basta descrever como o gênero molda estas práticas (GRASSWICK, 2018). A normatividade com a qual as epistemólogas feministas estão comprometidas é tanto moral quanto epistêmica. Trata-se, por exemplo, de estabelecer critérios para identificar boas e más afirmações de conhecimento, criticando aquelas que são sexistas e apoiando as que não são, distinguindo as práticas de conhecimento androcêntricas das não androcêntricas, e reforçando as últimas etc.

O termo Epistemologia Feminista é um grande guarda-chuva, debaixo do qual entram uma série de teorias muito diversas umas das outras. Em decorrência disso,

muitas autoras defendem que se pode falar em *epistemologias feministas*, no plural. O que elas têm em comum seria trazer para o debate epistemológico as preocupações feministas. Já as soluções propostas para os problemas decorrentes destas preocupações são bastante diversas.

Algumas questões que têm sido colocadas por epistemólogas feministas são: “como o conhecimento adquiriu gênero e como pode ser desprovido de gênero? Como devem os conceitos de verdade, racionalidade, objetividade, certeza etc. ser repensados de modo a livrá-los da mácula do masculinismo?” (LONGINO, 2012, p. 513). Quais os problemas decorrentes do privilegiamento de um sujeito universal masculino? Existiria uma maneira radicalmente diferente da masculina de produzir ciência? Seria interessante salientar diferenças entre os sexos dotando-as de uma força explicativa universal? Para que precisamos de uma nova ordem explicativa do mundo? Para melhor controlar o pensamento e o mundo? Uma nova ordem para trazer poder político a um setor que se sente excluído? Não estaríamos correndo o risco de repor o tipo de relação poder-saber que criticamos? (RAGO, 1998).

Além de todos estes questionamentos, as Epistemologias Feministas também levantaram críticas ao individualismo da tradição epistemológica, contribuíram para que se pensasse os agentes doxásticos como seres sociais, apresentaram análises acerca da produção do conhecimento em situações de opressão social e análises dos benefícios epistêmicos da justiça social e de instituições democráticas (GRASSWICK, 2018).

Segundo Epistemólogas Feministas, as práticas dominantes do conhecimento prejudicam as mulheres ao excluí-las da investigação e da pesquisa científica; ao negar-lhes autoridade epistêmica; ao desprezar os modos de conhecer “femininos”; ao produzir teorias sobre mulheres representando-as como inferiores, desviantes ou como significativas apenas quando servem aos interesses masculinos; ao produzir teorias de fenômenos sociais que tornam as atividades e interesses das mulheres invisíveis; ao produzir ciência e tecnologia que não são úteis para pessoas em posições subordinadas, ou que reforçam o gênero e outras hierarquias sociais.

O foco da epistemologia feminista é como a localização social da/do agente cognitivo afeta o que ela/ele conhece. As localizações sociais de um indivíduo são suas identidades sociais (gênero, raça, orientação sexual, etnia etc.) e papéis e relações sociais (ocupação, filiação partidária etc.). Como nós ocupamos diferentes papéis

sociais, que nos conferem diferentes poderes, direitos e obrigações, objetivos e interesses, nós possuímos diferentes identidades sociais. Deste modo, estamos sujeitos a diferentes normas que prescrevem diferentes virtudes, hábitos, emoções e habilidades consideradas apropriadas para esses papéis. Também adquirimos diferentes identidades subjetivas, que ao atrelar-se a grupos sociais podem assumir formas variadas (ANDERSON, 2015).

Na vida em sociedade, essas identidades podem ser atribuídas por nós mesmos, que podemos aceitá-las e reforçá-las ativamente afirmando as normas e papéis a elas relacionados. Ou podemos negá-las por serem opressivas. No caso de identidades sociais opressivas, ainda é possível que haja uma organização do grupo para comprometer-se com a ação coletiva e superar essa opressão.

O gênero é uma das formas a partir das quais a localização social se apresenta. Nossa sociedade institui papéis de gênero, de modo que os homens são vistos como mais fortes, mais racionais e melhores líderes, e, portanto, faz parte de um papel de gênero masculino assumir cargos políticos e militares. Há também normas de gênero, que nos orientam sobre nosso comportamento e imagem corporal. Dos homens espera-se que sejam fortes, líderes e que tomem as decisões quando necessário. Das mulheres espera-se que sejam condescendentes, frágeis, cuidadosas, modestas, esbeltas e bem cuidadas. As normas de gênero são adaptadas aos papéis de gênero: espera-se que homens e mulheres conformem-se às mesmas para ocuparem seus papéis de gênero.

Há ainda uma divisão entre traços e virtudes de gênero. Os traços psicológicos considerados “masculinos” são aqueles que auxiliam os homens a cumprir as normas de gênero a eles direcionadas, enquanto os traços “femininos” são aqueles que contribuem para que as mulheres cumpram as normas a elas impostas. Os traços “masculinos” são virtudes nos homens e vícios nas mulheres, enquanto os “femininos” são vícios nos homens e virtudes nas mulheres.

Um olhar atento para o gênero como situação social pode nos permitir observar amplas maneiras pelas quais as pessoas conhecem, ou pensam que conhecem, e podem ser influenciadas por seu próprio gênero (papéis, normas, traços, desempenho, identidades), ou pelo gênero de outras pessoas ou por ideias sobre gênero. Vejamos.

Um exemplo é a socialização na primeira infância, que capacita os corpos masculinos e femininos para diferentes normas de comportamento. Meninos tendem

a ser criados mais livremente, desenvolvendo habilidades motoras, participando de jogos agressivos e mantendo uma postura corporal mais relaxada e informal. Enquanto meninas tendem a ser mais exigidas em relação a aparência e limpeza, tem atividades físicas mais restritas e uma postura mais formal. Essas normas são internalizadas e “informam aos homens e às mulheres o primeiro conhecimento pessoal de como é habitar um corpo” (ANDERSON, 2015). Uma questão para a Epistemologia Feminista é: até que ponto esses modelos pareceram mais atraentes apenas por corresponderem a modelos dominantes do mundo, que se conformam a uma perspectiva masculina? (BORDO 1987; YOUNG, 1990).

A Epistemologia Feminista define uma representação como androcêntrica se representa o mundo a partir de interesses, emoções, atitudes ou valores masculinos. Os interesses “masculinos” são determinados pelos papéis sociais designados para homens, assim um interesse masculino é um interesse que um homem tem, que é constituído a partir das normas sociais impostas aos homens e de atitudes consideradas adequadas a eles. Essas atitudes e interesses acabam por compor a estrutura cognitiva daqueles que as possuem. Dentro dos interesses androcêntricos de adolescentes heterossexuais encontramos a classificação de mulheres como “vacas”, “vadias”, avós ou mães. As mulheres são vistas apenas como seres capazes de satisfazer seus desejos sexuais ou servi-los. Já uma representação é ginocêntrica quando representa o mundo a partir de interesses, emoções, atitudes e valores femininos. Anderson (2015) apresenta algumas das questões levantadas pela Epistemologia Feminista sobre esses fenômenos:

Práticas dominantes e concepções de ciência e método científico refletem uma perspectiva androcêntrica, ou uma perspectiva que reflete outras posições dominantes, como de raça e de domínio colonial (Merchant, 1980; Harding, 1986, 1991, 1993, 1998, 2006, 2008; Schiebinger, 2007)? As principais concepções filosóficas de objetividade, conhecimento e razão refletem uma perspectiva androcêntrica (Bordo, 1987; Code, 1991; Flax, 1983; Rooney, 1991)? Como as estruturas conceituais de determinadas ciências mudariam se refletissem os interesses das mulheres (Anderson 1995, Rolin 2009, Wajcman 2004, Waring 1990)?

As normas de gênero refletem nos resultados das pesquisas, na medida que estruturam diferentemente os espaços sociais em que homens e mulheres são admitidos, e sua representação frente aos outros. Homens e mulheres manifestam de maneira diferenciada sua identidade quando estão sozinhos ou quando estão em

companhia de outros homens e mulheres. Deste modo, pesquisadores do sexo masculino ou feminino terão acesso a informações diferentes. Etnógrafos homens podem ser admitidos em espaços sociais em que etnógrafas mulheres não seriam, e vice-versa. E, mesmo quando admitidos nos mesmos espaços sociais, sua presença tem efeitos diferentes sobre os que estão sendo observados. Pesquisas que visam extrair informações através do contato pessoal entre pesquisador/as e os/as sujeitos/as da pesquisa levantam a questão de como as descobertas podem ser influenciadas pelas relações de gênero. Pode-se questionar ainda se as equipes de pesquisa que incluem pesquisadoras mulheres estão em melhor posição para detectar esse fenômeno.

A Epistemologia Feminista também analisa as habilidades que são rotuladas como masculinas ou femininas. Haveria habilidades mais propícias para o desenvolvimento da ciência? E seriam essas habilidades características masculinas? As habilidades consideradas femininas e masculinas pela sociedade são assim qualificadas, pois homens e mulheres precisam delas para desempenhar seus papéis de gênero. Assim, considera-se que as habilidades femininas são mais relacionadas ao cuidado e que as masculinas são mais relacionadas a liderança. Anderson (2015) exemplifica: “é preciso um conhecimento particular das crianças pequenas para saber como consolá-las, um conhecimento particular dos soldados para saber como aumentar sua moral”. Tanto homens quanto mulheres podem adquirir estas habilidades, mas ainda assim, socialmente, elas são consideradas características de um ou outro gênero. Isso faz com que, muitas vezes, as pessoas se sintam desconfortáveis em desenvolvê-las por associá-las ao gênero oposto, não conseguindo efetivá-las com confiança. Essa incapacidade de se identificar com a tarefa pode prejudicar o desempenho. Esses fenômenos levantam várias questões para a epistemologia: a concepção socialmente introjetada de que somente homens podem desenvolver certas habilidades científicas, por serem mais “objetivos” e mais “racionais”, interfere na integração das mulheres na ciência? As habilidades “femininas” auxiliam a aquisição de conhecimento científico (KELLER, 1983, 1985; ROSE, 1987; RUETSCHKE, 2004; SMITH, 1974)?

Estilos cognitivos também são genereficados. Considera-se, em geral, que os estilos dedutivo, analítico, acontextual e quantitativo são “masculinos”. Enquanto os estilos intuitivos, sintéticos, holísticos, contextuais e qualitativos são tomados como “femininos”. Os homens são associados a estilos cognitivos mais combativos e

competitivos, enquanto as mulheres são associadas a estilos mais sedutores, que excitam a imaginação e os sentimentos. Esses fenômenos levantam inúmeras questões epistemológicas:

A busca pelo prestígio “masculino” pelo uso de métodos “masculinos” distorce as práticas de aquisição de conhecimento (Addelson, 1983; Moulton, 1983)? Alguns tipos de pesquisa sólida são injustamente ignorados por causa de sua associação com estilos cognitivos “femininos” (Keller 1983, 1985)? Os estilos cognitivos “femininos” produzem conhecimento que é inacessível ou mais difícil de alcançar por meios “masculinos” (Duran, 1991; Rose, 1987; Smith, 1974)? (ANDERSON, 2015).

Homens e mulheres representam o mundo em termos diferentes, em virtude de seus interesses, atitudes, emoções e valores de gênero, e essas diferenças criam diferentes crenças de base e diferentes visões de mundo. “Esquemas de representação que são funcionais para diferentes papéis de gênero e atitudes de gênero tornam diferentes tipos de informações importantes” (ANDERSON, 2015) para homens e mulheres. Por exemplo, as mulheres tendem a notar mais a sujeira na casa, pois é seu papel de gênero mantê-la limpa. Enquanto os homens tendem a reconhecer sinais de que o carro não está em seu perfeito funcionamento, pois esse é seu papel. Do mesmo modo, essas crenças e visões de mundo podem fazer com que homens e mulheres interpretem as mesmas informações de maneiras diferentes. Um homem pode interpretar o sorriso de uma mulher às suas investidas como um sinal de abertura, quando na verdade, outra mulher seria capaz de identificar que se trata de uma reação educada à atenção indesejada.

Homens e mulheres interpretam as informações a partir de suas crenças de base, que são formadas por normas, papéis e valores de gênero. No exemplo acima, podemos recordar do desenvolvimento da linguagem corporal em homens e mulheres, e como ela é genereficada (meninas mais propensas a jogos moderados e a brincadeiras mais tranquilas, meninos mais propensos a jogos agressivos e mais livres para decidir como se movimentar e atuar). Então, entendemos porquê seguidamente os homens não conseguem perceber que estão sendo desagradáveis, e até abusivos e assediadores. “As fenomenologias corporais de homens e mulheres são diferentes - a maioria dos homens não tem o hábito de sorrir como uma defesa contra a atenção indesejada das mulheres - o homem pode imaginar narcisicamente o sorriso como relaxado e espontâneo, enquanto a mulher pode suspeitar que seja forçado” (ANDERSON, 2015).

As questões epistemológicas que esses fenômenos levantam são: existem impedimentos epistêmicos que não possibilitam que os homens saibam quando estão estuprando ou assediando mulheres sexualmente? As instituições jurídicas reconhecem isso, na medida em que limitam seu pensamento dentro de uma perspectiva “masculina” (MACKINNON, 1999)? As crenças de base sexistas que os cientistas possuem fazem com que eles criem teorias sexistas sobre as mulheres, apesar de sua adesão a métodos científicos objetivos (HARDING, 1986; HARDING E O'BARR, 1987; HUBBARD, 1990)?

Epistemólogas Feministas defendem que as diferenças de gênero na produção do conhecimento e nas crenças de base podem ser reduzidas se homens e mulheres trabalharem juntos no processo de investigação. Cada gênero pode ouvir o testemunho do outro por meio da experiência direta. Pode também exercitar a projeção imaginativa para melhor compreensão da perspectiva do outro gênero.

O problema é que as normas de gênero dificultam a comunicação entre homens e mulheres. Em muitos contextos, as mulheres não podem se expressar adequadamente, são constantemente interrompidas, sua palavra é desconsiderada, suas ideias são ridicularizadas e seus posicionamentos não são aceitos como os de uma especialista. Normas de gênero influenciam na atribuição de autoridade epistêmica, e comprometem a capacidade das práticas epistêmicas de incorporar o conhecimento e a experiência de homens e mulheres em seus processos de descoberta e justificação. Em decorrência disso, são questões bastante relevantes para Epistemologia Feminista: como as normas de gênero distorcem a disseminação de testemunhos e as relações de autoridade epistêmica (ADDELSON, 1983; CODE, 1991; FRICKER, 2007)? E como as relações sociais dos pesquisadores poderiam ser repensadas, em termos de autoridade epistêmica, de modo a permitir práticas de investigação mais bem-sucedidas (JONES, 2002; LONGINO, 1990; NELSON, 1990, 1993)?

A Epistemologia Tradicional, em geral, focou-se em conhecimento proposicional simples, com assuntos acessíveis a qualquer aparato cognitivo básico, afirmações como “ $2+2=4$ ”, “a neve é branca”, “a grama é verde”. A Epistemologia Feminista não afirma que estas afirmações de conhecimento sejam generificadas ou generificáveis. Na verdade, a Epistemologia Feminista está interessada em afirmações de conhecimento oriundas de conhecimento fenomenológico, conhecimento de si, conhecimento de outras pessoas, *know-how*, conhecimento moral, conhecimento

informado por emoções, atitudes e interesses. Esses sim, na maior parte das vezes generificados, e podendo influenciar as proposições que as pessoas estão dispostas a formar ou aceitar.

Epistemólogas Feministas destacam a situacionalidade do conhecimento, mas não abraçam um relativismo epistêmico. O que elas fazem é mostrar que as questões por elas levantadas e abordadas não poderiam ser formuladas sem levar em conta o gênero e, portanto, não se enquadram em epistemologias que consideram que a localização social do agente cognitivo é irrelevante. Mas, isso não significa que a Epistemologia Feminista não leve em conta a objetividade.

Foi a partir da segunda onda do feminismo que questões relativas à produção do conhecimento começaram a ser pautadas pelas feministas. A segunda onda se inicia nos anos 1960 e vai até a década de 1980, mas é ao longo dos anos 1970 que o feminismo começa a ganhar terreno nas discussões acadêmicas. Na Filosofia, as discussões iniciam-se na Ética e Filosofia Política, mas logo feministas que trabalhavam nas mais diversas áreas da pesquisa acadêmica começaram a notar que seus campos traziam introjetado o sexismo e o androcentrismo. Para essas teóricas, as metodologias utilizadas em suas áreas de pesquisa não davam conta de explicar suas experiências enquanto mulheres e suas percepções feministas. Isso fez com que seus interesses se voltassem para questões epistemológicas de modo a tentar dar conta da modificação necessária no interior da pesquisa científica.

As primeiras publicações identificadas como Epistemologia Feminista foram *Is the Sex of the Knower Epistemically Significant?*, de Lorraine Code, publicada em 1981, em *Metaphilosophy*, e *Is Gender a Variable in Conceptions of Rationality: A Survey of Issues*, publicado por Sandra Harding, em 1982, na Revista *Dialectica*. A primeira coletânea significativa de artigos sobre Epistemologia Feminista foi publicada em 1983, por Sandra Harding e Merrill Hintikka, *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*. Depois do lançamento do livro, as taxas de publicação em Epistemologia Feminista tiveram um aumento significativo.

A publicação de Harding e Hintikka abordou a questão de várias perspectivas e preparou o terreno para futuras discussões dentro da Epistemologia Feminista. Autoras como Lynda Lange, Elizabeth Spelman e Judith Hicks Stiehm demonstraram as perspectivas masculinistas presentes na obra de Aristóteles. Merrill Hintikka e

Jaakko Hintikka questionaram o sexismo na linguagem. Evelyn Fox Keller explicou sobre a relação entre gênero e ciência. Jane Flax publicou o artigo *Political Philosophy and the Patriarchal Unconscious: A Psychoanalytic Perspective on Epistemology and Metaphysics*, enquanto Sandra Harding questionou por que o sistema sexo/gênero tornou-se visível somente neste momento. Nancy Hartsock escreveu pela primeira vez sobre o *ponto de vista feminista*, estabelecendo as bases para o desenvolvimento futuro da teoria do ponto de vista. No artigo, a autora aborda a concepção marxista de que a posição social está inversamente relacionada à posição epistêmica. Segundo a teoria do ponto de vista, o fato de vivermos em uma sociedade excludente faz com que aquelas pessoas que são marginalizadas possuam um ponto de vista diferente dos demais, em função de suas experiências e lutas. Essas pessoas podem questionar os relatos dominantes a partir de seus pontos de vista. Como foram historicamente silenciadas, devemos ouvi-las no processo de produção do conhecimento. As mulheres, enquanto parte destes grupos, têm experiências específicas que foram sistematicamente ignoradas na pesquisa e produção do conhecimento.

O artigo de Nancy Hartsock, juntamente com o trabalho que já vinha sendo realizado por Dorothy Smith (1974), são as bases desta concepção que posteriormente será definida por Sandra Harding como uma das três posições clássicas em epistemologia feminista. Além destes trabalhos, o livro *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*, de Harding e Hintikka, trazem uma série de outros artigos relevantes para o campo em ascensão, que se desenvolve a partir desta publicação. Alguns desses artigos se concentraram em estudos científicos, apresentando as ideologias sociais e políticas inerentes a estes estudos, incluindo ideologias patriarcais. Enquanto outros ofereceram projetos epistemológicos que defendiam a necessidade dos valores para teorização científica, “ou argumenta[ram] que a investigação racional requer uma avaliação crítica dos pressupostos metafísicos (e às vezes baseados em gênero) subjacentes a um campo de estudo” (GRASSWICK, 2018).

O questionamento de Sandra Harding, no livro *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*, mobilizou ampla discussão entre epistemólogas feministas: por que só agora o sistema sexo/gênero havia se tornado visível? Havia relação com a ascensão do movimento feminista? Foi sua ascensão que possibilitou o reconhecimento do sexismo na

produção do conhecimento? Somente com a ascensão do feminismo foi possível perceber o machismo inerente a teorias filosóficas tais como a de Aristóteles e Descartes? Só a partir do desenvolvimento do feminismo percebeu-se que aquilo que se supunha objetivo e universal, fruto da “boa ciência”, era parcial e androcêntrico?

No campo da primatologia, com o aumento de pesquisadoras mulheres, pode-se constatar uma insistência na narrativa baseada na concepção de fêmeas passivas e machos ativos, por parte de pesquisadores homens. As pesquisadoras mulheres, por sua vez, partiam de uma compreensão mais ampliada da relação entre os primatas, podendo perceber que havia formas de comunicação mais complexas, que não estavam baseadas no sexo. No campo da psicologia, passou-se a questionar os resultados de pesquisas realizadas com base exclusivamente em seres humanos do sexo masculino. Diante destes questionamentos e críticas, as epistemólogas feministas tinham a sua frente a obrigação de desenvolver uma epistemologia normativa, que possibilitasse não apenas uma produção alternativa de conhecimento, mas uma melhor produção de conhecimento (GRASSWICK, 2018).

Em 1986, Harding lança o livro *The Science Question in Feminism*, no qual estabelece uma distinção entre as três principais posições em epistemologia feminista: o empirismo feminista, a teoria do ponto de vista feminista e o pós-modernismo feminista. Harding define o empirismo feminista como a abordagem que defende que os preconceitos sexistas e androcêntricos na ciência são o resultado de “má” ciência e podem ser corrigidos através da adesão a métodos científicos tradicionais, que permitiriam configurar um quadro objetivo e eliminar vieses de gênero (as principais representantes desta perspectiva são BLEIER, 1984; HUBBARD, 1983; LONGINO e DOELL, 1983). Já segundo a teoria do ponto de vista feminista, o engajamento das feministas e seu acesso à vida das mulheres aponta para um ponto de vista epistemicamente privilegiado sobre a realidade social (suas principais representantes são HARTSOCK, 1983; ROSE, 1983; SMITH, 1974). Enquanto o feminismo pós-moderno é cético em relação às afirmações universais da razão e ao progresso da ciência, e pauta-se apenas na solidariedade política entre locais sociais para fundamentar descobertas feministas, não havendo fundamentos epistemológicos independentes (suas principais representantes são FLAX, 1990; HARAWAY, 1991). É importante salientar que se trata de termos “guarda-chuva”, dentro dos quais se pode

encaixar diferentes posicionamentos, mas que, em geral, coincidem com a breve definição apresentada acima.

Grasswick (2018) aponta que ao longo dos anos 1980 e início dos anos 1990, os debates em Epistemologia Feminista continuaram a se proliferar e as categorias formuladas por Harding já não deram mais conta de enquadrar todas as visões e perspectivas formuladas. Hoje em dia, muitos trabalhos cruzam as fronteiras propostas por Harding. O próprio empirismo feminista, formulado na década de 1990, não têm muito em comum com a categorização proposta pela autora, pois não reduz o sexismo e androcentrismo na ciência a ciência ruim, e tampouco considera que os métodos tradicionais da ciência possam dar conta sozinhos dos problemas oriundos desta ciência androcêntrica. A própria Sandra Harding, ao desenvolver sua perspectiva, apresenta uma posição que está entre a teoria do ponto de vista e o pós-modernismo feminista (HARDING, 1991).

Ainda assim, as caracterizações criadas por Harding continuam úteis para compreender as discussões e posicionamentos dentro da literatura. Na seção que segue desse trabalho, iremos analisar as três divisões citadas por Harding e apresentar suas principais representantes.

Abordagens Teóricas na Epistemologia Feminista

A Teoria do Ponto de Vista Feminista

As teorias do ponto de vista identificam determinadas perspectivas sociais como epistemicamente privilegiadas. Ou seja, defendem que algumas perspectivas socialmente situadas podem reivindicar privilégios epistêmicos. Uma teoria completa do ponto de vista precisa explicar: qual a localização social da perspectiva privilegiada; qual o escopo do privilégio (que questões podem reivindicar privilégio?); qual aspecto da localização social gera conhecimento (o papel social, a identidade subjetiva?); qual o fundamento de seu privilégio (o que justifica a reivindicação de privilégio?); qual o tipo de superioridade epistêmica que afirma (a localização social coloca o sujeito em uma posição de maior precisão ou de maior capacidade de representar verdades fundamentais?); quais as outras perspectivas sobre às quais reivindica superioridade epistêmica; e quais modos de acesso a essa perspectiva (quais as condições necessárias

e suficiente que devem ser cumpridas dentro da localização social para obter acesso à perspectiva?).

Em geral, as teorias do ponto de vista voltam-se para o conhecimento da realidade social, reivindicando privilégios epistêmicos em nome de grupos sociais sistematicamente desfavorecidos, sobre questões sociais e políticas contestadas pelos grupos dominantes. Tais teorias defendem que grupos desfavorecidos possuem três tipos de privilégios epistêmicos sobre o ponto de vista de grupos dominantes: (1) Um conhecimento mais profundo da sociedade. O ponto de vista dos desfavorecidos revela regularidades fundamentais que impulsionam os fenômenos em questão, enquanto o ponto de vista dos dominantes captura apenas as regularidades da superfície. (2) É capaz de oferecer um conhecimento superior das regularidades de superfície e, assim, um conhecimento superior das potencialidades humanas. O ponto de vista dos desfavorecidos é capaz de questionar as desigualdades sociais, apresentando-as como contingentes, e possíveis de serem superadas, enquanto o ponto de vista dominante as apresenta como naturais e necessárias. (3) Oferece uma representação do mundo social considerando os interesses humanos universais. Enquanto o ponto de vista dominante reflete os fenômenos sociais apenas a partir dos interesses do grupo dominante, mas os apresenta como coincidentes com os interesses humanos universais (ANDERSON, 2015).

A teoria do ponto de vista feminista reivindica um privilégio epistêmico das mulheres em relação a questões de gênero e fenômenos sociais e psicológicos nos quais o gênero está implicado. Anderson (2015) afirma que “o privilégio é relativo às teorias que justificam o patriarcado ou refletem suposições sexistas”. Há diversas concepções de *ponto de vista feminista* (*Feminist Standpoint Theory*), mas, em geral, elas fundamentam a reivindicação do privilégio epistêmico nas características da situação social das mulheres.

As teorias do ponto de vista feminista são similares a uma ou outra vertente da epistemologia marxista. Enquanto a epistemologia marxista considera que o proletariado possui um acesso privilegiado a realidade social, que é alcançado a partir da tomada de consciência de seu papel na história, as teorias do ponto de vista feminista defendem que as mulheres têm esse acesso privilegiado.

Hartsock (1987) e Rose (1987) afirmam que as mulheres são centrais para o conhecimento da realidade social no patriarcado, porque são elas que atendem às

necessidades de todos dentro do lar. As mulheres socializam as crianças, cuidam do processo de subsistência da família, processam alimentos, roupas etc. Elas são centrais no sistema de reprodução, assim como os trabalhadores são centrais no sistema de produção de mercadorias. Mas o sistema de produção só pode se efetivar, porque por detrás dele há mulheres que possibilitam aos homens estarem prontos para produzir. Por atenderem às necessidades de todos os outros dentro do lar, elas estão em uma posição melhor do que os homens para identificar que o patriarcado não consegue atender às necessidades das pessoas. Os homens não conseguem perceber isso, pois têm o privilégio de ignorar como suas ações prejudicam os interesses dos subordinados. O privilégio epistêmico das mulheres consiste em um acesso superior a informações sobre quais necessidades são atendidas e quais não são no patriarcado.

Já MacKinnon (1999) considera que o domínio masculino está fundamentado na objetificação sexual, que envolve a mistificação. Através da objetificação os grupos dominantes projetam seus desejos sobre os grupos dominados, representando-os conforme estes desejos, assumindo as diferenças entre os grupos como naturais, quando são, na verdade, resultado da objetificação.

O gênero, neste caso, “é o modo de objetivação constituído pelo desejo erótico, a erotização da dominação” (ANDERSON, 2015). As mulheres são constituídas como mulheres através do olhar objetificador masculino, sendo assim, representadas como subordinadas. Mas, elas podem desvelar essa representação ideológica ao se organizarem com outras mulheres e compartilharem um entendimento de si próprias não objetificante. A possibilidade para reagir a essas representações sexistas é se organizar coletivamente através de campanhas contra o assédio sexual, pornografia, restrições à liberdade reprodutiva, e assim por diante. Através dessa recusa a agirem e serem representadas como objetos sexuais, as mulheres conseguem mostrar que suas representações sexualizadas não são naturais, nem necessárias. “Seu conhecimento privilegiado é o autoconhecimento da agente, concretizado ao ser colocado em ação” (ANDERSON, 2015).

Para Flax (1983), Hartsock (1987), Rose (1987) e Smith (1974) a teoria das relações objetais feministas pode explicar o desenvolvimento de diferentes estilos cognitivos. Esta perspectiva explica a presença de características femininas e masculinas estereotipadas, a partir de problemas na formação da identidade dos meninos criados por cuidadoras do sexo feminino (CHODOROW, 1978). A identidade

de crianças do sexo masculino é formada a partir de um afastamento da mãe, de uma negação do feminino, que envolve manter distância e impor limites. Já as meninas, por formarem sua identidade de gênero através da identificação com a mãe, não sentirão necessidade deste afastamento. “O desenvolvimento de identidades de gênero leva homens e mulheres a adquirirem estilos cognitivos distintamente masculinos e femininos” (ANDERSON, 2015). Sendo assim, o estilo cognitivo masculino caracteriza-se como abstrato, teórico, emocionalmente separado, analítico, dedutivo, quantitativo, e orientado para valores de liderança, controle e dominação; enquanto o estilo cognitivo feminino concreto, prático, emocionalmente engajado, sintético, intuitivo, qualitativo, relacional e orientado para valores de cuidado. Como visto anteriormente, esses estilos cognitivos são socialmente reforçados, através das ocupações consideradas masculinas e femininas.

Hartsock (1987) considera que o estilo cognitivo feminino é epistemicamente superior, na medida que supera a dicotomia entre sujeito e objeto de conhecimento e que é embasado no cuidado, ao invés da dominação. O modo de conhecer das mulheres é motivado pelo desejo de cuidar de todos, produzindo, assim, representações mais valiosas do que modos de conhecer baseados apenas nos interesses dominantes. As mulheres produzirão representações do mundo baseadas em interesses humanos universais. Entretanto, só seria possível institucionalizar o modo de conhecer feminino, se superássemos a divisão do trabalho mental, manual e de cuidado que sobrecarrega as mulheres no patriarcado capitalista (ROSE, 1987).

Segundo Harding (1991), Smith (1974) e Collins (1990), por serem oprimidas, as mulheres têm interesse em representar os fenômenos sociais desvelando a verdade. Também têm experiência direta do sistema de exploração e opressão a que estão submetidas, diferente dos homens, que podem ignorar como suas ações afetam as mulheres. Uma epistemologia que fundamenta o privilégio epistêmico na opressão deve identificar as intersecções de opressões como multiplicadores de privilégios epistêmicos. Foi deste modo que se desenvolveu uma Epistemologia Feminista Negra. A Epistemologia Feminista Negra fundamenta-se nas experiências pessoais de sexismo e racismo vividas pelas mulheres negras. A vivência dessas opressões somadas possibilita ver as coisas tanto da perspectiva do dominante quanto da perspectiva do dominado e, portanto, avaliar e comparar as perspectivas. Para Collins (1990), as mulheres negras são “*outsiders within*”, tendo experiência pessoal como pessoas de

dentro da ordem social, mas com a distância necessária para realizar uma crítica potente.

Em relação ao acesso ao *ponto de vista feminista*, “cada teoria do ponto de vista deve oferecer uma explicação de como se obtém acesso ao seu conhecimento situado” (ANDERSON, 2015). É preciso analisar se a participação no grupo que possibilita uma perspectiva privilegiada é definida objetivamente, pela posição na estrutura social, ou subjetivamente, pela identificação subjetiva de alguém como membro do grupo. Uma participação em um grupo definida objetivamente, não é condição necessária nem suficiente para obter acesso à perspectiva privilegiada. Não é condição suficiente, porque o sujeito pode desconhecer o significado objetivo de ser um membro do grupo. Os membros só se tornam conscientes de sua identidade de grupo objetiva ao alcançar uma “compreensão compartilhada de sua situação com outros membros do grupo” (ANDERSON, 2015). Não é condição necessária, porque quando há uma definição objetiva do grupo, sua constituição e seus interesses tornam-se acessíveis a todos, de modo que qualquer um pode teorizar sobre os interesses desse grupo. Entretanto, “na medida em que o fundamento do privilégio epistêmico está no autoconhecimento de agentes autônomos, somente aqueles que participam dessa agência podem ter conhecimento de agente em primeira pessoa” (ANDERSON, 2015). É nesse ponto que o local do privilégio epistêmico se desloca para o grupo, que se define como agente político coletivo. O ponto de vista privilegiado não é o das mulheres, mas das feministas. Já quando a participação em um grupo é definida de maneira subjetiva, a participação no grupo é necessária e suficiente para se ter acesso à perspectiva do grupo. No entanto, a maioria das versões da teoria do ponto de vista considera que o acesso ao ponto de vista epistemicamente privilegiado só pode ser alcançado a partir de uma reflexão crítica sobre as estruturas de poder da sociedade e das relações do grupo com ela.

Críticas à Teoria do Ponto de Vista Feminista

Para Longino (1993) a teoria do ponto de vista não pode fornecer uma base não circular que permita definir quais pontos de vista têm privilégio epistêmico sobre os outros. Bar On (1993) ataca a concepção de que um estilo cognitivo feminino oferece um ponto de vista epistemicamente privilegiado. Se a ética feminina do cuidado é

capaz de oferecer um ponto de vista epistemicamente privilegiado da moralidade, então o nosso acesso ao conhecimento moral é baseado na reprodução das relações de gênero patriarcais, que produzem essa ética. Ficamos forçadas a escolher entre ter conhecimento ético e viver em uma sociedade não sexista.

Bar On também critica a utilização de um modelo ancorado em uma epistemologia marxista. Já que Marx defendia que o conflito de classes é o fenômeno central que impulsiona todas as outras formas de conflito, inclusive sexismo, racismo, imperialismo e conflitos nacionais e religiosos, compreender a classe poderia produzir uma compreensão das outras dimensões da desigualdade. Mas, Crenshaw (1990) argumenta que não é possível colocar qualquer desigualdade de grupo como central a outros grupos, pois elas se cruzam de formas complexas. Por isso mesmo, a autora defende que nem as mulheres podem ter acesso privilegiado à compreensão de sua opressão, já que a opressão é vivenciada de diversas formas por diferentes mulheres, conforme as intersecções que assumem.

A crítica levantada por Crenshaw (1990) foi bastante desenvolvida por feministas pós-modernas, que questionam a possibilidade de um ponto de vista unificado das mulheres, e afirmam que essa concepção é carregada de uma perspectiva universalista do que é ser mulher, que desconsidera as peculiaridades de ser uma mulher trabalhadora, lésbica, transsexual e/ou negra. Acusam, deste modo, a teoria do ponto de vista feminista de ser uma perspectiva branca e privilegiada (LUGONES; SPELMAN, 1983).

Feministas Pós-Modernas

A perspectiva pós-moderna, dentro do feminismo, consiste em contestar teorias que servem para justificar o sexismo, tais como concepções que afirmam diferenças naturais entre homens e mulheres, e concepções essencialistas sobre a mulher que justificam sua subordinação. O feminismo passou constantemente por reavaliações, considerando que sua origem enquanto movimento social foi entre mulheres da elite, avaliou o processo de exclusão que desconsiderou mulheres negras e pobres, depois foi a vez das mulheres lésbicas apontarem que suas causas estavam sendo ignoradas (COLLINS, 1990; HULL, SCOTT E SMITH, 1982; LORDE, 1984). Em função disso, teoricamente houve uma resposta a essas necessidades, que partiu da corrente pós-

moderna. O feminismo pós-moderno critica o conceito universalizante de mulher, tido como categoria analítica central da teoria feminista e “propõe a mudança de perspectiva como estratégia para negociar a proliferação de teorias produzidas por mulheres situadas de maneira diferente” (ANDERSON, 2015).

O feminismo pós-moderno criticou a maioria das correntes feministas anteriores como essencialistas. Para Butler (1990), Flax (1990) e Spelman (1988) as teorias feministas buscaram identificar uma causa universal, transhistórica e necessária para a identidade de gênero e o patriarcado. As implicações deste tipo de concepção é que fatos construídos discursivamente (como a identidade de gênero) são transformados em normas, e a diferença é transformada em desvio, o que por consequência exclui mulheres que não se encaixam na classe das “verdadeiras mulheres”, que serão representadas como inferiores.

As críticas de mulheres negras e lésbicas apontaram para a impossibilidade de construir uma unidade na categoria *mulher*, era necessário considerar a interseccionalidade das identidades de gênero, raça, classe e orientação sexual. A partir disso, as feministas pós-modernas apontaram uma impossibilidade de constituir também um sujeito unificado de conhecimento (LUGONES; SPELMAN, 1983). A crítica aponta para as teorias da identidade universal na qual apenas suas autoras, mulheres brancas e de classe média, podiam se ver. Segundo as pós-modernas, essas autoras ignoram a própria localização social, e deste modo, as formas através das quais estão implicadas e reproduzindo relações de poder. As teóricas brancas, de classe média, criticaram os homens por uma universalidade que é parcialidade dissimulada, mas incorreram no mesmo erro, quando julgaram falar por todas as mulheres e definir quem elas são. Entretanto, na concepção pós-moderna, a crítica vale inclusive para o feminismo negro, que essencializa mulheres negras. “Uma vez que a crítica pós-moderna do essencialismo é concedida, não há ponto de parada lógico na proliferação de perspectivas” (ANDERSON, 2015).

Deste modo, a defesa pós-moderna é de que nossa situação epistêmica é sempre plural, diversa e localizada, não podendo ser objetiva, já que não pode transcender sua própria localização. Os críticos das posições pós-modernas afirmam que se trata de um relativismo. Para Haraway (1991) nem objetivismo, nem relativismo dão conta da responsabilidade do sujeito nas representações que constrói. Ao reivindicar objetividade responsabilizamos o mundo pelas representações, enquanto ao afirmar

relativismo, afirmamos que é nossa identidade que nos faz representar as coisas desta ou daquela maneira, e que ela não é superior a nenhuma outra. Segundo Haraway (1991), ambas as posições negam a participação ativa do conhecedor na construção de suas representações. Ao afirmar a igualdade de todas as perspectivas, o relativismo estabelece uma posição confortável de imunidade à crítica. E, ainda que reconheça que o agente cognitivo depende de suas próprias representações, o relativismo alega que ele não tinha escolha sobre isso. Já as pós-modernas, rejeitam a fixidez e a unidade da identidade pessoal afirmada pelo relativista, afirmam que as pessoas não são presas a suas culturas, gênero, raça ou qualquer outra identidade, que podem escolher pensar a partir de outras perspectivas. “Assim, embora sempre tenhamos uma pluralidade de perspectivas, sua constituição está constantemente mudando em vez de estática, e não há correspondência estável entre indivíduos e perspectivas”, explica Anderson (2015).

Críticas ao Feminismo Pós-Modernista

Duas críticas principais atingem esta perspectiva pós-modernista: a rejeição da *mulher* como categoria de análise e a fragmentação ilimitada de perspectivas. Assumir que não se pode generalizar ao falarmos sobre a mulher implica em um enfraquecimento do feminismo enquanto movimento social e traz consequências sociais de larga escala para as mulheres. Segundo MacKinnon (1999) o fato de mulheres em diferentes posições sociais experimentarem o sexismo de diferentes formas não significa que elas não tenham nada em comum. Anderson (2015) considera que “a alternativa pós-moderna de fragmentação e multiplicidade ameaça tanto a possibilidade de foco analítico (é impossível manter todos os eixos de diferença em jogo de uma vez) quanto a formação de coalizões politicamente efetivas entre mulheres com diferentes identidades”. Ao fim e ao cabo, isso significa uma dissolução de todos os grupos, o que resulta no individualismo epistemológico que a própria teoria critica. Apesar dessas dificuldades, o feminismo pós-moderno continua sendo uma importante abordagem da Epistemologia Feminista, devido ao reconhecimento por todas as feministas da pluralidade de conhecimentos situados.

Empirismo Feminista

Para empiristas feministas, as práticas científicas podem ser melhoradas se considerarem valores feministas, e métodos científicos podem ser corrigidos a partir das demonstrações feministas de preconceito sexual presentes nos procedimentos atualmente aceitos. Teóricas desta linha consideram que juízos de valor possuem papel na investigação empírica rigorosa (CAMPBELL, 1998; NELSON, 1990), também não se contentam com explicações individualistas, uma vez que estão preocupadas com o impacto de práticas sociais de gênero, raça, classe e outras desigualdades nas investigações. Portanto, as empiristas feministas estão atentas para as contribuições da sociologia, da história e dos estudos científicos, e defendem uma epistemologia socializada, em que a pesquisa é tratada como um processo fundamentalmente social, e os sujeitos do conhecimento podem até ser comunidades ou redes de indivíduos.

Dois paradoxos se colocam a partir da defesa sustentada pelo empirismo feminista. O primeiro é o chamado *paradoxo do viés* (ANDERSON, 2015). As epistemólogas feministas comumente apontam os preconceitos androcêntricos e sexistas presentes na pesquisa científica, afirmando que são responsáveis por resultados enviesados. Entretanto, as defensoras da ciência feminista também defendem que a inserção de valores feministas melhoraria a investigação científica. Ora, isso nada mais é do que a recomendação de que se adote vieses feministas.

O segundo paradoxo é conhecido como o *paradoxo da construção social*. Muitas das críticas feministas consistem em apontar as influências de fatores sociais e políticos na investigação científica. Isto é, cientistas defendem teorias sexistas por serem influenciados por valores sexistas da estrutura social. Para eliminar esses vieses sociais se poderia pensar que o melhor seria a indicação de uma epistemologia individualista, mas, ao contrário, as epistemólogas feministas insistem que os pesquisadores realizem práticas científicas abertas a diferentes influências sociais.

Para Antony ([1993] 2002) a respostas para ambos paradoxos é compreender que nem todo viés é epistemicamente ruim. As empiristas feministas defendem esse ponto a partir de três estratégias gerais: realismo moral, pragmática e processual. A pragmática investiga a pluralidade de objetivos a que a pesquisa serve. Tendemos a pensar a pesquisa com o objetivo principal de buscar a verdade, ou ao menos representações adequadas da realidade, entretanto negligenciamos que muitas vezes

as verdades que uma pesquisa busca podem depender dos usos a que essas representações servirão, seguidamente práticos e oriundos de interesses sociais. Para Anderson (2015) isso dissolve os paradoxos ao mostrar que:

A investigação responsável respeita uma divisão de trabalho entre as funções da evidência e os valores sociais - as evidências ajudando os pesquisadores a rastrear a verdade, os valores sociais ajudando os pesquisadores a construir representações daquelas verdades que servem aos objetivos pragmáticos da investigação.

Já a abordagem processual argumenta que vieses epistemicamente ruins podem ser mantidos sob controle através de uma organização social apropriada na pesquisa. Isso significa responsabilizar pesquisadores com diferentes vieses, com o objetivo de eliminar maus vieses. Esta concepção está embasada na perspectiva de que o sujeito do conhecimento (NELSON, 1993), a racionalidade epistêmica (SOLOMON, 2001) ou a objetividade (LONGINO, 1990) é a comunidade epistêmica, não o indivíduo. Por fim, a perspectiva moralista realista defende que os juízos de valor moral, social e político têm valores de verdade e que os valores feministas são verdadeiros. Deste modo, não se trata de deslocar a atenção das evidências através de valores feministas, na verdade as evidências confirmariam esses valores (Campbell, 1998).

Críticas ao Empirismo Feminista

Harding (1990) critica o empirismo feminista por assumir um sujeito transhistórico de conhecimento, fora de sua localização social, também considera uma perspectiva ingênua assumir que a ciência se autocorrigirá dos vieses que atingem mulheres e outros grupos subordinados, sem o apoio de valores feministas (HARDING, 1986; 1991). Já Scott (1991) considera que empiristas feministas aceitam um conceito acrítico de experiência. Essas críticas aplicam-se ao que Harding nomeou *empirismo feminista espontâneo*, que consiste na concepção de que a mera eliminação dos vieses sexistas, sem alteração dos métodos científicos tradicionais, seria suficiente para a crítica feminista. No entanto, a maioria das epistemólogas empiristas feministas considera os agentes cognitivos como socialmente situados, leva em conta que as evidências empíricas são carregadas de teorias e criticamente revisáveis à luz de reflexão teórica e tomam o conhecimento objetivo dos fenômenos humanos como

requerendo a inclusão de pesquisadoras feministas tratadas igualmente no projeto coletivo de pesquisa (LONGINO, 1993).

Considerações finais

O presente trabalho teve como objetivo apresentar as principais contribuições da Epistemologia Feminista para o campo filosófico da Epistemologia, destacando o papel ativo das filósofas feministas que se dedicaram a levantar críticas à produção de conhecimento androcêntrico. Essas teorias possibilitaram a revisão de práticas e metodologias científicas nas mais diversas áreas do conhecimento, além de terem aberto caminho para o desenvolvimento de outro campo de pesquisa dentro da própria Epistemologia, a saber, a Epistemologia Social. Para epistemólogas feministas a posição social dos que conhecem é essencial, pois a pseudo-universalidade pregada pela ciência até hoje apenas serviu para excluir mulheres e outros grupos marginalizados da produção, aquisição e transmissão do conhecimento.

Foi pelo trabalho desenvolvido por epistemólogas feministas que se pode compreender a amplitude e a profundidade das dimensões sociais do conhecimento. Ainda que as epistemólogas tenham centrado suas atenções em como o gênero atua nas práticas de conhecimento, suas reflexões puderam ser generalizadas para outras formas de poder social.

A Epistemologia Feminista é normativa, já que as feministas visam transformar as práticas de conhecimento com o objetivo de corrigir as desigualdades de gênero, reivindicando mudanças sociais. Essa normatividade é tanto moral quanto epistêmica, voltando-se para o estabelecimento de critérios que identifiquem boas e más afirmações de conhecimento, criticando pressupostos sexistas e apoiando os que não são, distinguindo as práticas de conhecimento androcêntricas das não androcêntricas, e reforçando as últimas. Para melhor compreender as divisões teóricas que se estabelecem no campo utilizamos as distinções apresentadas por Sandra Harding em *The Science Question in Feminism* (1986). Segundo Harding (1986), três principais posições se destacam em epistemologia feminista: o empirismo feminista, a teoria do ponto de vista feminista e o feminismo pós-moderno. É importante salientar que se trata de termos amplos, com diferentes posicionamentos dentro de cada perspectiva. Ao longo dos anos, os debates em Epistemologia Feminista se ampliaram e

ultrapassaram as categorias formuladas por Harding. Atualmente, muitas das propostas apresentadas atravessam as fronteiras delimitadas pela autora. Ainda assim, consideramos que sua divisão auxilia na compreensão de como a Epistemologia Feminista se desenvolveu e impactou outras áreas do conhecimento, e o próprio campo da Epistemologia, com seus questionamentos.

Referências

ADDELSON, Kathryn. The Man of Professional Wisdom. In: HARDING, Sandra; HINTIKKA, Merrill (eds.). *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and the Philosophy of Science*. Dordrecht: D. Reidel, 1983.

ANDERSON, Elizabeth. *Feminist Epistemology and Philosophy of Science*. 2015. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/feminism-epistemology/>>. Acessado em: 25 de fevereiro de 2018.

ANDERSON, Elizabeth. Knowledge, Human Interests, and Objectivity in Feminist Epistemology, *Philosophical Topics*, 23: 1995, pp. 27–58.

ANTONY, Louise. Sisters, Please, I'd Rather Do It Myself: A Defense of Individualism in Feminist Epistemology. In: *Philosophical Topics*, 23(2): 1995, pp. 59–94.

ANTONY, Louise; WITT, Charlotte. (eds.). *A Mind of One's Own*. Boulder: Westview Press, 1993; 2nd edition, 2002.

BAR ON, Bat Ami. Marginality and Epistemic Privilege. In: ALCOFF, Linda M.; POTTER, Elizabeth. (eds.). *Feminist Epistemologies*. New York: Routledge, 1993.

BLEIER, Ruth. *Science and Gender*. New York: Pergamon Press, 1984.

BORDO, Susan R.. *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*. Albany: State University of New York Press, 1987.

BUTLER, Judith. *Gender Trouble*. New York: Routledge, 1990.

CAMPBELL, Richmond. *Illusions of Paradox*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1998.

CHODOROW, Nancy. *The reproduction of mothering. Psychoanalysis and the sociology of gender*. Berkeley: University of California Press, 1978.

CODE, Lorraine. Is the Sex of the Knower Epistemologically Significant? *Metaphilosophy*, 12: 1981, pp. 267–276.

CODE, Lorraine. *What Can She Know?*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1991.

COLLINS, Patricia Hill. *Black Feminist Thought*. Boston: Unwin Hyman, 1990.

CRENSHAW, Kimberlé. "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex", *University of Chicago Legal Forum*, pp. 139–167; reprinted in D. Kairys (ed.), *The Politics of Law: A Progressive Critique*. 2nd edition, New York: Pantheon, 1990, pp.195–217.

DURAN, Jane. *Toward a Feminist Epistemology*. Savage, Md.: Rowman & Littlefield, 1991.

FLAX, Jane. "Political Philosophy and the Patriarchal Unconscious", In: HARDING, Sandra; HINTIKKA, Merrill (eds.). *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and the Philosophy of Science*. Dordrecht: D. Reidel, 1983.

FLAX, Jane. "Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory", *Feminism/Postmodernism*. Linda Nicholson (ed.), New York: Routledge, 1990, pp. 39–62.

FRICKER, Miranda.; GRIMSHAW, Jane. "Feminismo e Filosofia", In: BUNNIN, N.; TSUI-JAMES, E. P. *Compêndio de Filosofia*. 3ª ed. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2010.

FRICKER, Miranda. *Epistemic Injustice*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

GRASSWICK, Heidi. *Feminist Social Epistemology*. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/feminist-social-epistemology/>>. Acessado em: 18 de fevereiro de 2019.

GOLDMAN, Alvin, 2001. "Social Epistemology," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2001 Edition). Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2001/entries/epistemology-social/>>. Acesso em: 20 de dezembro de 2018.

HARAWAY, Donna. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, 1991.

HARDING, Sandra. *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press, 1986.

HARDING, Sandra. "Is Gender a Variable in Conceptions of Rationality? A Survey of Issues", *Dialectica*. September, 1982.

HARDING, Sandra. "Feminism, Science, and the Anti-Enlightenment Critiques", In: NICHOLSON, L. (ed.). *Feminism/Postmodernism*. New York and London: Routledge, 1990.

HARDING, Sandra. *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

HARDING, Sandra. Rethinking Standpoint Epistemology: 'What is Strong Objectivity?', In: ALCOFF, L.; POTTER, E. (eds.). *Feminist Epistemologies*. New York: Routledge, 1993.

HARDING, Sandra. *Is Science Multicultural?: Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1998.

HARDING, Sandra. *Science and Social Inequality: Feminist and Postcolonial Issues*. Urbana: University of Illinois Press, 2006.

HARDING, Sandra. *Sciences from Below: Feminisms, Postcolonialities, and Modernities*. Durham: Duke University Press, 2008.

HARDING, Sandra; HINTIKKA, Merrill (eds.). *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and the Philosophy of Science*. Dordrecht: D. Reidel, 1983.

HARDING, Sandra; O'BARR, Jean. (eds.). *Sex and Scientific Inquiry*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

HARTSOCK, Nancy. The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism. *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and the Philosophy of Science*. Sandra Harding and Merrill Hintikka (eds.), Dordrecht: D. Reidel, pp. 283–310, 1983.

HARTSOCK, Nancy. The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism. In: HARDING, S. *Feminism and Methodology: Social Science Issues*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

HUBBARD, Ruth. "Have Only Men Evolved?" *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*. Sandra Harding and Merrill Hintikka (eds.), Dordrecht: D. Reidel, 1983, pp. 45–70.

HUBBARD, Ruth. *The Politics of Women's Biology*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1990.

LORDE, Audre. *Sister Outsider*. Trumansburg, NY: Crossing Press, 1984.

HULL, Gloria.; SCOTT, Patricia.; SMITH, Barbara. (eds.) *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave*. Old Westbury, N.Y.: Feminist Press, 1982.

JONES, Karen. The Politics of Credibility. In: ANTONY, L.; WITT, C. (eds.), 1993 [2002], *A Mind of One's Own*. Boulder: Westview Press, 1993; 2nd edition, 2002.

KELLER, Evelyn Fox. *A Feeling for the Organism*. San Francisco: W.H. Freeman, 1983.

KELLER, Evelyn Fox. *Reflections on Gender and Science*. New Haven: Yale University Press, 1985.

KITCHER, Philip. "Contrasting Conceptions of Social Epistemology," *Socializing Epistemology: The Social Dimensions of Knowledge*. Frederick F. Schmitt (ed.), Lanham MD: Rowman & Littlefield, 1994, pp.111–134.

LLOYD, Genevieve. *The Man of Reason*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

LLOYD, Genevieve. Rationality and Politics os Gender Difference. *Metaphilosophy* 26, n.1 e 2, 1995, pp. 22-45.

LLOYD, Elisabeth A. Objectivity and Double Standart of Feminist Epistemologists. *Synthese* 104, setembro de 1995, pp. 351-381.

LONGINO, Helen. Epistemologia Feminista. In: GRECO, J.; SOSA, E. *Compêndio de Epistemologia*. Tradutores Alessandra Siedschlag Fernandes e Rogério Bettoni. São Paulo: Loyola, 2012.

LONGINO, Helen. *Science as Social Knowledge*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990.

LONGINO, Helen. Subjects, Power, and Knowledge: Description and Prescription in Feminist Philosophy of Science. In: ALCOFF, L.; POTTER, E. (eds.). *Feminist Epistemologies*. New York: Routledge, 1993.

LONGINO, Helen. DOELL, Ruth. Body, Bias, and Behaviour: A Comparative Analysis of Reasoning in Two Areas of Biological Science, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 9(2): 1983, pp. 206–227.

LUGONES, Maria.; SPELMAN, Elizabeth. Have We Got a Theory for You! Feminist Theory, Cultural Imperialism, and the Demand for 'The Woman's Voice'?. *Women's Studies International Forum*. 6: 1983, pp. 573–581.

MACKINNON, Catharine. *Toward a Feminist Theory of the State*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.

MERCHANT, Carolyn. *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. New York: Harper and Row, 1980.

MOULTON, Janice. A Paradigm of Philosophy: The Adversary Method. HARDING, Sandra; HINTIKKA, Merrill (eds.). *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and the Philosophy of Science*. Dordrecht: D. Reidel, 1983.

NELSON, Lynn. H. *Who Knows: From Quine to a Feminist Empiricism*. Philadelphia, Pa.: Temple University Press, 1990.

NELSON, Lynn. H. Epistemological Communities. In: ALCOFF, L.; POTTER, E. (eds.). *Feminist Epistemologies*. New York: Routledge, 1993.

RAGO, Margareth. Epistemologia Feminista, Gênero e História. In: PEDRO, J.; GROSSI, M. (orgs.)- *Masculino, Feminino, Plural*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998.

ROLIN, Kristina. Standpoint Theory as a Methodology for the Study of Power Relations” *Hypatia*, 24(4): 2009, pp. 218–26.

ROONEY, Phyllis. “Gendered Reason: Sex Metaphor and Conceptions of Reason”, *Hypatia*, 6: 1991, pp. 77–103.

ROSE, Hilary. Hand, Brain and Heart: A Feminist Epistemology for the Natural Sciences. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 9(1): 1983, pp. 73–90.

ROSE, Hilary. Hand, Brain, and Heart: A Feminist Epistemology for the Natural Sciences. In: HARDING, S.; O'BARR, J. *Sex and Scientific Inquiry*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

RUETSCHKE, Laura. “Virtue and Contingent History: Possibilities for Feminist Epistemology”, *Hypatia*, 19(1): 2004, pp. 73–101.

SCHIEBINGER, Londa. *Plants and Empire: Colonial Bioprospecting in the Atlantic World*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007.

SCHEMAN, Naomi. Though This be Method, Yet There is Madness in It. In: ANTONY, L.; WITT, C. (ed). *A Mind of One's Own*. Boulder, CO, Westview Press, 1993.

SMITH, Dorothy. Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology. *Sociological Inquiry*, 44: 1974, pp. 7–13.

SPELMAN, Elizabeth. *Inessential Woman*. Boston: Beacon Press, 1988.

SOLOMON, Miriam. *Social Empiricism*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001.

WAJCMAN, Judy. *Technofeminism*, Malden, MA: Polity Press, 2004.

WARING, Marilyn. *If Women Counted*. San Francisco: Harper Collins, 1990.

YOUNG, Iris M. *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Political Theory*, Bloomington: Indiana University Press, 1990.

Sobre a autora desse capítulo

Patricia Ketzer

Possui doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2015). Atualmente é professora adjunta II da Universidade de Passo Fundo. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Epistemologia, atuando principalmente nos seguintes temas: injustiças epistêmicas, epistemologia feminista, questões de gênero. Possui outros textos sobre a temática publicado na Revista Argumentos, "Como pensar uma Epistemologia Feminista? Surgimento, repercussões e problematizações", e no livro Pesquisa, Gênero & Diversidade MEMÓRIAS DO III ENCONTRO DE PESQUISA POR/DE/SOBRE MULHERES.
E-mail: patriciaketzer@gmail.com

5. O debate sobre o papel do gênero na constituição da moralidade: um breve panorama crítico



<https://doi.org/10.36592/9786587424088-5>

Juliana Missaggia¹

Considerações iniciais

A chamada “ética feminista” surge como o campo de estudos dentro da teoria feminista que tem por foco central repensar a ética tradicional levando em conta questões de gênero, normalmente desconsideradas pela tradição filosófica, o que envolve uma reformulação dos principais fundamentos de tal concepção de moral. Há diversos modos pelos quais a filosofia moral da tradição exclui os questionamentos ligados ao gênero. De modo geral, isso se dá devido a um pressuposto de neutralidade em relação ao gênero, da ideia de que é possível conceber uma teoria moral universal, a partir de um ponto de vista que transcende considerações *masculinas* ou *femininas*. Desse modo, os objetivos centrais da ética feminista poderiam ser resumidos em questionar qual o papel do gênero na constituição da moralidade e, a partir de tal investigação, reformular a teoria ética de modo a incluir esse elemento usualmente ignorado.

De maneira mais específica, a desconsideração dos aspectos de gênero se dá de diversos modos, como, por exemplo, através da falta de atenção para as questões éticas próprias da esfera privada, ou mesmo da ideia de que a esfera privada em geral deve ser excluída das considerações morais, as quais diriam respeito exclusivamente à esfera pública. Há também a ideia ainda comum, explicitamente defendidas por diversos filósofos, de que a mulher é de alguma maneira menos madura moralmente do que o homem, de modo que não poderia ser incluída enquanto sujeito ético pleno.

Assim, o fato das teorias morais mais amplamente conhecidas e difundidas pela tradição filosófica partirem de tais pressupostos, e serem, de maneira geral, produzidas a partir do ponto de vista *masculino*, faz com que suas bases estejam centradas em elementos culturalmente associados aos homens, como *independência*,

¹ Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

autonomia, vontade, prudência, hierarquia, dominação, cultura, transcendência, consequência, ascetismo, regras, direitos, universalidade, imparcialidade. Simultaneamente, verifica-se a desconsideração de traços culturalmente *femininos*, como *interdependência, comunidade, conexão, compartilhamento, emoção, corpo, confiança, falta de hierarquia, natureza, imanência, desenvolvimento, relacionamento, responsabilidade, particularidade, parcialidade*².

Embora a ética feminista se manifeste de diferentes modos, podemos identificar duas linhas centrais de abordagem, as quais em parte se mostram conflitivas: de um lado há a linha que envolve a negação da existência de uma moralidade tipicamente feminina, atribuindo a tal noção de “ética feminina” consequências negativas para os direitos das mulheres; de outro, aquela que afirma que há uma ética própria das mulheres, e que isso seria inclusive desejável e importante para a sociedade como um todo, precisando ser valorizada, incluída na filosofia moral e ampliada para além das barreiras de gênero.

No caso da primeira abordagem, a diferença de comportamento moral entre homens e mulheres é vista como um resultado indesejável de distintos modos de socialização dos gêneros. Por serem educadas de maneira diferente dos homens nas sociedades patriarcais e, devidos a fatores sócio-políticos, serem excluídas de uma educação e de oportunidades que as constituam de maneira plena como cidadãs, as mulheres teriam a tendência a se comportar de modo distinto, menos “ético”, em certo sentido. Porém, tal tendência não seria prova da existência de uma moral feminina, mas apenas, justamente, das consequências da manutenção da desigualdade entre os gêneros. Caberia ao feminismo, então, tanto enquanto teoria como enquanto prática política, contribuir para o fim dessa desigualdade, possibilitando às mulheres a participação em uma ética plena – no mais das vezes descrita em termos universais –, e, com isso, buscar a conquista de uma série de direitos ainda não alcançados.

Em relação à segunda linha, que sustenta a defesa de uma moral própria das mulheres, há diferentes explicações para as possíveis causas de tal moralidade tipicamente feminina: metafísicas, biológicas, culturais, ou uma combinação desses e de outros elementos. No caso do desenvolvimento contemporâneo da teoria feminista, a tendência mais comum é dar ênfase maior nos aspectos culturais. Nesse sentido, de maneira semelhante à primeira abordagem, defende-se que a moral especificamente

² Para mais detalhes, ver JAGGAR, 2013, p. 443.

feminina teria origem sobretudo nas diferenças socioeconômicas e políticas entre os gêneros. A diferença central, nesse caso, é que ao contrário da primeira linha, as teóricas da abordagem *afirmativa* pretendem reconhecer o valor e os aspectos positivos da moralidade feminina, procurando cristalizá-la e incluí-la como alternativa ética desejável. Nesse sentido, elas acabam, em alguns casos, por essencializar e afirmar uma ética própria das mulheres.

Em comum a ambas as abordagens há a análise da influência dos aspectos de gênero para a teoria moral e a busca por minimizar injustiças em relação a mulheres e outros grupos excluídos. No caso da primeira linha, como já foi mencionado, a intenção se manifesta sobretudo a partir da noção de igualdade e inclusão das mulheres no campo ético *comum*, na esfera pública e na vida política. A segunda linha, no entanto, busca acabar com as injustiças a partir da afirmação e valorização das particularidades e diferenças, o que envolve, como ficará mais claro a seguir, revisar de maneira mais profunda os pressupostos e fundamentos da teoria moral tradicional.

Nesse artigo, procurarei apresentar um panorama, ainda que breve, das origens do debate sobre o papel do gênero na constituição da moralidade e analisar, a seguir, alguns problemas que surgem na abordagem contemporânea em torno da questão. Para isso, apresentarei duas linhas de grande influência na ética feminista contemporânea: a *ética da ambiguidade* de Simone de Beauvoir e a *ética do cuidado*, defendida com Carol Gilligan e Nel Noddings, entre outras. Embora evidentemente essas duas abordagens não esgotem o enorme debate contemporâneo em torno do tema – o qual, dada sua amplitude, não seria possível de apresentar satisfatoriamente em poucas páginas –, acredito que fornecem, ao menos, uma visão geral sobre algumas de suas principais questões e dificuldades.

As origens do debate

No contexto da filosofia europeia, já encontramos uma defesa do valor moral das mulheres desde a antiguidade. A maior dificuldade em relação à reconstituição desses primeiros argumentos, porém, é a escassez de fontes, sobretudo de fontes consideradas confiáveis. Isso é ainda mais complexo no caso de autoras do gênero feminino, não apenas pelo número reduzido de obras produzidas por mulheres, mas também pela raridade do reconhecimento e preservação desses textos. Não raro, obras que hoje sabemos terem sido produzidas por mulheres foram atribuídas inicialmente

a homens, ou temos informação de sua existência apenas por comentários breves em outras fontes, já que não foram elas mesmas preservadas. Como é evidente, a exclusão das mulheres como sujeitos éticos envolve também sua rejeição enquanto pensadoras e produtoras de conhecimento.

Especialmente se considerarmos a tese da existência de uma moralidade tipicamente feminina, a busca por recuperar essas obras iniciais se mostra de enorme importância: não apenas por dar voz a representantes de um dos diversos grupos sociais historicamente excluídos, mas também pela perspectiva de poder resgatar essa narrativa que surge como alternativa à moralidade vigente na teoria filosófica. Buscar tais fontes não significa, portanto, apenas confrontar uma desigualdade histórica, mas também, potencialmente, encontrar novos fundamentos para repensar os valores morais a partir de pontos de vista antes ignorados ou silenciados.

No que diz respeito à antiguidade, concentrando-se nas fontes mais extensas de pesquisa que ainda nos restam, Berges, em seu livro *A Feminist Perspective on Virtue Ethics*, procura reconstruir a concepção de virtude feminina a partir de algumas escolas, como o cinismo, o estoicismo e o pitagorismo. Dentre os cínicos, destaca a vida de Hipárquia (aproximadamente, 350 AC – 280 AC), conhecida por ser esposa de Crates e ter aderido à filosofia e ao estilo de vida do marido – sem qualquer preocupação com roupas ou alimentos sofisticados e com “bons costumes” sociais – algo sem dúvida escandaloso nesse contexto, especialmente se tratando de uma mulher. A defesa cínica da possibilidade de relativa igualdade entre homens e mulheres tem como fonte, na argumentação de Berges, uma série de cartas atribuídas a Crates, mas cuja verdadeira origem é desconhecida. Nesses textos, encontramos uma surpreendente defesa da quebra dos estereótipos femininos de delicadeza e fragilidade e da mulher como potencialmente tão forte e virtuosa quanto o homem (BERGES, 2015, p. 23-25).

No caso do estoicismo, que Berges define como um exemplo de feminismo excessivamente *passivo*, há diversos textos que argumentam explicitamente em prol da possibilidade de as mulheres atingirem os mesmos graus de virtude do que os homens, assim como a constatação de que devem ser igualmente educadas para que atinjam tal fim. Porém, ao contrário dos cínicos, a defesa da moderação e da aceitação dos papéis sociais previamente estabelecidos aos gêneros, também faz com que muitos

estoicos aconselhem às mulheres sobretudo a prática da virtude como boas esposas e mães (BERGES, 2015, p. 25-26).

Mas, no contexto dessas análises, o único texto atribuído a uma mulher está entre os pitagóricos (ou neo-pitagóricos, de acordo com alguns estudiosos): a autora investiga um fragmento cuja suposta autoria seria de Perictíone. O conteúdo do texto defende a possibilidade para as mulheres de atingirem a excelência ética – ainda que não com base nas mesmas virtudes “masculinas”, já que para elas a ênfase estaria sobretudo na temperança, modéstia e sabedoria – e, mesmo, de serem governantes. Semelhante às afirmações platônicas, no entanto, há no texto um propósito político nos conselhos sobre como deve ser o comportamento feminino, de modo que aponta para serem sobretudo um exemplo que sirva às intenções mais amplas da sociedade. Nesse sentido, Perictíone se mostra como uma figura muito mais moderada do que Hipárquia e sua total quebra de estereótipos e negação do recato das mulheres (BERGES, 2015, p. 26-32)³.

No período medieval, porém, já encontramos uma base de documentação mais significativa e ampla. Nesse contexto, destacam-se as obras de Christine de Pizan (1364-1430), que de maneira absolutamente surpreendente para seu período histórico, trabalhou como escritora na corte francesa durante o reinado de Charles VI, defendendo em alguns de seus trabalhos a dignidade feminina e a possibilidade de realização moral para as mulheres. Na obra de 1405, *Livro da Cidade das Damas* (*Le Livre de la cité des dames*), por exemplo, Pizan argumenta a favor da plena racionalidade das mulheres e de suas capacidades para participar dos assuntos políticos, ainda que em um grau mais modesto em comparação com as atividades dos homens. Ao modo típico da literatura filosófica da época, fazendo uso de metáforas, a autora constrói a imagem de uma cidade exclusiva para mulheres, na qual elas poderiam se desenvolver plenamente, revelando, na prática, como a suposta inferioridade intelectual e moral feminina teria origem na desigualdade de oportunidades.

³ É interessante destacar, em relação às análises de Berges, porém, que a autora está demasiado inclinada a aceitar imediatamente a autenticidade da autoria do texto, questão que é questionada por alguns estudiosos de filosofia antiga (ver, por exemplo, Huffmann, C. 2005), do mesmo modo que acaba por simplificar a polêmica em torno da datação do fragmento. Os argumentos de Berges, nesse aspecto em particular, soam mais ideológicos do que científicos: atribui à pouca atenção e à dúvida em torno da existência de Perictíone uma mera questão de injustiça epistêmica e leitura machista da história da filosofia, em parte desconsiderando a enorme dificuldade no trabalho de datação e atribuição de autoria em textos antigos – o que, aliás, também ocorre com fragmentos atribuídos a autores homens.

É claro, no entanto, que embora extremamente revolucionária dado seu contexto sociocultural, Pizan não chega a defender uma efetividade de igualdade de direitos entre homens e mulheres. Os argumentos da filósofa estão centrados sobretudo na defesa da dignidade moral feminina, constantemente atacada nos escritos de autoria masculina, demonstrando a injustiça e o preconceito por trás de tais considerações. Sua concepção de moral envolve, portanto, principalmente a ideia de um conjunto de virtudes próprias das mulheres, tipicamente cristãs, e a reivindicação de condições adequadas para que tais virtudes possam ser desenvolvidas.

Porém, apesar da questão sobre *se* e *como* o gênero influencia na moralidade já ser discutida, como brevemente indicado, desde os primórdios da filosofia, esse tema passa a se estabelecer como uma questão amplamente debatida somente a partir do século XVIII. A partir desse período surgem diversas defesas da valorização da mulher enquanto sujeito ético e político por diferentes intelectuais, entre os quais Olympe de Gouges, Mary Wollstonecraft, John Stuart Mill, Catherine Beecher, Charlottte Perkins Gilman e Elizabeth Cady Stanton, entre outros.

No que diz respeito a Wollstonecraft, em particular, chamam a atenção seus argumentos em favor da plena capacidade feminina para as atividades intelectuais e morais. Forte defensora da emancipação feminina, a filósofa inglesa argumentava que a única razão pela qual as mulheres normalmente não desenvolvem tanto quanto os homens as capacidades morais se devem justamente a estarem impossibilitadas de acessar as mesmas oportunidades educacionais. Já em 1792, Wollstonecraft conclama: “fortaleça a mente feminina, expandindo-a, e haverá um fim à obediência cega” (WOLLSTONECRAFT, 2017, p 45).

A moral da ambiguidade de Simone de Beauvoir e suas influências

A questão da ética no pensamento de Beauvoir surge em diferentes obras e com distintas abordagens, mas sempre com o pano de fundo teórico e conceitual do Existencialismo e da Fenomenologia. Nesse sentido, sem dúvida a autora é influenciada pela ética da *autenticidade* de Heidegger e Sartre, assim como pela ética da *alteridade* de Levinas, mas suas análises se desenvolvem em uma direção bastante original, principalmente em virtude da inclusão de reflexões sobre a sexualidade e o gênero, temas que são ignorados ou não suficientemente desenvolvidos por tais

filósofos. Além do clássico de 1949 *Le deuxième sexe* (O segundo Sexo), Beauvoir desenvolve análises sobre a ética em seus ensaios *Pyrrhus et Cinéas* (Pirro e Cíneas), de 1944, *Pour une morale de l'ambiguïté* (Por uma moral da ambiguidade), de 1947, além dos artigos *Faut-il brûler Sade?* (“Devemos queimar Sade?”)⁴ (1952) e *Brigitte Bardot et le syndrome de Lolita* (“Brigitte Bardot e a síndrome de Lolita”) (1959).

Em *Pirro e Cíneas*, a filósofa trata do tradicional tema existencialista do questionamento sobre o sentido das atitudes humanas diante da aparente falta de critérios últimos e total contingência do campo das ações. Partindo da noção heideggeriana de *facticidade*, a filósofa indica, de um lado, a necessidade de construção ativa por parte do sujeito na esfera das significações de seus atos e, de outro, a irremediável situação previamente *dada* da qual partimos: o contexto social, cultural, a relação com os demais, etc. Sua ênfase é colocada na análise da liberdade em conexão com o conceito de *situação*: a situação, enquanto conjunto de condições pessoais das circunstâncias fácticas humanas, determina os termos em que a ação livre ocorrerá – nisso incluídas, evidentemente, as determinações relativas ao gênero. A *situação* diz respeito, portanto, a todas as condições que não foram propriamente objeto de escolha, mas que em alguma medida interferem nas nossas decisões (BEAUVOIR, 1971, p. 19-23), como sua “matéria” ou quadro condicionante irrecuável. Nesse sentido, Beauvoir em parte rompe com o tipo de ideia de liberdade radical defendida por Sartre no período de *O Ser e o Nada* ⁵.

De fato, é interessante observar que embora usando essencialmente a mesma terminologia, nesse ensaio Beauvoir critica muitos aspectos dos pensamentos de Sartre e Heidegger. Além da problematização da ideia de liberdade, a filósofa não aceita, por exemplo, reduzir a relação de alteridade às categorias hegelianas da dialética do senhor e do escravo, como, segundo entende a autora, o teria feito Sartre, erroneamente. No que diz respeito a Heidegger, reconhece a importância da finitude humana no momento de investigar as motivações das decisões, mas recusa que a *autenticidade* passe necessariamente por determinada atitude em relação à própria morte, como fator individualizante (BEAUVOIR, 1971, p. 24 et seq.).

⁴ O qual é analisado por Judith Butler em seu artigo: BUTLER, Judith. *Beauvoir on Sade: Making Sexuality into an Ethic*. In *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Edited by Claudia Card, 2003, pp.168–188.

⁵ O que poderia levar também ao questionamento de até que ponto ela não antecipa muitas das revisões sartreanas da noção de liberdade que apareceriam em 1960, com *A crítica da razão dialética*.

Essa recusa em individualizar excessivamente as ideias de autenticidade e liberdade passa justamente pela ênfase no papel crucial da alteridade na tomada de decisões em geral e, em particular, nas tomadas de decisão de tipo moral. A questão mesma da liberdade é de caráter relacional, e sequer faria sentido falar em “ser livre” para além da consideração das relações. O que talvez pareça óbvio hoje, no entanto, certamente não o é no contexto fenomenológico fortemente marcado pelo cartesianismo e a ideia de consciência *pura* do qual partiam os trabalhos do círculo intelectual da filósofa nos anos 40.

Entretanto, a negação de qualquer tipo de solipsismo moral não significa que Beauvoir não trate da individualidade, questão tão cara ao Existencialismo: sua análise das possibilidades de constituição de relações autênticas sustenta que essas passariam justamente pela noção de *apelo* (*appel*), entendido como um esforço de reconhecimento mútuo que em parte é tentativa de aproximação e em parte entendimento e aceitação das diferenças. Não se trata, portanto, de apenas buscar um reconhecimento empático a partir do que *aproxima* as pessoas, mas também, como categoria autônoma positiva, do que as diferencia e individualiza (BEAUVOIR, 1971, p. 30 et seq).

Essa ênfase na *diferença* e na liberdade como *situada* é sem dúvida questão fundamental à filosofia moral feminista, sendo, inclusive, tema de algumas de suas dificuldades mais significativas. De um lado, Beauvoir é criticada por constituir, com sua posição, exemplo paradigmático de um problema ainda presente nos estudos feministas, que é a concentração das análises a partir da perspectiva da mulher branca, europeia e de classe alta⁶. A ironia estaria em que, embora Beauvoir e outras autoras posteriores reivindicassem o espaço para a voz da diferença a partir do questionamento da hegemonia masculina e da falsa universalidade por ela pregada, essas mesmas feministas acabariam por introduzir, sub-reptícia e negligentemente, outro universalismo equivocado: a ideia de mulher como uma categoria política unificada, como se a *experiência vivida* das mulheres fosse sempre a mesma, tendo por base justamente a vivência de mulheres em situações pontuais de privilégio.

A dificuldade se intensifica ainda mais quando essa crítica atinente à simplificação e ao essencialismo escusos nas entrelinhas da noção beauvoiriana de

⁶ Ver, por exemplo: GINES, Kathryn T. Sartre, Beauvoir, and the Race/Gender Analogy: A Case for Black Feminist Philosophy; HULL, Gloria T., Patricia Bell Scott, Barbara Smith, eds., *But Some Of Us Are Brave: All the Women Are White, All the Blacks Are Men: Black Women's Studies*.

mulher é articulado com questões mais amplas da teoria feminista: o problema é então como superar a ideia essencialista sobre o que é ser mulher e quem são as mulheres e, ao mesmo tempo, não diluir completamente a possibilidade do feminismo enquanto teoria e movimento político, uma vez que organizações políticas, para reivindicar suas pautas e formular suas teses, partem justamente de políticas identitárias. A situação fica especialmente complexa quando se trata da atuação político-prática concreta: quando se levanta um cartaz pedindo pelo fim da violência contra a mulher ou por uma nova regulamentação do aborto, estamos partindo, justamente, da ideia de que, sim, *há* mulheres. *Somos* mulheres. Da mesma maneira, quando a filosofia moral pretende introduzir a voz das mulheres no debate, pressupõe, mesmo que não faça disso tema explícito, ao menos um conjunto de categorias básicas que configure o que seria a experiência moral própria e especificamente feminina⁷.

Umas das abordagens diante desse impasse seria a sustentação de um “essencialismo estratégico”, que em parte sai em defesa de Beauvoir: mesmo que reconheçamos que as vivências das pessoas identificadas como mulheres são múltiplas, mesmo que aceitemos os argumentos de que não há nenhuma essência a partir da qual possamos fixar a ideia de “mulher”, ainda assim seria necessário manter essa categoria de algum modo; e justamente a partir do reconhecimento de experiências comuns de opressão e pela possibilidade de reivindicar direitos. Nessa linha de argumentação, destaca-se Linda Martín Alcoff, filósofa oriunda do Panamá que se inspira em grande medida em Beauvoir, mas que desenvolve uma análise feminista e fenomenológica que inclui de modo mais extenso aspectos raciais e sociais, porém sem abrir mão da possibilidade do reconhecimento de padrões comuns de vivência a partir da noção “mulher”⁸.

Em *Por uma moral da ambiguidade*, Beauvoir desenvolve pela primeira vez muitos dos temas relacionados à ética que seriam retomados e desenvolvidos depois em *O segundo Sexo*. Seu ponto de partida, novamente típico da Fenomenologia existencialista, parte do que ela conceitua como a dimensão *ambígua* da existência humana: podemos nos considerar livres, mas tal liberdade é sempre determinada por nossa *situação* e *facticidade*; partimos de nossas próprias concepções, mas mesmo o

⁷ Ver: PAUER-STUDER, Herlinde. *Das Andere der Gerechtigkeit: Moraltheorie im Kontext der Geschlechterdifferenz*; JAGGAR, Alison M. (1994). *Living with Contradictions: Controversies in Feminist Social Ethics*.

⁸ Ver: ALCOFF, Linda Martín. *Towards a phenomenology of racial embodiment*. ALCOFF MARTÍN, Linda. *Cultural Feminism versus Poststructuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory*, p. 420ss.

que pensamos é em grande medida permeado pela influência dos demais; somos corpo, mas *corpo vivo*⁹, ou seja, não mero objeto no mundo, mas consciência *encarnada*; estamos vivos, mas somos também *ser para a morte*, de uma finitude certa, porém na maior parte das vezes não anunciada individualiza (BEAUVOIR, 1947, p. 28 et seq).

Partindo de tal contexto teórico e conceitual, o problema da moral seria, em primeiro lugar, o problema da falta de fundamentos últimos. A ética é histórica, contextual e finita, como qualquer fruto da atividade humana; e as decisões, de ordem pessoal, mas também coletiva. A responsabilidade é individual, mas circunscrita aos termos da situação concreta da qual o sujeito parte. Daí a distinção conceitual, mantida em obras posteriores, entre a *liberdade natural*, a ação autônoma a partir das próprias intenções e do próprio corpo *automovente*, e a *liberdade moral*, pautada pela alteridade e por um *projeto*, isto é, pela construção da própria vida e de sua conduta a partir de valores e critérios que, se o meio for tal que isso seja possível, é sobretudo de responsabilidade pessoal, apesar da evidente influência do contexto e da alteridade (BEAUVOIR, 1947, p. 70 et seq).

Aqui entra, novamente, o tema dos limites da liberdade que faz Beauvoir questionar alguns dogmas existencialistas: a filósofa reconhece que a constituição de um *projeto* depende de condições mínimas de autonomia que são, por exemplo, negadas a determinados grupos de indivíduos, como crianças, escravos(as) e mulheres em sociedades fortemente patriarcais. Ou seja, ainda que mantida a *liberdade natural* – o sujeito ainda pensa os próprios pensamentos e move o próprio corpo – a *liberdade moral* é restrita a partir de um projeto condicionado e pré-determinado pelo meio, de modo que mesmo seu movimento corporal pode ser restrito e vigiado e seus pensamentos permeados por culpas e imposições, tema que a filósofa desenvolve com mais pormenores em *O segundo Sexo* e que é retomado, como será indicado adiante, nos estudos de filosofia moral feminista (BEAUVOIR, 1947, p. 30 et seq).

Outro aspecto relevante de *Por uma moral da ambiguidade*, é que Beauvoir é explícita em afirmar que nega qualquer concepção *niilista* sobre a existência humana e a moral, sustentando que não entende a existência como absurda, mas com um campo aberto de significação. Desse modo, dizer que a moral é *ambígua* não é afirmar

⁹ Como demonstram muito bem os trabalhos de, Sara Heinämaa, Beauvoir desenvolve suas considerações do corpo a partir dos trabalhos de Husserl e Merleau-Ponty.

sua falta de sentido, mas sim que tal sentido é construído e não é algo fixo e definitivo (BEAUVOIR, 1947, p. 120 et seq). Nesse sentido, não haveria qualquer contradição em entender a moralidade como construção circunstancial e impermanente, e, ao mesmo tempo, defender a necessidade de discutir os critérios e condições nos quais a decisão autônoma teria mais chances de se desenvolver, incluídas aí as condições relacionadas à sexualidade e ao gênero.

Certos aspectos de *Por uma moral da ambiguidade* são, porém, criticados por Claudia Card. A teórica sustenta que haveria de fato uma ambiguidade na teoria moral de Beauvoir, mas não de um tipo positivo, como a filósofa francesa tenta sustentar. Card entende que Beauvoir evidentemente não se enquadra em qualquer tentativa de busca por princípios éticos universais, mas que tampouco poderia ser entendida como defensora de um *emotivismo*, apesar de sua ênfase nos aspectos sentimentais da ética. Justamente por sua negação em acatar qualquer base fixa para a moralidade e por enfatizar, como o contexto existencialista pedia, o papel da liberdade, a filósofa acabaria por se ver enredada em dificuldades quando as suas análises tocavam temas drásticos, como os horrores da guerra e da escravidão, e sua análise excessivamente generalista das ambiguidades das decisões morais humanas falhariam em estabelecer os termos e graus de tais ambiguidades (CARD, 2013, p. 12-14).

Card sustenta que apesar de Beauvoir ter superado aspectos significativos da ingênua concepção sartreana de *liberdade radical*, a filósofa teria permanecido presa a certos pressupostos da fenomenologia existencialista que a fizeram relacionar o conceito de ambiguidade com condições humanas gerais – como vimos, ser consciência-corporal, indivíduo-social, etc. –, mas sem atentar para análises necessárias sobre as diferenças nas condições de agentes privilegiados ou oprimidos. Não seria aceitável tratar *simpliciter* como “ambígua” tanto a ação de um agente moral com possibilidade de decidir entre diferentes projetos e critérios para sua conduta, quanto a ação de outro que é constrangido a tomar determinadas atitudes por imposição violenta (CARD, 2013, p. 8 et seq), como é o caso de tantas mulheres em situação de violência doméstica, por exemplo.

Em *O segundo Sexo*, conforme já mencionado, Beauvoir desenvolve diversos argumentos que em grande medida antecipam o ponto de partida do campo de estudos que foi depois denominado de filosofia moral feminista: haveria a necessidade de entender que o gênero, embora ignorado pelas filosofias que pretendem falar desde

uma perspectiva universal, de fato interfere na percepção e decisões morais dos indivíduos, devendo, portanto, ser levado explicitamente em consideração na formulação de teorias éticas. Com isso a filósofa não pretende, é claro, afirmar que existe uma diferença *essencial* entre homens e mulheres, mas sim reconhecer como os aspectos culturais – mas também *corpóreos* – da feminilidade podem interferir nos sentimentos morais e no campo concreto das possibilidades de ação.

Esse aspecto das determinações físicas e corporais das mulheres como em parte determinando sua conduta moral é um dos temas mais complexos e controversos na interpretação de Beauvoir, e questão muito presente no debate mais atual. A filósofa defende que para uma genuína análise fenomenológica e existencialista da moralidade é necessário considerar a maneira como se dá a experiência corporal no caso de homens e mulheres, levando em conta as suas diferenças. Em *O segundo Sexo*, Beauvoir analisa essas diferenças demonstrando como imposições culturais em certo sentido *moldam* a vivência feminina da corporeidade e determinam sua conduta, de modo que devido ao fenômeno da objetificação da mulher seja comum um sentimento de alienação e distanciamento em relação ao próprio corpo e uma sustentação da identidade própria com base em certo referencial preso à alteridade masculina (BEAUVOIR, 2014, p. 15 et seq).

Um exemplo interessante de desdobramentos filosóficos fortemente inspirados em Beauvoir quanto a esse aspecto é o trabalho de Iris Marion Young¹⁰. Sua abordagem é notável, em primeiro lugar, por se apropriar da tradição fenomenológica e existencialista e desenvolver análises de caráter político e ético acerca da experiência da mulher em relação ao próprio corpo. Young descreve aquilo que denomina de uma *intencionalidade inibida* da vivência corpórea feminina, a qual, em função de uma série de concepções prévias acerca do modo como a mulher deve se portar – e, por assim dizer, *usar* e *enquadrar* seu corpo – faz com que tenhamos a tendência de não nos apropriarmos plenamente de nossas capacidades e potencialidades físicas. Isso se reflete diretamente, por exemplo, na relação com os esportes e no modo de se portar em espaços públicos. A conclusão da filósofa, em acordo com Beauvoir, é que essa imposição da *intencionalidade inibida* seria resultado de uma tendência a experienciarmos nossos próprios corpos como *coisas*, que estão a todo momento

¹⁰ Ver YOUNG, Iris Marion. *On female body experience: "Throwing like a girl" and other essays*. Outro trabalho interessante, que segue um caminho semelhante: BARTKY, Sandra Lee. *Toward a phenomenology of feminist consciousness*.

sendo julgados, analisados, objetificados e sob ameaça, de modo que surge a dificuldade de vivenciarmos todas as nossas potencialidades e nos engajarmos em relações autônomas.

Um elemento central que está na base dessa concepção é a famosa ideia da mulher como o *outro* do homem, ou seja, o homem é visto como o ser humano neutro, o modelo para a noção de humanidade, representante de uma razão universal nele plenamente manifesta e, portanto, por ele expressa. A mulher, especialmente em uma tradição filosófica marcada pelo dualismo em chave de *inter-exclusão*, é vista como o diferente, o oposto, o *negativo* do homem. Enquanto à masculinidade é relacionada às esferas da razão, da luz, da verdade, da civilização, do ativo, do público, o feminino é associado com o irracional ou emocional, o obscuro, a falsidade, a natureza, a passividade, o privado (BEAUVOIR, 2014, p. 25 et seq).

A marca da mulher como o *outro* teria a tendência a determiná-la de tal modo que seria comum ocorrerem repercussões nocivas na relação das mulheres com a alteridade: por ser concebida como o *negativo* ou *oposto* e referida necessariamente a outros para a própria caracterização da sua identidade, muitas vezes a mulher se veria numa relação de autossacrifício em seu relacionamento com os demais, pois todo reconhecimento que pode encontrar passaria por tais relações – assim, enquanto o homem é cidadão ou sujeito, a mulher é mãe, esposa, filha, etc (BEAUVOIR, 2014, p. 15, 60, 75, 91 et seq). Esse tema, recorrente na obra de Beauvoir, aparece não somente em seus textos filosóficos, mas também nos romances, como *A mulher desiludida*, *Os Mandarins* e *A convidada*.

Tal aspecto é também desenvolvido com base em determinadas condições da experiência feminina, que embora certamente não sejam comuns a todas as mulheres, são parte integrante da vivência de muitas: a maternidade e a questão do *cuidado*. Beauvoir argumenta em *O segundo Sexo* que apesar das determinações de natureza biológica não serem a causa primária da opressão que procura conformar a mulher à determinada feminilidade dócil e domesticada, tampouco tais fatores devem ser ignorados: o fato de que, na espécie humana, sejam os indivíduos do sexo feminino aqueles capazes de engravidar e dar à luz acaba por influenciar na criação das condições de restrição à liberdade da mulher¹¹.

¹¹ Como demonstra sua preocupação com os dados da biologia, à qual dedica todo o primeiro capítulo da primeira parte da obra.

Beauvoir chega a dizer que se tornar mãe e estar envolta com tarefas domésticas relacionadas ao cuidado pode sim ser um fator de satisfação psicológica para a mulher, mas de modo geral seria instrumento de limitação de suas potencialidades. Essa visão “pessimista” da maternidade é em parte explicável pelo momento em que a obra é redigida: Beauvoir fala desde um contexto no qual escolher não se tornar mãe estava longe de ser uma opção fácil para as mulheres e que, de modo geral, era impensável uma participação ativa do pai nos cuidados domésticos relacionados à criação dos filhos. A filósofa sustenta, como também farão muitas feministas depois dela, que o trabalho relacionado à maternidade, além de não remunerado nem valorizado, prende a mulher à esfera privada (BEAUVOIR, 2014, p. 230 et seq).

Em parte, a construção da feminilidade – o famoso “tornar-se mulher” – passaria justamente por moldar as mulheres para as atividades relacionadas aos cuidados maternos e domésticos, possibilitando ao homem exclusivamente a plena liberdade para se dedicar às atividades públicas, nas quais adquire o reconhecimento pleno como sujeito e cidadão. Mas para tanto, seria necessário educar a mulher desde muito cedo, moldando-a de modo a fazer parecer que ela de fato possui “instintos maternos”; enquanto os meninos serão incentivados a brincar de guerras ou aventuras, as meninas ganharão bonecas e panelas como brinquedos (BEAUVOIR, 2014, p. 500 et seq).

Beauvoir conclui que tal “treinamento” de fato costuma moldar concepções de realidade e intenções – em seus termos existencialistas, *situações* e *projetos* – bem diferentes para homens e mulheres, inclusive no que diz respeito à constituição da subjetividade e dos afetos: as mulheres terão inclinações morais específicas ligadas à empatia e ao cuidado, assim como ao autossacrifício e à resignação, que não serão, de modo geral, tão frequentes nos homens (BEAUVOIR, 2014, p. 529). Mas tal construção tampouco seria plenamente realizável, segundo a filósofa, sem toda uma estrutura simbólica ligada à maternidade: a mulher, especialmente nas classes mais abastadas, ganharia certo status social ao se tornar mãe e muito será dito, na literatura, na mídia, na filosofia, na religião, sobre o papel “sagrado” da maternidade (BEAUVOIR, 2014, p. 503), tema que também bastante relevante, como veremos a seguir, para a ética do cuidado.

A ética do cuidado e suas principais dificuldades

A ética do cuidado apresenta-se atualmente como uma das mais importantes áreas de estudos dentro da filosofia moral, contribuindo para uma revisão significativa de diversos elementos e conceitos tidos como fundamentais para o debate sobre a ação moral. A formulação, porém, do que se convencionou chamar de ética do cuidado (“*ethics of care*” ou “*care ethics*”) varia dependendo da autoria e das bases epistemológicas que fundamentam sua formulação. De modo semelhante, as diferentes propostas para a ética do cuidado motivaram uma série de críticas, também bastante distintas entre si, algumas das quais pretendem indicar falhas pontuais, enquanto outras atacam fundamentos significativos para a teoria. Na breve exposição que se segue, pretendo indicar em linhas gerais as principais características de duas propostas já clássicas, de Carol Gilligan e Nel Noddings, para com isso ter oportunidade de expor um panorama de objeções à ética do cuidado em suas diferentes abordagens.

Começando então por uma breve análise das duas propostas para ética do cuidado que vão ser aqui analisadas, parto de uma das algumas considerações gerais sobre a proposta elaborada por Carol Gilligan¹². Por vezes Gilligan é apontada como a principal precursora da ética do cuidado, ainda que outros textos do chamado “pensamento maternal” já apontassem para a mesma direção por ela indicada¹³. Uma das grandes contribuições do trabalho de Gilligan foi justamente o caráter precursor de seus estudos dentro do campo em que eles surgem, que é o grande campo das pesquisas em teoria do desenvolvimento moral. As origens da pesquisa de Gilligan, portanto, são estudos empíricos que pretendem apontar para uma falha em certos pressupostos epistemológicos presentes em teorias do desenvolvimento moral bastante influentes, como os trabalhos de Kohlberg.

A autora parte da análise de diferenças na resposta moral de meninos e meninas ao longo de certo tempo, bem como de mulheres em diferentes faixas etárias, a partir de entrevistas com esses grupos. Como resultado, Gilligan constata existir uma diferença no desenvolvimento moral de cada um dos gêneros por ela estudados, mesmo resultado presente nas pesquisas de Kohlberg (GILLIGAN, 1982, p. 10-18).

¹² Utilizo aqui, para essa apresentação geral, a obra *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*.

¹³ Ver, por exemplo, RUDDICK, 1989.

O aspecto mais relevante na especificidade do trabalho de Gilligan, porém, é que o resultado de suas pesquisas a levam a constatar que as chamadas teorias do desenvolvimento moral “tradicionais” resultam em um silenciamento do que ela reconhece como a moralidade da "voz feminina". Gilligan chega à conclusão de que tais teorias partem de uma base filosófica que dá atenção para certos termos e conceitos que são relevantes para perceber as diferenças entre os gêneros. A autora procura, portanto, desenvolver uma crítica ao que ela reconhece como uma "voz masculina" hegemônica na filosofia e que se manifesta também nas teorias do desenvolvimento moral, uma vez que estas são elaboradas com base na filosofia moral dita tradicional.

Conforme já mencionado, um dos alvos da crítica de Gilligan é Kohlberg. O interessante do trabalho de Kohlberg é que ele é especialmente ilustrativo do que Gilligan aponta em relação ao problema do fundamento epistemológico que guia as pesquisas empíricas em torno do desenvolvimento moral. Falando de modo geral e bastante resumido, Kohlberg elabora uma teoria que tem por base seis estágios morais. No primeiro estágio, ocorre o que ele entende como "moralidade heterônoma", que seria uma moralidade baseada na punição e obediência. Esse tipo de concepção de moralidade, que seria típica de crianças, envolve a ideia de obedecer a determinadas regras apenas pelo medo da punição; tem-se, portanto, uma concepção heterônoma de moralidade, porque não se parte de uma internalização do reconhecimento das razões da regra, mas, simplesmente, da obediência à regra para evitar penalidade.

No segundo estágio, teremos a orientação relativista instrumental, que diz respeito a uma concepção individualista de moralidade, na qual a pessoa procura obedecer a determinadas regras ou expectativas morais apenas para melhor se adequar ao meio. Há nesse caso o interesse individual de estar bem situado dentro de um contexto social e não propriamente o interesse em agir bem pela moralidade em si. Nesse contexto seria comum, portanto, uma moralidade relativista, que muda constantemente, de modo a se adequar ao que parece ser mais favorável de acordo com a circunstância particular.

O terceiro estágio, por vezes chamado de "orientação bom garoto/boa garota", tem por foco a ideia de conformidade interpessoal. Trata-se primariamente do desejo de agradar às pessoas próximas; portanto não há o entendimento sofisticado sobre a ação ser boa ou não moralmente, mas apenas um desejo de estar em conformidade

com as expectativas do entorno social, procurando manter uma coerência na ação de acordo com as expectativas de sua família ou comunidade. Seria um tipo de estágio moral comum, por exemplo, entre adolescentes.

O quarto estágio, por sua vez, diz respeito a uma ampliação mais significativa da compreensão da moralidade. Nesse contexto, há um maior conhecimento do sistema social e o surgimento de uma consciência moral mais complexa. De fato, no quarto estágio a orientação se dá em termos de obrigação moral. O sujeito moral, nesse caso, busca agir de acordo com o que considera ser sua obrigação: mas não há aqui, ainda, uma maior compreensão das razões pelas quais uma determinada conduta moral obrigatória seria adequada ou fundamentada moralmente.

O quinto estágio diz respeito à chamada "orientação legalista". Nesse caso, o sujeito moral estaria ciente de razões mais amplas a respeito da fundamentação de sua conduta moral, tendo como pano de fundo o contrato social e os direitos individuais. Agora, o sujeito reconhece razões mais amplas em virtude das quais determinada conduta é necessária socialmente. Há, portanto, uma tentativa de fundamentar a moralidade com base também em suas consequências, levando em consideração a sociedade em um sentido mais amplo. Tal vem a ser, assim, uma ampliação significativa em relação a estágios anteriores nos quais a conduta moral estava centrada essencialmente em uma concepção ainda restrita da alteridade, por exemplo no âmbito familiar ou das relações mais próximas. Por fim, no sexto estágio, chegamos aos princípios éticos universais. Nesse momento, segundo Kohlberg, o sujeito moral estaria no grau máximo de seu desenvolvimento, baseando a tomada de decisão moral em princípios éticos universalmente fundamentados (GILLIGAN, 1982, p. 18 et seq).

Os questionamentos de Gilligan em relação ao trabalho de Kohlberg partem em grande medida dos resultados aos quais este autor chegou por meio de suas pesquisas empíricas. Nessas pesquisas, as mulheres não atingiam graus de desenvolvimento moral tão altos quanto os dos homens. Era comum, por exemplo, que muitas mulheres estivessem, de acordo com a tabela de estágios, no terceiro patamar do desenvolvimento moral. Estariam, portanto, no estágio de conformidade interpessoal, tendo por foco agradar às pessoas de suas relações mais próximas (GILLIGAN, 1982, p. 18-20).

A partir de uma análise crítica da base epistemológica presente na concepção de desenvolvimento moral de Kohlberg, Gilligan conclui o seguinte: o que se pode

constatar seria não uma falha no desenvolvimento moral feminino, mas sim, justamente, uma base epistemológica tendenciosa operando na pesquisa empreendida pelo psicólogo. De fato, o estudo de Kohlberg seria excessivamente centrado na visão masculina da moral, típica da tradição filosófica, com foco em regras e direitos e com base na noção de justiça, em detrimento de outras concepções possivelmente importantes para a moralidade, tais como a empatia, os sentimentos ou as relações (GILLIGAN, 1982, p. 82 et seq).

Por fim, a partir não só da análise do fundamento dos estudos de Kohlberg, mas também a partir de seus próprios estudos autônomos, Gilligan chega à conclusão de que há uma diferença significativa nas bases que fundamentam a moralidade masculina e a moralidade feminina mais típicas. No caso da moralidade masculina, haveria uma ênfase em direitos e princípios universais e imparciais; a moralidade feminina, por outro lado, acabaria por enfatizar questões como cuidado, relacionamentos, sentimentos, comprometimento e proteção, em detrimento de noções mais abstratas tais como princípios universais e justiça imparcial (GILLIGAN, 1982, p. 98 et seq).

A partir disso, Gilligan procura defender que a moralidade feminina, a despeito de em grande medida negligenciar os conceitos mais amplamente trabalhados e valorizados na filosofia moral tradicional, seria um tipo de moralidade igualmente fundamental para a sociedade humana. Gilligan defende, por essa razão, a busca por sua valorização e inclusão na teoria moral. Sua defesa não envolve a ideia de uma incompatibilidade entre a ética do cuidado, manifesta mais claramente na moralidade tipicamente feminina, e a ética de princípios, da qual a modalidade masculina seria a representante. Gilligan acredita, ao invés, que é possível haver uma complementaridade entre as duas éticas, de modo que sua proposta aponta não para a pauta de uma substituição de uma por outra, mas sim para uma convivência, que tenha por resultado teórico uma substantiva ampliação da teoria moral, bem como a valorização de categorias morais normalmente negligenciadas ou sub-tematizadas (GILLIGAN, 1982, p. 130 et seq).

A segunda proposta a ser analisada, defendida por Nel Noddings¹⁴, surge em parte da rejeição à ideia da possibilidade de universalização abstrata dos julgamentos

¹⁴ Utilizo aqui a obra *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Uma apresentação sobre mudanças na perspectiva de Noddings, envolvendo outras obras, não caberia nessa discussão.

morais. Noddings sustenta que são os sentimentos e o envolvimento afetivo os fundamentos de toda a moralidade. A ética, portanto, surgiria como um desdobramento das relações mais próximas, nas quais existem laços afetivos, e o fundamento da moral teria por base a reciprocidade presente sobretudo nas relações de cuidado. Para Noddings, o cuidado ético é derivado do cuidado natural de tais relações mais imediatas (NODDINGS, 1986, p. 79 et seq).

A filósofa reconhece que há um desejo humano básico e universal de cuidar e ser cuidado. Não há, em verdade, sequer a possibilidade de sobrevivência de nossa espécie sem cuidado parental. O fato de a filosofia moral tradicional ter negligenciado elementos como o cuidado se deveria em parte a tal tarefa ser tomada como algo absolutamente natural – embora exercida em maior parte, tradicionalmente, por grupos sociais específicos, como mulheres (NODDINGS, 1986, p. 104 et seq).

Em sentido mais amplo há, também, segundo Noddings, um sentimento natural de "se importar com", algo que seria comum a qualquer ser humano, com exceção de casos patológicos (de pessoas, por exemplo, incapazes de se conectar emocionalmente com seus semelhantes). Tal sentimento de "importar-se com" faria parte da nossa sociabilidade mais básica e a moralidade, portanto, seria um desenvolvimento de tal sentimento natural (NODDINGS, 1986, p. 79 et seq).

De acordo com Noddings, então, o desejo de ser moral ou agir de modo moralmente correto está fundamentado na necessidade de estar conectado aos outros, a qual é, como já mencionado, em parte uma necessidade oriunda também das condições da nossa própria sobrevivência enquanto espécie. A fonte de obrigação moral, portanto, surge do valor atribuído às relações cotidianas de cuidado e não de imperativos abstratos, tão defendidos por boa parte da filosofia moral (NODDINGS, 1986, p. 94 et seq).

Desse modo, tendo tais fundamentos para a obrigação e a justificação moral, o trabalho de Noddings aponta de maneira bastante contundente para os limites dos princípios éticos abstratos. Segundo a autora, a abstração das particularidades de toda a situação concreta, típica de uma ética baseada em princípios universais, acaba por gerar uma desconexão com o que haveria de propriamente moral em tal situação, como, por exemplo, suas particularidades, os sentimentos envolvidos, os relacionamentos, as pessoas específicas, etc. Não seria possível, por exemplo, encontrar uma regra para um dilema moral concreto, pois a resposta necessariamente

dependeria do sujeito moral particular e do contexto da situação em que as pessoas envolvidas se encontram (NODDINGS, 1986, p. 90 et seq).

A crítica de Noddings, desse modo, envolve a ideia de que princípios morais abstratos são limitados em sua aplicação e são, portanto, pouco informativos. Assim, para ela, não pode ser através de tais princípios que iremos encontrar os critérios para o certo e o errado do ponto de vista da moralidade. Noddings acredita que tais critérios são oriundos das relações afetivas próximas e do já mencionado sentimento natural que envolve a necessidade de oferecer e receber cuidado. Nesse sentido, a autora dá especial atenção às relações de “importar-se com” oriundas do cuidado parental, particularmente da relação mãe e filho (a). De fato, o modelo paradigmático da relação de cuidado está pautado na noção de maternidade, sobretudo do amor maternal (NODDINGS, 1986, p. 40 et seq).

Buscando, porém, encontrar um antídoto para as possíveis críticas de relativismo, Noddings sustenta que tal inclinação natural ao sentimento de cuidado seria, ela sim, algo quase universal na espécie humana. Como mencionado anteriormente, tal sentimento surge do próprio papel desempenhado pelas relações de cuidado no que diz respeito à nossa sobrevivência enquanto espécie. O argumento gira em torno, essencialmente, da ideia de que o cuidado de que fomos objeto, sobretudo na infância, envolvem sentimentos e afetos que servem de base para o que compreendemos como “certo” ou “errado” no trato humano. Embora tais noções possam evidentemente variar de acordo com a cultura da sociedade de determinado indivíduo, o cuidado e o “importar-se” com, em suas diferentes manifestações, seria um fenômeno universal.

Assim, apesar de estabelecer como fundamento da moral um sentimento natural que seria considerado em grande medida universal, Noddings reconhece que haveria limites para a obrigação moral. Uma vez que a autora busca estabelecer uma crítica às concepções abstratas de moralidade, ela reconhece que tampouco poderia defender uma noção abstrata para a ideia de obrigação moral. Para a filósofa, é um fato de simples constatação que não temos sentimento de cuidado por toda e qualquer pessoa. Seria natural, portanto, importar-se com pessoas próximas mais do que com desconhecidos ou pessoas mais distantes. O que ocorre, segundo Noddings, é que dada nossa humanidade compartilhada e tal sentimento natural de “importar-se com” há sempre a possibilidade do surgimento de relações em potencial. Seria com base em tais

relações potenciais que a obrigação moral poderia se ampliar para além das relações pessoais mais próximas. Ainda assim, a autora defende que não apenas é natural, como também correto do ponto de vista moral dar prioridade para as relações afetivas próximas e ter, portanto, mais obrigação moral com as pessoas do nosso contato imediato (NODDINGS, 1986, p. 81 et seq).

Dessa maneira, os critérios para obrigação moral envolvem relações atuais nas quais estejam presentes sentimentos e reciprocidade. A obrigação moral estende-se de maneira mais ampla quando se projeta o potencial de estabelecimento ou crescimento de relações. A obrigação moral para aqueles "mais distantes" ou desconhecidos, ou mesmo, em sentido amplo, a obrigação moral que se estende para a sociedade, envolve o reconhecimento de outros seres como também semelhantes a nós no que diz respeito à necessidade de dar e receber cuidado. Aplicamos, portanto, ainda que de maneira menos direta, uma projeção em relação aos sentimentos que de fato temos pelas pessoas de nossos relacionamentos mais próximos. A obrigação moral, no entanto, não ocorre de maneira igualitária, havendo graus para obrigação. Para Noddings, quanto maior a reciprocidade maior será a obrigação moral dentro do relacionamento.

A partir da análise dessas duas propostas para ética do cuidado, é possível desenvolver, ainda que em linhas gerais, algumas das críticas que suscitaram. As críticas que aqui procurarei sistematizar são principalmente as objeções oriundas da teoria feminista. A intenção, porém, não é a de estabelecer uma análise exaustiva sobre elas, mas sim apenas reuni-las em três grupos com vistas a resumir os principais argumentos que apresentam. Uma análise mais detida de tais críticas e a apresentação de algumas das possíveis respostas a elas, fica como tarefa para outra ocasião.

Começando pelas objeções de origem marxista e da teoria crítica, verificamos a defesa de que não é possível utilizar a categoria gênero sem avaliar os fatores sociais de sua constituição. Esse seria, por exemplo, um equívoco cometido nos trabalhos de Gilligan, nos quais o gênero estaria reduzido à teoria psicológica, sem um maior detalhamento das razões de sua origem. Como vimos, ao procurar descrever as diferenças e peculiaridades da resposta moral das mulheres, mas sem procurar explicitar detidamente seus fundamentos sociais, Gilligan acabaria por apresentar o fenômeno da "voz diferente" feminina de maneira incompleta e superficial, uma vez que não se preocupa em explicitar justamente um dos elementos determinantes tidos

como determinantes para qualquer estudo que faça um recorte de gênero (BENHABIB, 1992, p. 190 et seq).

Nesse sentido, poderia se verificar uma concepção que peca pela ingenuidade política, ao não dar o devido destaque aos fatores de opressão que permeiam as construções de gênero. Uma das manifestações de tal falta de aporte político crítico seria, por exemplo, a omissão de uma análise do cuidado como trabalho, sobretudo, como destacarão algumas autoras, enquanto trabalho feminino não remunerado – crítica essa a qual o trabalho de Noddings estaria igualmente sujeita. De fato, isso se manifestaria de uma maneira bastante explícita nos trabalhos de Noddings, por exemplo, no caso de diversas passagens nas quais a relação de cuidado da mãe para com o filho é o grande exemplo de moralidade (MACKINNON, 1985, p. 20 et seq).

Outra crítica diz respeito à falta de um maior desenvolvimento da noção de interseccionalidade, que aponta para a necessidade de analisar não apenas o gênero, mas também outros marcadores sociais, como raça e classe social, que afetam profundamente a experiência concreta dos sujeitos, determinando em grande medida, inclusive, como será vivida a experiência de ser mulher e a compreensão da própria feminilidade. Nos estudos da ética do cuidado de Gilligan e Noddings faltaria, por exemplo, um maior desenvolvimento sobre a diferença de classe e o impacto que tal diferença tem nas atividades do trabalho de cuidado. Como se sabe, as tarefas domésticas e do cuidado de crianças e doentes é largamente variável de acordo com a situação econômica da mulher, de modo que muitas mulheres de classes altas, mesmo que sofram a pressão social de serem responsabilizadas de maneira desigual por tais tarefas, podem, muitas vezes, delegá-las a mulheres mais pobres (BENHABIB, 1992, p. 192 et seq).

Outro exemplo relativo à dificuldade em estabelecer uma moralidade pautada na noção de cuidado seria o perigo de reforçar e elogiar a submissão feminina. Justamente levando em consideração o contexto político no qual a atribuição das tarefas de cuidado às mulheres é estabelecida, ao menos em parte, através de uma imposição social, seria preciso questionar em que medida a conexão entre ética do cuidado e moralidade *tipicamente feminina* não seria perigosa. Dada a seriedade das consequências políticas indicadas em relação a isso, trata-se de um dos pontos mais fortes das críticas endereçadas às propostas de ética pautadas na noção de cuidado (MACKINNON, 1985, p. 21 et seq).

Continuando a sistematização das críticas à ética do cuidado, partimos agora para um resumo dos principais argumentos das objeções oriundas do feminismo lésbico, latino e negro. Uma das primeiras questões que são apontadas pelas autoras dessas correntes dizem respeito à noção da mulher como “cuidadora”, a qual envolve, dentre outros elementos, um estereótipo da feminilidade heterossexual. Também aqui aparece a noção do cuidado como ao menos em parte uma imposição social, a qual é, inclusive, muitas vezes um fardo inconfessável para as mulheres, de modo que seria altamente problemático basear uma ética na noção de cuidado sem levar em consideração de maneira atenta ao contexto político e social (HOAGLAND, 1991, p. 246 et seq).

Outro ponto importante desse conjunto de críticas à ética do cuidado diz respeito à noção de maternidade como principal modelo para a moralidade, como aparece sobretudo no trabalho de Noddings. Isso seria problemático uma vez que no relacionamento entre mãe e filho existe, ao menos durante muito tempo, uma relação necessariamente desigual. Haveria, nesse ponto, algo especialmente problemático na argumentação de Noddings, uma vez que a autora estabelece como um dos critérios para a obrigação moral justamente a reciprocidade presente no relacionamento. Ora, no caso da relação de maternidade trata-se justamente de uma reciprocidade necessariamente limitada e desigual, de modo que mesmo nos termos defendidos por Noddings haveria um problema em estabelecer a maternidade como modelo moral (CARD, 2010, p. 49 et seq).

Uma das consequências dessa concepção diz respeito a correr o risco de reforçar a maternidade compulsória. Conforme é largamente discutido dentro da teoria feminista, muitas vezes a escolha de ser mãe não ocorre de maneira inteiramente livre, pois há uma pressão social bastante forte para que as mulheres decidam em favor da maternidade, do mesmo modo que é bastante comum verificar a tendência a criticar as mulheres que decidem por não ter filhos. Assim, levando em consideração tal contexto problemático em relação à maternidade, seria um problema tratar dessa noção sem um desenvolvimento maior da questão política que permeia o tema (HOAGLAND, 1991, p. 252 et seq).

Outro elemento, também já indicado pelas autoras ligadas ao marxismo e à teoria crítica, como vimos, diz respeito à noção de cuidado enquanto trabalho. Especialmente autoras ligadas ao feminismo latino e negro vão apontar para o fato de

que o trabalho de cuidado deve ser analisado não apenas em relação à tendência de ser mal remunerado, mas também a partir do recorte de raça e classe necessário para sua compreensão. Em relação a isso, elas apontam para o fato facilmente verificável de que na maior parte dos casos o trabalho de cuidado é realizado por mulheres negras, latinas e pobres. Além disso, há todo um contexto bastante complicado do ponto de vista da moralidade, uma vez que muitas vezes relações de afeto desiguais são estabelecidas nessas atividades, de modo que a separação entre o pessoal e o profissional fica diluída, por vezes gerando um contexto de exploração que se utiliza dos sentimentos que foram estabelecidos (WILLIAMS, 2001, p. 467 et seq).

Outra crítica digna de nota diz respeito à noção de reciprocidade e o foco nas relações pessoais conforme estabelecido por Noddings. Haveria, nesse caso, o risco de individualismo e de exclusão de pessoas distantes, uma vez que, como vimos, a autora estabelece de maneira bastante explícita ser natural importar-se mais e ter mais obrigação moral em relação às pessoas mais próximas de nós. Ora, levando em consideração o contexto político de um mundo globalizado com relações de trabalho altamente desiguais e exploratórias, com problemas envolvendo imigrações e refugiados e com todo um histórico de colonização, dentre outros fatores, chama atenção o fato de que uma das consequências possíveis da interpretação do que Noddings defende é a ideia de que seria natural importar-se menos ou ter menos obrigação moral para com pessoas distantes do nosso entorno imediato, como, por exemplo, estrangeiros, pessoas de outras etnias e raças, praticantes de outras religiões, etc. Desse modo, surgem consequências políticas bastante nocivas dependendo da maneira como se interpreta a noção de obrigação moral a partir do trabalho de Noddings moral (CARD, 2010, p. 73 et seq).

Passando, por fim, para as chamadas “críticas pós-modernas”, encontramos alguns elementos dignos de nota nas objeções apresentadas, as quais em parte englobam considerações mais gerais sobre as bases e fundamentos filosóficos assumidos nas formulações da ética do cuidado. A primeira delas diz respeito a um aparente compromisso com uma concepção rígida da noção de “mulher” e de “sujeito”. Haveria, por trás das propostas da ética do cuidado, uma discussão que gira em torno da chamada “lógica da identidade”, que pressupõe a noção de feminilidade como algo muito mais estável, unitário e identificável do que ela de fato seria (YOUNG, 1986, p. 3 et seq).

A ética do cuidado, portanto, consistiria em uma teoria comprometida com a ideia de uma estabilidade, em verdade artificial, da categoria “mulher”. Tal noção estaria constituída sobretudo a partir do estereótipo eurocêntrico de feminilidade, marcado justamente pelos pressupostos da filosofia desenvolvida na Europa. A própria concepção de Gilligan de uma ética própria da “voz feminina”, sem questionar suficientemente em quais grupos sociais suas pesquisas estão centradas, demonstra um problema metodológico bastante grave, especialmente se levar em consideração a falta, como já foi indicado, de um recorte preciso de raça e classe (FLAX, 1987, p. 621 et seq).

Assim, o que poderia se verificar tanto nos estudos de Gilligan, como também no trabalho de Noddings é a falta de uma maior sofisticação do ponto de vista conceitual em relação aos papéis de gênero e ao perigo da essencialização de tais modelos. O fato de não haver uma problematização suficiente desse elemento teria consequências graves para teoria da ética do cuidado, pois independentemente de as autoras defenderem tal concepção de moralidade como sendo possível de ser atribuída também a homens, o fato é que toda a discussão desenvolvida por elas acabaria por separar a moralidade em “feminina” e “masculina” acabando, portanto, por reforçar os estereótipos de gênero e essencializar as noções de homem e mulher.

Referências

ALCOFF, Linda. “Cultural Feminism versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory”. *Signs*, 1988, pp. 405-436.

ALCOFF, Linda Martín. *Visible identities: Race, gender, and the self*. Oxford University Press, 2005.

ALCOFF, Linda Martín. Towards a Phenomenology of Racial Embodiment. *Radical Philosophy*, n. 95, 1999, pp. 15-26.

BARTKY, Sandra.L. (ed.) *Femininity and Domination*, New York, NY: Routledge, 1990.

BEAUVOIR, Simone de. *Pyrrhus et Cinéas*. Paris: Éditions Gallimard, 1971.

BEAUVOIR, Simone de. *Pour une Morale de l'ambiguïté*. Paris: Éditions Gallimard, 1947.

BEAUVOIR, Simone de. *Le deuxième sexe*. Paris: Éditions Gallimard, 2014.

BENHABIB, Seyla. *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in: Contemporary Ethics*. New York: Routledge, 1992.

BERGES, Sandrine. *A Feminist Perspective on Virtue Ethics*. London: Palgrave Macmillan, 2015.

BLUM, Lawrence A. *Moral Perception and Particularity*. Boston: Cambridge University Press, 1994.

BUTLER, Judith. *Beauvoir on Sade: Making Sexuality into an Ethic*. In *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Edited by Claudia Card, 2003, pp.168–188.

CARD, Claudia, *The Unnatural Lottery: Character and Moral Luck*. Temple University Press, 2010.

CARD, Claudia. Beauvoir and the Ambiguity to “Ambiguity” in Ethics. In: *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge University Press, 2003.

FLAX, Jane. “Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory,” *Signs*, 12.4 (1987), pp. 621–643.

GILLIGAN, Carol, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women’s Development*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.

GINES, Kathryn T. “Sartre, Beauvoir, and the Race/Gender Analogy: A Case for Black Feminist Philosophy.” In *Convergences: Black Feminism and Continental Philosophy*, edited by Maria Davidson, Kathryn T. Gines, Donna Dale Marciano. 35-51. New York: SUNY Press, 2010.

KITTAY, Eva Feder. *Love’s Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*. New York: Routledge, 1999.

KOHLBERG, Lawrence. *Psicología del desarrollo moral*. Desclée de Brouwer, 2003.

HALWANI, Raja. *Care Ethics and Virtue Ethics*. *Hypatia* (2003): pp.161-192.

HELD, Virginia. *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*. Oxford University Press, 2006.

HELD, Virginia. Care and justice in the global context. *Ratio Juris* 17, no. 2 (2004): pp.141-155.

HEINÄMAA, Sara. *Toward a phenomenology of sexual difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*. Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

HOOKS, bell. “True Philosophers: Beauvoir and Bell.” In *Simone de Beauvoir in Western Thought: Plato to Butler*, edited by Shannon M. Mussett and William S. Wilkerson. New York: SUNY Press, 2012.

HULL, Gloria T., SCOTT, Patricia Bell, SMITH, Barbara, eds., *But Some Of Us Are Brave: All the Women Are White, All the Blacks Are Men: Black Women's Studies*. The Feminist Press: 1993.

HUFFMANN, C. *Archytas of Tarentum*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

HOAGLAND, Sara Lucia. "Some thoughts about caring" In: CARD, Claudia, ed. *Feminist Ethics*. Lawrence: University Press of Kansas, 1991.

MACKINNON, C. A., DUBOIS, E. C., DUNLAP, M. C., & GILLIGAN, C. J. (1985). Feminist discourse, moral values, and the law-- a conversation. *Buff. L. Rev.*, 34, 11.

NODDINGS, Nel. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley: University of California Press, 1986.

JAGGAR, Alison M. Feminist ethics. In: *The Blackwell guide to ethical theory* (2013): pp.433-460.

JAGGAR, Alison M. Ethics naturalized: Feminism's contribution to moral epistemology. *Metaphilosophy*, v. 31, n. 5, pp. 452-468, 2000.

PAUER-STUDER, Herlinde. *Das Andere der Gerechtigkeit: Moraltheorie im Kontext der Geschlechterdifferenz*. Berlin: Akademie Verlag, 1996.

RUDDICK, Sara. *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*. Boston: Beacon Press, 1989.

ROBINSON, Fiona. *The Ethics of Care: A Feminist Approach to Human Security*. Temple University Press, 2011.

SLOTE, Michael. *The Ethics of Care and Empathy*. Routledge, 2007.

SLOTE, Michael. *Morals from Motives*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

SOSA-PROVENCIO, Mía Angélica. Seeking a Mexicana/Mestiza critical feminist ethic of care: Diana's *revolución* of body and being. *Journal of Latinos and Education* 15, no. 4 (2016): pp. 303- 319.

WILLIAMS, Fiona. "In and beyond New Labour: towards a new political ethics of care." *Critical social policy* 21.4 (2001): pp.467-493.

WOLLSTONECRAFT, Mary. *Reivindicação dos direitos da mulher*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.

YOUNG, Iris Marion. "The ideal of community and the politics of difference." *Social theory and practice* 12.1 (1986): pp.1-26.

Sobre a autora desse capítulo

Juliana Missaggia

Juliana Missaggia é professora de Filosofia na UFSM. Sua pesquisa está centrada em temas de filosofia moral, narratividade e teoria feminista.
E-mail: juliana.missaggia@ufsm.br.

6. A vinculação entre verdade e mentira e agir e pensar à luz da concepção política arendtiana



<https://doi.org/10.36592/9786587424088-6>

Olga Nancy P. Cortés¹

*No momento em que ajo politicamente,
não estou preocupado comigo,
mas com o mundo e esta é a principal distinção.
(ARENDT, 2010).*

Ponto de Partida

O período de eleições acentua debates comumente circunstanciados a grupos específicos, os quais terminam sendo colocados à prova na medida em que a data do pleito se aproxima. Nesse período, a sociedade convocada por meio das campanhas eleitorais entra paulatinamente em contato com os projetos políticos que influenciarão a vida do país. O debate, portanto, sai do âmbito dos grupos partidários inserindo-se na cena social cotidiana, tornando esse momento peculiar tanto pelo exercício da cidadania como pelo contato que propicia com as contradições e carências nos diversos aspectos que compõem a vida social, política e econômica de um país. Em suma, a relevância desse período recai, sobretudo, pela possibilidade da realização de uma avaliação dos governos anteriores, algo que oportuniza ao próprio país se ver refletido nas discussões de seus cidadãos. O pleito eleitoral brasileiro de 2018 apresentou-nos um desses momentos ímpares, ricos em acontecimentos e carregado de preocupações. Os debates em torno dos dois principais projetos políticos antagônicos entre si dividiram a sociedade brasileira ao ponto de ameaçar a própria existência da sociedade, conturbando ainda mais um cenário social e político já bastante nebuloso².

¹ Doutoranda em Filosofia no PPG Filosofia da PUCRS.

² Convém recordar que os anos que precederam esse pleito foram anos de tensão, descontentamento e desesperança na classe política por parte da população brasileira. O impeachment da presidenta Dilma Rousseff, a assunção do governo Temer e as inúmeras denúncias de corrupção apresentadas pela operação Lava Jato amplamente divulgada e explorada pelas mídias tradicionais e sociais evidenciou a fragilidade de um sistema que ao longo dos anos de redemocratização brasileira vinha sofrendo desgaste. Contudo, é preciso também colocar que a política e a participação popular respondem ao conjunto de fatores que compõem os interesses sociais de um país. Portanto, pode-se considerar o pleito

No caso do referido pleito, salienta-se das diversas discussões cotidianas àquela vinculada a uma das novidades com a qual o campo político brasileiro se deparou: a ampla utilização das mídias sociais (*Facebook*, *WhatsApp*, *Twitter*). Com essas mídias, viu-se a utilização indiscriminada da inteligência artificial valendo-se de robôs, cujo esmero em construir imagens e gerar informações falseadas cumpriam com o claro propósito de confundir a realidade. As mídias sociais, portanto, foram o meio pelo qual a campanha eleitoral transpôs fronteiras antes delimitadas pelos partidos políticos e os profissionais afins (publicitários, cientistas políticos, jornalistas, entre outros), incluindo a participação de várias camadas sociais devido ao seu acesso relativamente fácil, especialmente ao *Facebook* e ao *WhatsApp*. Se, por um lado, pode-se dizer que talvez essas eleições figurem entre as mais discutidas dos últimos pleitos, por outro lado a utilização das mídias sociais facilitou a disseminação exponencial das denominadas *fake news* ou notícias falsas.

A disseminação de notícias falsas revelou à cena política brasileira a mudança na gestão da disputa eleitoral, a qual passou a ser gerida não somente pela mídia tradicional, mas principalmente pela mídia social. Pode-se dizer que essa mudança possibilitou a inserção de indivíduos que tradicionalmente não participariam de maneira direta em campanhas eleitorais. Tal inserção, cuja suposta proteção pelo anonimato da virtualidade, contribuiu para embaralhar ainda mais as discussões em prol de projetos políticos, acirrando a disputa eleitoral por meio da polarização que dividiu o país. Com isso, realçamos que se até então o protagonismo político se mantinha na linha tradicional com a participação de agentes identificados por atuações vinculadas ao *savoir faire* dos campos vinculados à política – tais como o campo político, o campo jornalístico, o campo intelectual – atualmente a cena política brasileira também divide o espaço com indivíduos anônimos muitas vezes apartidários. Indivíduos motivados pelos mais diversos interesses somaram-se a rede de informações lançadas nas redes sociais pelos diversos agentes políticos complexificando ainda mais a relação com a política. Destaca-se, com isso, a tendência acentuada a uma individualização radical da conduta política em um espaço social que propicia mais a atomização do que a relação propriamente dita.

de 2018 como a expressão do descontentamento econômico e social agravado pela crise econômica e o aprofundamento das desigualdades sociais que atingiram o país nos últimos anos.

Perante as diversas vertentes de análise possíveis a respeito dos acontecimentos do último pleito elegemos a relacionada às notícias falsas devido à relevância que adquiriram na disputa eleitoral. O termo popularizado ao longo desse período reacendeu a pergunta pela verdade, pelo tênue limite entre verdade e mentira, pelo uso da mentira como instrumento de ganho político, tornando-se um assunto presente em todas as instâncias de convivência social. Na realidade brasileira recente não houve um período eleitoral em que política, verdade e mentira fossem tão faladas e debatidas ao mesmo tempo em que elencou sentimentos de descrença e desesperança. Contudo, o termo *fake news*, cujo caráter de novidade assombra os pleitos eleitorais dos países democráticos pela possibilidade efetiva de influenciar resultados, no fundo é a conhecida disseminação de notícias falsas utilizadas como ferramenta para impor projetos e vencer adversários políticos. O caráter de novidade, no entanto, deve-se ao meio em que tais notícias são propagadas e à velocidade de sua disseminação e não ao objetivo, pois este permanece o mesmo. Em outros termos, a novidade recai no uso exaustivo das redes sociais e todos seus dispositivos, na possibilidade de cidadãos anônimos participarem desses espaços alimentando o jogo estabelecido, no esvaziamento da argumentação sólida de projetos políticos e na habilidade em utilizar o meio digital. Tais elementos complexificam a tessitura das relações sociais, confrontando-nos com uma realidade digital com a qual convivemos e da qual pouco sabemos as suas consequências. Com isso, salientamos que as considerações expostas até o momento pretendem evidenciar o lugar a partir do qual surge o interesse pelo tema das notícias falsas. Ao abordar tal tema, o que nos interessa é a pergunta a respeito da relação entre verdade e mentira no âmbito da política e, para isso, buscamos compreender a concepção política e a relação entre verdade e mentira, agir e pensar no construto teórico arendtiano.

A concepção política arendtiana: verdade e mentira, agir e pensar³

Hannah Arendt deixou como legado uma vasta obra, cujo intuito principal foi o de compreender os acontecimentos de seu tempo a fim de fornecer-lhes significado (ARENDT, 1993 [1953]). Filósofa judia de origem alemã, Arendt vivenciou a ascensão do nazismo e a perseguição promovida por tal regime, obrigando-a a fugir para a

³ As traduções realizadas no presente capítulo são de responsabilidade da autora.

França após ser presa nos anos trinta. Na França viveu até a ocupação alemã quando se tornou prisioneira em um campo de concentração, do qual consegue fugir para os Estados Unidos nos anos quarenta. Contudo, durante esse período alemão e francês, a condição de judia, apesar de ameaçá-la não a impediu de envolver-se em movimentos sionistas alemães em prol de rastrear material antissemita, da mesma forma que não a impediu de auxiliar no traslado de crianças, famílias judias e também comunistas para *kibutz* na Palestina quando de sua estadia francesa. Apátrida desde os anos trinta quando lhe foi retirada a cidadania alemã pelo governo nazista, Arendt só adquire cidadania americana nos anos cinquenta, totalizando dezoito anos sem alguma cidadania ou “sem direito a ter direitos” (LAFER, 1997, p. 58). Pode-se colocar que o interesse pela política foi se delineando a partir do conjunto de experiências como apátrida e como judia, esta que foi para ela desde sempre uma questão política (ARENDT, 1993). Em suma, a condição de ser e de estar no mundo constitui a tessitura de seu pensamento, o qual se encontra enraizado nas experiências concretas, cuja condição de judia a colocou desde muito cedo em situações-limites, conduzindo-a “a pensar os acontecimentos sem apoio nas instituições e tradições consolidadas” (LAFER, 2001, p. 24). Tal pensamento é denominado pela própria filósofa como um “pensar sem corrimão” (ARENDT, 2010, p. 160), um pensar a partir de seu próprio arcabouço teórico e vivencial.

O recorte biográfico realizado vem ao encontro de salientar a maneira como as experiências vivenciadas por Arendt foram cruciais para a mudança em sua trajetória intelectual. Parte do solo dessas experiências a inserção definitiva no terreno da política ao ponto de se reconhecer como uma teórica política e, não mais, como filósofa. Pode-se realçar que o ponto de viragem ocorre ao deparar-se com a falta de discernimento dos intelectuais alemães para com os discursos e atitudes do regime nazista, perante o qual ofertavam construções teóricas que demonstravam o afastamento destes em relação ao que já acontecia no cotidiano alemão. Em face disso, declara: “Nunca mais nenhuma conversa com os intelectuais me atingirá: não quero ter que lidar com essa sociedade. [...] pensava que isso fazia parte do ofício do intelectual” (ARENDT, 1993, p. 132). A rejeição ao autorreconhecimento como filósofa, portanto, está alicerçada na ruptura operada com o meio intelectual e acadêmico e com a concepção de uma filosofia desenraizada do mundo. Contudo, é essa postura radical assumida o que lhe possibilita elencar a pergunta a respeito da

relação entre política e filosofia a partir da brecha que se abre entre sua formação e sua vivência pessoal. Com o intuito de entender o que ocorre na relação filosofia e política, Arendt (2008) vê no julgamento e condenação de Sócrates a marca histórica que as separa, na medida em que entende esse momento como decisivo na história do pensamento político visto que constitui o pensamento ocidental.

A relevância de tal acontecimento recai no desencantamento platônico com a vida na *polis* e na dúvida que se instaura em relação aos princípios socráticos⁴, cujas consequências são vistas pela filósofa na maneira como Platão passa a conceber a relação da filosofia com a *polis*, promovendo uma mudança na própria filosofia platônica. Segundo Arendt (2011), diante da maneira como a filosofia foi colocada à prova no julgamento supracitado, a tentativa platônica foi a de fornecer à filosofia um lugar de relevância na *polis* não tanto por amor à política ou à *polis*, mas por amor à filosofia e à segurança do filósofo. Decorrente disso, o conflito que se instaura entre filosofia e política é no fundo o conflito entre filósofo e *polis*, cuja saída platônica ocorre por meio da exaltação do filósofo como aquele capaz de alcançar o mundo das ideias e, com isso, iluminar o mundo dos seres humanos ignorantes e iludidos com suas opiniões destituídas de verdade. Na visão arendtiana, o conflito entre a filosofia e a política sendo no fundo o conflito entre a vida do filósofo e a vida do cidadão dá-se no interior do filósofo, na medida em que ele é tanto filósofo como cidadão. Inserido no paradoxo de sua própria formação, o filósofo enquanto filósofo dedica-se à atividade solitária do pensar negando a si mesmo a pluralidade que o constitui como alguém pertencente à comunidade humana. Conforme Arendt (2008, p. 123), o que importa destacar “[...] é o abismo insuperável que se abriu e que nunca se fechou não entre o que se denomina indivíduo e comunidade [...], mas entre ser em solidão e viver juntos”. Ao deparar-se com a separação entre filosofia e política, a filósofa depara-se com a separação da vida contemplativa da vida ativa, cuja superioridade torna a inexistência da relação entre ação e pensamento uma preocupação secundária.

O realce arendtiano dá-se na separação entre pensar e agir, duas atividades referentes a todos e todas que habitam o mundo compartilhado dos seres humanos. Tal separação torna-se relevante na medida em que são identificadas como

⁴ Khon (2008) esclarece que a intenção arendtiana com essa premissa não é o de fornecer à filosofia platônica a intenção de inaugurar uma tradição, mas o de demonstrar o que provocou a força de seu pensamento ao propor a ideia do Bem como o norte de sua filosofia política, no qual a persuasão não era mais necessária. In: Khon, J. Introducción. In: ARENDT, H. La promesa de la política. Edición y introducción de Jerome Khon. Barcelona: Paidós, 2008. p. 29.

pertencentes a âmbitos diferenciados, ou dito de outra maneira, dotadas de competências diferenciadas: o pensar para especialistas e o agir – ação e discurso – para os políticos. Conforme o esclarecimento de Aguiar (2001, p. 12-13), a rejeição arendtiana não está vinculada à filosofia, mas à concepção tradicional da mesma, cuja fundamentação sob seu ponto de vista significa “[...] submeter a vida e as atividades humanas a um critério externo, absoluto, inacessível aos homens comuns, alcançável apenas por alguns [...]”. Essa fundamentação termina por realçar a separação entre filosofia e política iniciada na filosofia antiga e radicalizada na modernidade com o advento da ciência e da tecnologia, cujos processos de produção e crescimento econômico enclausuraram a política. A crítica que realiza à modernidade vincula-se, especialmente, a esse enclausuramento da política na medida em que conduz homens e mulheres a um processo paulatino de automatização (WOLIN, 2013). Compreenda-se que o questionamento arendtiano a respeito da separação entre filosofia e política encontra-se inserido no escopo da experiência do totalitarismo e da ameaça real à existência da humanidade promovida pelo uso de armas nucleares, duas experiências que modificaram consideravelmente a visão de mundo e a concepção de ser humano.

A desvinculação entre filosofia e política, ou melhor, entre pensar e agir operado na filosofia tradicional e radicalizado na modernidade teve como consequência o esquecimento da política. Preocupada com tal esquecimento, Arendt permite-se resgatar a pergunta a respeito do sentido da política não para buscar qual a melhor forma de governar, nem para impor às ações humanas os critérios da teoria, mas para resgatar a premissa de que “[...] pensar não é prerrogativa de poucos, mas uma faculdade sempre presente em seres que nunca existem no singular e que se caracterizam por sua essencial pluralidade” (BIRULÉS, 2007, p. 65). A pergunta pela política, contudo, só fora possível diante dos acontecimentos radicais promovidos pelos regimes totalitaristas, cujos horrores dos campos de concentração se somaram à atividade nuclear que demonstrou a ausência de limite do ser humano. Young-Bruehl (1997) refere que Arendt, assim como outros pensadores de sua época buscava uma nova teoria política que pudesse dar conta de tais acontecimentos. Inserida nesse contexto, a filósofa compreende que uma teoria política contemporânea só teria sentido se incluísse a ação como categoria central de análise. Tal inclusão, no entanto, obedece ao resgate da ação como uma atividade da vida ativa, a qual no entendimento arendtiano é a atividade por excelência humana, cuja capacidade de começar algo novo

possibilitaria colocar as perguntas a respeito da política, das condições da política e dos princípios da ação política (YOUNG-BRUEHL, 1997).

O questionamento da filosofia tradicional, o enaltecimento da vida contemplativa e o afastamento da atividade do pensar dos assuntos comuns dos seres humanos permite à filósofa recuperar a política por meio da pergunta a respeito do que fazem os homens e mulheres que habitam o mundo. Tal pergunta inaugura sua obra *A condição humana* (1958), na qual dedica-se à análise das atividades da vida ativa: o trabalho (*homo faber*), a obra (*animal laborans*) e a ação (*homo politicus*) (ARENDT, 2016). Embora essas atividades tenham entre si uma vinculação interna, o que nos interessa é a categoria da ação - ato e palavra - à qual se acrescenta a categoria do pensar, uma vez que na ótica arendtiana, estas são atividades carregadas de significado político. Cabe ressaltar que a noção de mundo é compreendida como sendo o espaço construído por meio das relações entretecidas pela pluralidade de homens e de mulheres ali presentes. Para Arendt (2016, p. 217), “a pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e da distinção”. Embora pareça paradoxal, é a pluralidade que fornece a condição pela qual a política acontece, já que “[...] a política trata da convivência entre diferentes” (ARENDT, 2004, p. 21). Nesse sentido, o espaço no qual a política torna-se possível é o espaço das relações humanas, nas brechas existentes no *entre* das relações cotidianas dos homens e mulheres tecidas por meio dos assuntos comuns que os unem e diante dos quais se diferenciam. Conforme a filósofa, “A política surge no *entre-os-homens*; portanto, totalmente fora dos homens. [...] A política surge no intra-espaço e se estabelece como relação” (ARENDT, 2004, p. 23). Disto resulta a relevância do agir, pois é por seu meio que os seres humanos se inserem no mundo compartilhado entre todos, ou seja, estabelecem relações que lhes permitem demonstrar quem são para si mesmos e para os outros.

A atividade do pensar e do agir separadas na tradição filosófica, cuja pertença a âmbitos diferenciados – o pensar à filosofia e o agir à política – se consolida no espaço *entre* das relações estabelecidas no mundo dos seres humanos. Arendt busca superar tal separação consolidando o agir e o pensar como atividades políticas e, ainda que a atividade do pensar seja uma atividade individual e, portanto, pertencente ao espaço privado, o que é interessante perceber é sua vinculação ao espaço público a partir do qual se ergue e para o qual retorna por meio da ação. Nessa esteira, a política enquanto

expressão das relações estabelecidas no espaço entre os homens e mulheres carrega consigo um caráter de instabilidade, pois se encontra sempre ameaçada pela ação conjunta de todos que compartilham o mesmo espaço. Em relação a isso, Mundo (2003) ressalta que tanto o espaço público da ação e o espaço privado do pensar são caracterizados por sua precariedade devido à contingência e imprevisibilidade das consequências quando em convivência com os outros. Disto a percepção aguda da filósofa a respeito do destaque da ação em relação ao obrar e ao trabalho como uma atividade humana por excelência, pois para a vida relacional em comum – a política – não basta trabalhar e obrar, é preciso agir e pensar. O comprometimento com o mundo compartilhado é o que Arendt objetiva resgatar por meio da concepção de natalidade, a qual fornece àquele que age o caráter de um segundo nascimento a cada ação efetuada. Para Arendt (2016), o ser humano nasce cada vez que age e ao agir ele aparece no espaço público, instaurando-se a pergunta por *quem é* e não *o que é*. Em outros termos, o nascer arendtiano pode ser entendido como o expor-se ao contraditório, estabelecer diálogos alicerçados no ouvir, refletir e falar possibilitando a intervenção a cada ação efetuada no espaço público, único lugar que interessa para a sobrevivência humana. Agir e pensar somente se tornam possíveis como atividades políticas quando os seres humanos ouvem o apelo do mundo, ou seja, quando se preocupam com o lugar em que habitam por meio da “[...] convivência entre seres finitos através de uma comunidade de diversos” (BIRULÉS, 2007, p. 77-78).

O aparecer que ocorre com o ato e a palavra no espaço público não somente permite o reconhecimento da existência de quem age para si e para os outros, mas também se constitui na expressão do *amor mundi*. Na realidade, o fundamento da ação é o amor e o cuidado pelo mundo, o qual ao impulsionar um segundo nascimento possibilita à política o sentido do qual carecia: a liberdade. Segundo Birulés (1980), a liberdade não se encontra relacionada nem ao pensar nem à vontade, mas à ação política porque efetuada no espaço público, cuja efemeridade que caracteriza tais ações torna o mundo compartilhado entre homens e mulheres sempre circunstanciado ao aqui e ao agora. Na esteira das preocupações arendtianas com o que ocorrera no período dos regimes totalitaristas, a filósofa encontra na categoria da ação o ponto fulcral do resgate da política ao qual vai ser acrescentada a categoria do pensar. Na tentativa de que a catástrofe humana promovida por tais regimes não se repetisse, Arendt dedica-se a demonstrar que o risco de abdicar da ação – ato e palavra -, ambas

somente tendo sentido na convivência em comum, é o do desaparecimento da política sem deixar rastros, uma vez que tal abdicação possibilita a transformação de homens e mulheres em seres massificados e automatizados.

Nesse escopo teórico, erguem-se as reflexões arendtianas a respeito da verdade e da mentira na política. Compreendendo que a política ocorre no espaço *entre* homens e mulheres, ou melhor, nas relações estabelecidas entre todos e todas que participam dos assuntos comuns do mundo, Arendt (2014) afirma a incompatibilidade entre verdade e política, acrescentando a ausência de questionamento a respeito disso e, não sem ironia, a ausência da sinceridade como uma possível virtude política. Ao contrário, na forma como aborda a questão, a filósofa deixa a entender que tal incompatibilidade é vista como uma característica do *savoir faire* político. Em suas palavras, “Sempre se consideraram as mentiras como ferramentas necessárias e justificáveis ao ofício não só do político ou do demagogo, como também do estadista” (ARENDT, 2014, p. 283). Ao identificar a origem do conflito entre filosofia e política na filosofia platônica como consequência do julgamento e condenação de Sócrates, Arendt destaca em sua análise a separação entre verdade e opinião como sendo o fio condutor a partir do qual a mentira passaria a ocupar um papel relevante nos assuntos comuns do mundo. Desde a Antiguidade, dizer a verdade poderia colocar em risco quem a pronunciava dependendo do contexto e do momento, o que permite assinalar que a relação da verdade com o espaço público é uma relação historicamente conflituosa. No entanto, o interesse da reflexão arendtiana em resgatar o ponto de partida da separação entre verdade e opinião na filosofia platônica a partir do conflito entre filosofia e política foi destacar o empenho de Platão em exaltar a verdade não somente porque poderia fornecer conhecimento seguro, mas, principalmente, porque poderia ofertar equilíbrio aos assuntos humanos. Disto resulta que o embate surgido entre verdade e opinião terminou representando a divisão entre dois modos de vida opostos: a vida do filósofo e sua busca pela verdade e a vida do cidadão alicerçada em opinião (ARENDT, 2014). Na visão arendtiana, a relevância da separação entre verdade e opinião acarreta na filosofia ocidental o desprezo pelos discursos e pelas ações dos cidadãos, o que terminou propiciando o esquecimento da política como sendo um assunto comum a todos e todas que pertencem ao mundo. Tal esquecimento permitiu que a política se tornasse assunto para especialistas e profissionais, constituindo-se em algo distante das relações cotidianas humanas. Mais do que isso, o combate à opinião e o

menosprezo dirigido a ela terminou ofertando a força política que não detinha no sentido de que passa a ser uma espécie de pré-requisito para o poder no jogo político.

Na modernidade, contudo, tal embate entre “[...] a verdade do filósofo e a opinião da praça do mercado [...]” (ARENDT, 2014, p. 292) parecia resolvido, pois a verdade não estava mais vinculada nem ao mundo das ideias nem à religião, mas vinculada à racionalidade humana. Na realidade, a filósofa assinala que a aparência de resolução encobria uma nova maneira de abordagem, isto é, o embate moderno ocorria agora entre verdade racional e verdade fatual. A modernidade alicerçada na razão e na racionalidade enfatiza a verdade racional como sendo a verdade irrefutável e, desta maneira, se opunha ao erro, à ignorância, no âmbito da ciência, ou à ilusão e à opinião, no âmbito da filosofia. Nessa lista de oposições, a mentira não é contemplada, da mesma forma que anteriormente já não o era, pois assinala que na Antiguidade, a discussão platônica ocorria com os sofistas e os néscios, não com os mentirosos, com os quais demonstrava certa complacência quando comparado com os primeiros (ARENDT, 2014). O que a filósofa busca com isso não é discutir a verdade filosófica, mas busca elencar seu argumento perseguindo a relação com a política e, nesse sentido aponta para a mentira como sendo o oposto da verdade fatual. Arendt (2014) sente-se convocada por tal oposição a pensar que a mentira ao se opor à verdade fatual torna ainda mais nebuloso o espaço no qual a vida dos seres humanos acontece. Significa compreender que o espaço público no qual os assuntos humanos são tecidos, as relações com a política se tornam cada vez mais opacas, cujos mecanismos de encobrimento e distorções vão se complexificando.

O interesse arendtiano é o de resgatar a pergunta pela política, cujo objetivo é o de relembrar que o mundo é uma rede de relações compartilhadas entre homens e mulheres e, portanto, depende de suas capacidades de agir e pensar para existir como tal. Nesse sentido, realçar a verdade fatual é a tentativa de demonstrar a condição de vulnerabilidade que tal verdade carrega consigo na medida em que está vinculada aos fatos e à maneira como eles são narrados. Os fatos podem ser conhecidos publicamente, mas ao serem narrados terminam dependendo de quem os relata e de quem os ouve, ou seja, dependem da transmissão, da intenção e do interesse de quem realiza a transmissão. Com isso, abre-se a possibilidade de ao longo da narração ocorrerem distorções, negações ou até mesmo a destruição do fato em si. Arendt (2014) realça que a verdade fatual ao depender do testemunho e da comprovação, ou

seja, pela dependência de outras pessoas para serem validados e adquirirem veracidade, torna-se vulnerável: “[...] é política por natureza” (p. 295). A vulnerabilidade, segundo Mundo (2003), dá-se pela busca as vezes insistente e até mesmo obsessiva em adaptar a imaginação que conduz a narração dos fatos às circunstâncias mutáveis da realidade.

Na busca por veracidade, o jogo de interesses próprios do campo da política moderna abre caminho para a vinculação da política com a mentira e, não com a verdade, uma vez que “os fatos e eventos – o resultado invariável de homens que vivem e agem em conjunto – constituem a verdadeira textura do domínio político [...]” ARENDT, 2014 p. 287). A política alicerçada na convivência humana inserida no espaço público em torno dos assuntos do cotidiano se relaciona aos fatos e opiniões, ou seja, a fonte de sua existência encontra-se nos acontecimentos e na interpretação dos mesmos que são feitas por todos e todas que ali estão convivendo. Nesse sentido, Arendt refere que os fatos ao informarem opiniões e estas serem inspiradas por diferentes interesses podem diferir e, mesmo assim legitimar a verdade fatual (ARENDT, 2014). Os fatos não se alteram, apesar das opiniões e interpretações diferenciadas, o problema é quando a linha entre fato, opinião e interpretação se rompe. A vulnerabilidade que caracteriza a narrativa dos fatos e dos acontecimentos propicia a transformação deles em mera opinião e, como tal, corre-se o risco de misturar o falso e o verdadeiro, cuja consequência é o esvaziamento do vínculo com a realidade. Com isso, Arendt visa a destacar que transformar fatos em opiniões é uma tarefa da mentira por parte daqueles que possuem o interesse em manter o poder político.

Compreendendo que a mentira esteve sempre presente no âmbito da política, o destaque dado pela filósofa é em relação à complexidade que a mentira adquire na contemporaneidade. Em seu entendimento, a mentira tradicional é uma mentira com alvo determinado, cujo objetivo não é a comunidade como um todo, mas “[...] se dirigia ao inimigo e visava a iludir apenas a ele” (ARENDT, 2014, p.312). O objetivo não contemplava a destruição da fatualidade e dos acontecimentos e, portanto, a textura dos mesmos se mantinha intacta com algumas fissuras que poderiam ser detectadas na medida em que aquele que mentia sabia que estava mentindo. No entanto, na modernidade os mecanismos de manipulação se aperfeiçoaram com o advento da comunicação de massa e com a publicidade e propaganda e, assim, o objetivo antes

restrito a um inimigo pontual, passa a ser o de destruir a realidade fatural e criar uma realidade paralela, cujo propósito é o encaixe perfeito com a realidade que buscam propor. À diferença da mentira tradicional que mantém aquele que mente em conexão com a verdade dos fatos, a mentira organizada exige de quem propõe outra realidade que acredite na imagem que propaga, ou seja, que entenda a mentira que dissemina como sendo uma verdade. Conforme Arendt (2014, p. 312), “Em outras palavras, a diferença entre a mentira tradicional e a moderna acarretará, na maior parte das vezes, a diferença entre ocultar e destruir.” Contudo, a conexão entre enganadores e enganados que cria laços sustentados nas ilusões criadas conduz à manutenção da nova realidade criada, cuja ameaça advém daqueles que por algum motivo não se sentem atraídos e, assim, são os considerados inimigos que devem ser anulados.

A análise arendtiana é realizada a partir da experiência com regimes totalitaristas, no entanto, a sua relevância consiste em demonstrar que o que ocorreu à época do nazismo também ocorre em países desenvolvidos e democráticos. Caso é a análise dos documentos do Pentágono aos quais teve acesso e, constituíram em um estudo teórico-prático, no qual visa a demonstrar que a mentira na política atualmente não objetiva um inimigo externo, mas sim o público interno e o Congresso ao mesmo tempo em que fazia parte de um projeto de divulgação da imagem de um país amigo sempre disposto a auxiliar seus aliados (ARENDT, 2017). Pode-se entender que a mentira profissionalizou-se na contemporaneidade na medida em que envolve uma série de mecanismos a serviço das distorções e manipulações, tais como institutos de pesquisa eleitoral, meios de comunicação de massa, entre outros. Ao tornar-se a ação do político que não se preocupa com o bem comum, mas que se preocupa com o benefício que sua atitude pode trazer-lhe no campo político, a mentira na política é o instrumento esperado e em certa medida tolerado. A pergunta que se ergue, então, diz respeito à categoria da ação e sua vinculação com a mentira.

Considerando a ação como a categoria central para compreender a concepção política arendtiana, a filósofa traz para a discussão a mentira como sendo uma forma de agir quando no espaço público. Segundo Arendt (2014), o mentiroso age mais do que aquele que busca a verdade fatural, pois age impulsionado pela vontade de intervir no mundo, ou melhor, para transformá-lo em conformidade à sua vontade e seu interesse e, com isso, a força de sua persuasão torna-o o mais convincente dos seres humanos ao ponto de sua mentira ter aparência de verdade. Tal convicção advém da

força do discurso empreendido a partir do conhecimento antecipado daquilo que “[...] a plateia deseja ou quer ouvir” (ARENDT, 2017, p.16). Enquanto que aqueles que se atêm à verdade dos fatos tendem a não intervirem no espaço público, ou seja, a não agirem, pois contar a verdade fatual no âmbito político implica em identificar-se com algum tipo de interesse e com a formação de poder, a qual nesse caso deve estar conciliada com “[...] a única qualidade que poderia ter tornado plausível sua verdade, a saber, sua veracidade pessoal, assegurada pela imparcialidade, integridade e independência” (ARENDT, 2014, p. 309).

Ao colocar que o mentiroso age mais, Arendt o faz no intuito de realçar que a fim de impor seus interesses, ele não encontra medida para romper com a linha tênue que separa verdade fatual de opinião, transformando a realidade a seu favor e a favor do grupo que representa. A gravidade da inexistência do compromisso com a verdade fatual, alerta a filósofa, não é o de transformar verdades em mentiras e difamar a verdade, mas é a confusão operada entre verdade e mentira que torna o vínculo com a realidade obscura, nebulosa e irreal, cujas consequências adentram na formação da estrutura psíquica humana. Em suma, “é a perda do sentido pelo qual nos orientamos na vida real” (ARENDT, 2014, p. 318). O antídoto para a mentira política, se existe, pode ser encontrado na área das Ciências Humanas, no historiador, assim como no contador de histórias, cujo compromisso com a verdade fatual carrega consigo a missão de resguardar o mundo como ele é, “[...] a verdade, em última instância, é aquilo que os homens não podem mudar” (MUNDO, 2003, p. 144). Isso acarreta a percepção de que o ofício do historiador e do contador de histórias possui relevância política por si na medida em que é o responsável pelo cuidado das verdades fatuais, pela pesquisa das narrativas dos fatos e acontecimentos e, assim, encontrar as fissuras e brechas que as transmissões deixaram e que lhe permitem encontrar nexos e distorções. Para Arendt (2014), a preservação do historiador, do contador de histórias e do pensador da rede de intrigas, do jogo de interesses e de poder do âmbito político cumpre com a função de ensinar os fatos como eles se apresentam, uma maneira de construir a faculdade do juízo e do pensar para agir. Eis o paradoxo desses profissionais: embora seu ofício seja político por excelência, para preservar essa relevância torna-se necessário manter-se afastado dos embates da política.

A preocupação arendtiana com a captura da política pela rede de interesses econômicos também inclui os meios de comunicação de massa, os quais alicerçados na

divulgação de imagens e disseminação de informações passam a estabelecer um novo vértice de poder público. Embora sua análise date dos anos sessenta, o que oferta ainda é bastante pertinente para a atualidade. Ao destacar que o objetivo dos meios de comunicação de massa é o de disseminar informações, Arendt (2014; 2017) realça que esse objetivo traz consigo o risco de disseminar mentiras transvestidas de verdade. Na corrida por encontrar a informação mais fidedigna retira-se da política a possibilidade de em algum momento ser confrontada pela realidade dos fatos. O que significa colocar que quanto mais mecanismos e artefatos para encobrir, distorcer ou mesmo destruir fatos e acontecimentos, mais árduo é o trabalho do confronto com a realidade. Ao contrário da atualidade, a mentira na política tradicional, conforme a filósofa, mantinha segredos autênticos, dados não ofertados ao público, intenções as quais em última análise podem ser consideradas apenas como sendo potencialidades e que se “[...] tencionavam ser uma mentira sempre podia ser revelada no final” (ARENDT, 2014, p. 311). Portanto, isso sinaliza a existência ainda que precária de um vínculo com a realidade fatual. Com o advento do *mass media*, a criação de imagens torna-se o ponto focal em torno do qual gira a verdade e a mentira, o que significa compreender que o interesse centra-se na adequação das informações à imagem que se quer divulgar por ser mais afinada com o interesse vigente. Portanto, o que vale não é mais o vínculo com a realidade, mas sim com seu substituto. O problema que vem junto com isso é que não importa qual seja a mentira ela carrega consigo o germe da violência, seja a violência propriamente dita como a do assassinato de opositores políticos, seja a mais sutil das violências como a transformação paulatina da realidade em ficção, o que esvazia de sentido e de significado o ser e estar no mundo. Embora as imagens tenham vida curta, podendo ser desacreditadas a qualquer momento, o fato é que a transformação constante da realidade termina trazendo à tona a contingência que caracteriza a realidade fatual.

Para assegurar a imagem política que se deseja manter inaugura-se uma busca quase desenfreada para substituir uma imagem até há pouco considerada adequada por outra ainda melhor. O processo que se instaura de substituição constante da informação em busca de uma mais verdadeira e mais fidedigna fragiliza o vínculo com a realidade e, com isso, também o elo dos homens e das mulheres com a política. Alertar para o esquecimento da pergunta pela política foi o alento que Arendt encontrou para reconciliar-se com o mundo após as experiências da guerra. Portanto,

ao realçar a fragilidade do elo entre todos e todas que compartilham o espaço público, a filósofa empenha-se em analisar a relação verdade, mentira e política não somente para demonstrar a maneira como se tece tal relação, mas principalmente para colocar que a política genuína não está no âmbito político. Mais do que isso, na separação filosofia e política, a filósofa encontra o fio rompido entre verdade e opinião e, por fim, na separação entre vida do filósofo e vida do cidadão. Tais separações formaram o pensamento ocidental, o que significa que formaram nossa visão de mundo, separando da vida do cidadão a responsabilidade pela vida em comum, a qual foi transferida para o campo dos políticos que se profissionalizaram a medida que o progresso científico e tecnológico fora avançando. Com isso, Arendt (2014) elabora uma concepção política vinculada ao *amor mundi*, ao amor compartilhado pelo mundo que devemos cuidar, um mundo tecido de relações entre todos e todas que ali convivem, portanto, um amor ao outro diferente em singularidade e igual na condição humana. Cuidar do mundo, em última análise, é cuidar de nosso *habitat* enquanto estamos vivos. Agir – ato e palavra – e pensar como atividades políticas por excelência são as únicas ferramentas com as quais podemos intervir, provocando a pergunta pelo *quem é* e adentrando nas brechas deixadas pela avalanche de informações tendenciosas, contraditórias e distorcidas que são descarregadas no cotidiano humano.

Reflexões finais

O ponto de partida que motivou o tema deste capítulo está relacionado às notícias falsas ou *fake news* amplamente disseminadas no último pleito brasileiro, cujas discussões em todos os âmbitos sociais promoveram o debate a respeito da verdade e da mentira na política. Cientes de que essa realidade não é só brasileira, mas pertenceu também aos últimos pleitos eleitorais ocorridos ao redor do mundo, pode-se colocar que a convivência com as notícias falsas disseminadas pela mídia social não cessará. O debate em torno da verdade e da mentira, a desconfiança com os políticos e a política e com os meios de comunicação em geral não foram suficientes para colocar em xeque as diversas distorções que ocorreram durante o referido pleito. Ao contrário, apesar de muitos comentários, debates e análises, a avalanche de notícias falsas parece ser um dos motivos da anestesia e paralisação que acometeu a sociedade brasileira. Talvez por acentuarem o sentimento de impotência diante de uma realidade perante a

qual parece não há nada a se fazer. A conjunção entre o aumento dos debates e comentários em torno das *fake news* e a observação de uma paralisia, impotência e anestesia social foi o que elencou a busca por compreender a vinculação entre verdade e mentira, agir e pensar na concepção política de Hannah Arendt.

Na esteira arendtiana, podemos dizer que os tempos em que estamos mergulhados são tempos obscuros e sem referência, como um barco à deriva, parece que nos encontramos a mercê da velocidade dos acontecimentos que desfilam nas telas catódicas do nosso cotidiano. Nessa deriva, as notícias falsas se constituem apenas em uma ponta de um dos diversos icebergs que povoam nosso cotidiano. A novidade dessa ponta, contudo, é que ela joga com a realidade e a virtualidade de tal maneira que algumas vezes se desconfia da existência das notícias falsas, o que por fim parece encerrar-se em um círculo vicioso: será falso o que chamam de notícias falsas? Sem buscar muitas respostas para a dúvida, pois logo há uma nova notícia com a qual se envolver, o que interessa realçar é que nesse labirinto a confusão entre realidade e virtualidade acentuada pelos dispositivos das mídias sociais, acentua a confusão entre verdade e mentira. No âmbito da política instrumentalizada, não é difícil perceber a apropriação de tal confusão como um meio do campo político impor seus interesses, os quais se encontram cada vez mais voltados para si mesmos e, portanto, mais distantes do espaço comum dos cidadãos e cidadãs deste país.

A ausência de projetos para o país e a redução do debate político do último pleito ao *ser a favor ou contra* sinalizou o grave esvaziamento do espaço público como bem comum compartilhado. Se aceitarmos que a política pertence ao mundo tecido de relações entre todos e todas que ali convivem, depreendemos com a experiência de 2018 que a destruição desses laços se faz evidente. Como agir e pensar sem a percepção pascaliana de que estamos todos embarcados no mundo e, portanto, somos responsáveis por esse mundo ao qual pertencemos? Na falta de tal percepção, o único projeto político que prevalece é o dos políticos interessados em manter seu campo preservado, no qual inexiste a política. Na concepção arendtiana, a política é o fio que tece as relações, as quais se alimentam do aparecer de quem age ao instaurar a pergunta por *quem é*, o que provoca o diálogo, alicerçado na escuta e na reflexão. Sem esse conjunto não há política, e se não há política não há mundo, mas simplesmente um aglomerado de seres preocupados em sobreviver.

O interesse em trazer Hannah Arendt para tentar compreender o que estamos vivendo dá-se pela aguda e apurada análise que propõe a respeito da política. Mais do que isso, Arendt busca no fundamento do pensamento ocidental a separação entre filosofia e política, entre pensar e agir, a qual permitiu o enclausuramento da política em campos restritos a determinados grupos ou pessoas. Em suma, aceitando sua tese pode-se dizer que foi o que permitiu chegarmos à profissionalização da política ao mesmo tempo em que praticamente anulou o cidadão de um assunto que lhe pertence. Com o intuito de resgatar a pergunta pela política, Arendt resgata a capacidade de agir e pensar como uma unidade que pertence a todos e todas que habitam o mundo, não é assunto exclusivo nem do filósofo nem do político. As duas atividades relacionadas, compreendidas como atividades políticas por excelência conferem ao agir e ao pensar o sentido e significado para ser e estar no mundo. Ao serem atividades relacionadas, significa que agir não tem sentido sem pensar e pensar só tem sentido ao agir, isto é, uma atividade isolada da outra são meras atuações ou retóricas vazias. No entanto, ao afirmar que o mentiroso age mais do que aqueles que cuidam das verdades fatuais que fazem a realidade do mundo em que vivemos, Arendt nos impõe um desafio, pois se agir significa intervir para transformar o mundo, como fazê-lo sem cair na armadilha da vontade, da vaidade e, portanto, mentir? Este é o desafio que nos conduz a pensar na educação, tão desejada por todos brasileiros e brasileiras. Contudo, a educação que se desenha a partir do legado arendtiano é uma educação calcada na aceitação da realidade dos fatos, pois somente por meio da aceitação é possível enxergar as brechas para onde o pensar se direciona e o agir se faz presente. Ao incluir a política como a condição da existência humana, Arendt convoca todos para olhar ao mundo no qual estamos inseridos, assumir a responsabilidade por sua existência para além de nós mesmos, talvez tenha sido esse o principal legado de uma mulher judia que ousou viver as paixões e as agruras de seu tempo.

Referências

AGUIAR, Odílio Aguiar. *Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt*. Fortaleza: EUFC, 2001.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Revisão técnica e apresentação Adriano Correia. 12. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

ARENDT, Hannah. Compreensão e política (1953). In: ARENDT, Hannah. *A dignidade da Política: ensaios e conferências*. Abranches (org.). Tradução de Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. p. 39-53.

ARENDT, Hannah. Só permanece a língua materna (1964). In: ARENDT, Hannah. *A dignidade da Política: ensaios e conferências*. Abranches (org.). Tradução de Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. p. 123-143.

ARENDT, Hannah. *O que é política?* Tradução de Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

ARENDT, Hannah. Sócrates. In: ARENDT, Hannah. *La promesa de la política*. Edición y traducción de Jerome Kohn. Barcelona: Paidós, 2008. p. 43-75.

ARENDT, Hannah. El final de la tradición. In: ARENDT, Hannah. *La promesa de la política*. Edición y traducción de Jerome Kohn. Barcelona: Paidós, 2008. p. 119-129.

ARENDT, Hannah. *Pensar e agir*. Tradução de Adriano Correia. Sobre Hannah Arendt, *Inquietude*, Goiânia, vol.1, n. 2, ago/dez. 2010. Disponível em: <www.inquietude.org>. Acesso em: 20 de março de 2019.

ARENDT, Hannah. O que é autoridade? In: ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 127-187.

ARENDT, Hannah. Verdade e política. In: ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 282 -325.

ARENDT, Hannah. A mentira na política. Considerações sobre os Documentos do Pentágono. In: ARENDT, Hannah. *Crises de República*. São Paulo: Perspectiva, 2017. p. 13-48.

BIRULÉS, Fina. *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder, 2007.

KHON, Jerome. Introducción. In: ARENDT, H. *La promesa de la política*. Edición y introducción de Jerome Khon. Barcelona: Paidós, 2008. p. 11- 37.

LAFER, Celso. Reflexões de um antigo aluno de Hannah Arendt sobre o conteúdo, a recepção e o legado de sua obra, no 25º aniversário de sua morte. In: MORAIS, E. J. & BIGNOTTO, N. (org.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.

LAFER, Celso. A reconstrução dos direitos humanos: a contribuição de Hannah Arendt. In: *Estudos avançados*, v. 11, n. 30, p. 55-65, ago./1997. Disponível em: www.revistas.usp.br. Acesso em 30 de outubro de 2019.

MUNDO, Daniel. *Crítica apasionada: una lectura introductoria de la obra de Hannah Arendt*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2003.

WOLIN, Sheldon. Hannah Arendt: Democracy and the political. In: Salmagundi, n. 60, p. 3-19, Spring-Summer/1983. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/40547750>>. Acesso em: 25 de março de 2019.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*. Tradução de Antonio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

Sobre a autora desse capítulo

Olga Nancy P. Cortés

Psicóloga, psicoterapeuta e filósofa, mestra e doutoranda em filosofia pelo PPG em Filosofia da PUCRS. Pesquisa principal: Pierre Bourdieu. Pesquisas paralelas: Hannah Arendt, filosofia francesa e filosofia política. Temas de interesse: psicanálise contemporânea, literatura, feminismo e tecnologias da informação e comunicação. Principais publicações: A inter-relação bourdieusiana: *habitus*, campo e capital; Hannah Arendt: tessituras de um percurso; ambas publicadas pela Editora Fi. E-mail: olga.cortes@acad.pucrs.br.

7. Lélia Gonzalez: uma filósofa brasileira *abalando as estruturas*¹



<https://doi.org/10.36592/9786587424088-7>

Joana Tolentino²

Introdução

Escrevo inspirada pela fala da filósofa afro-diaspórica Angela Davis, em uma de suas palestras, ao afirmar *que quando as mulheres negras se movem, abalam as estruturas*. Por se encontrarem na base da pirâmide social, interseccionando em seus próprios corpos e vidas opressões de gênero, raça e classe, mulheres negras, ao se moverem na resistência e no sentido da re-existência, alteram o estatuto das coisas nas sociedades-mundi nas quais vivemos. Sociedades que são extremamente injustas e desiguais, com estruturas racistas, classistas, sexistas, oriundas ou aprofundadas pela marca do colonialismo no mundo. Lélia Gonzalez foi uma importante intelectual brasileira – na acepção mais complexa do termo, como aquela que, não só pesquisa, traduz, escreve, influenciando gerações, mas necessariamente atua e se posiciona no mundo em que vive. Porém, esta intelectual não foi até hoje plenamente reconhecida no mundo acadêmico, de hegemonia masculina, branca, de nascença ou, pelo menos, ascendência europeia, em especial no que se refere à sua porção filósofa. Lélia Gonzalez é parte da mancha borrada de negligência e invisibilidade causada pela tradição canônica excludente da filosofia, fraturada por imensas lacunas de silenciamento.

Neste artigo escreverei sobre a minha paixão por Lélia Gonzalez, *amefricana*, como costumava afirmar, mulher negra que abalou as estruturas do racismo, do sexismo, do estatuto da arte popular, que esgarçou as gavetas estanques dos poderes e saberes na academia, nas universidades, onde os conhecimentos pouco dialogam entre si, por estarem separados em excessos de especialização que funcionam como

¹ Capítulo publicado originalmente como artigo homônimo pela Revista *Em Construção: arquivos de epistemologia histórica e estudos de ciências* n.05 de 2019. Disponível em: < <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/emconstrucao/article/view/40848/29781>>. Acesso em 06 de jan de 2020.

² Doutora, mestra e licenciada em Filosofia pela UFRJ, professora do Colégio Pedro II, pesquisadora do grupo *Corpoder: Filosofias Decoloniais*. E-mail: joana.tolentino@gmail.com.

verdadeiros abismos (ou seriam muros?). O que move esse arranjo autoral de palavras são os afetos positivos que sinto pela filósofa brasileira Lélia Gonzalez, conjugada ao amor por ensinar filosofia e pela formação docente, i.e., pela formação daqueles que vão ensiná-la. Este cenário me propicia a conviver com jovens diferentes, mas todos nessa mesma fase da vida, envolvidos em processos de conhecimentos gerais, inseridos no período final da educação básica, no interior do sistema de ensino brasileiro, no que denominamos como ensino médio.

Os artigos filosóficos, os escritos jornalísticos, a biografia e as atuações de Lélia Gonzalez nas comissões nas quais representou as mulheres (em especial as mulheres negras), bem como nas campanhas de disputa a cargos legislativos, além dos seus vídeos, entrevistas, conferências, em resumo, todo o material produzido por essa filósofa e intelectual tem potencial para abalar as estruturas branco-hetero-patriarcais do cânone filosófico. Assim, são objetivos deste artigo: identificar algumas importantes contribuições das epistemologias feministas decoloniais para o campo da filosofia, assim como situar Lélia Gonzalez no interior desse *corpus* epistemológico, com ênfase nos estudos da descolonização, investigando seus principais aportes conceituais e seu modo de fazer filosofia, profundamente associado à sua trajetória de vida e militância. Tudo isso faz dela não só uma filósofa, mas uma intelectual criativa e potente que, fazendo jus ao título, merece ser reconhecida como uma referência importante a ser difundida em nossa cultura – ao lado de Dandara, Thereza de Benguela, Maria Bonita, Mãe Senhora, Tia Ciata, Chiquinha Gonzaga, Dona Ivone Lara, Carolina Maria de Jesus, Conceição Evaristo e tantas outras.

Com isso, pretende-se também, refutar uma pretensa universalidade. Ao promover uma multiplicidade de vozes o que se quer, acima de tudo, é quebrar com o discurso autorizado e único, que se pretende universal. Busca-se aqui, sobretudo, lutar para romper com o regime de autorização discursiva. (RIBEIRO, Djamila, 2017, p. 70).

Por fim, identifico como finalidade última, ao apresentar e valorizar tais aportes, fissurar o cânone filosófico a ponto de criar e fomentar escuta e acolhimento para a filosofia de Lélia Gonzalez, como uma dessas vozes que têm falado ao longo da história dos conhecimentos ocidentais, mas que, historicamente, não têm sido ouvidas – ou é ouvida apenas por um nicho restrito, por exemplo, de intelectuais ligados ao movimento negro, como é o caso de Lélia. Nesta seara militante, torna-se estratégico

reconhecer Lélia Gonzalez como filósofa, questionando a legitimidade das autorizações excludentes do cânone filosófico, mas, por outro lado, ainda que possa parecer paradoxal, legitimar sua filosofia, autorizando seus escritos enquanto filosóficos, suas publicações, artigos, textos jornalísticos, livros, inserindo-os como referenciais de currículos, programas, concursos. Entendemos que diálogos e políticas de reconhecimento e autorização como esta, que caminham no sentido de uma reparação histórica, valorizando vozes silenciadas, desqualificadas, desautorizadas, colocando o foco em corpos outrora invisibilizados, constituem-se como oportunidade para que as ciências, as filosofias, as epistemologias possam se reinventar, alterando as cartografias dos saberes, para que neles pesem menos as marcas ocidentais da exclusão.

Reinvenção filosófica e superação do epistemicídio

Parece estranho, um ponto fora da curva, falar de paixão, de afetos num escrito sobre epistemologias? Como parte daquilo que costuma ser deixado de fora nos processos que se referem à produção de conhecimento, como o outro, o diferente indesejado, mas sempre estranhamente presente: os sentimentos, os corpos, as secreções, os afetos, os contextos, as vivências, os saberes ancestrais.

Formados no contexto filosófico do dualismo metafísico ocidental, muitos de nós aceitamos a noção de que existe uma cisão entre o corpo e a mente. Crendo nisso, as pessoas entram na sala de aula para ensinar como se apenas a mente estivesse presente, e não o corpo. Chamar atenção para o corpo é trair o legado de repressão e negação que nos foi transmitido pelos professores que nos antecederam, em geral brancos e do sexo masculino. (...) O mundo público do ensino institucional era um local onde o corpo tinha de ser apagado, tinha de passar despercebido. (HOOKS, bell, 2017, p. 253)

É possível conhecer algo prescindindo das vivências, das experiências, dos nossos instintos? Vivemos epistêmica e filosoficamente sob o ditame de tradições ocidentais monoculturais hegemônicas, tão radicais que chegam a excluir até mesmo os sentidos, no privilégio da valorização de conhecimentos supostamente objetivos em sua integralidade, fundamentados numa racionalidade limitada a uma mente analítica, calculista, proferida por um suposto sujeito universal. Porém, não existe estatística que seja reconhecidamente válida sem que seus pressupostos e métodos de coleta, cálculo e análise sejam transparentes e compartilhados, para citar apenas um

dentre vários exemplos possíveis que evidenciam a fragilidade desse alicerce epistêmico ocidental, supostamente neutro, ideal e perfeito. Faz-se necessário explicitar a localização dos saberes, situar os conhecimentos, seus contextos, histórico, assim como seu *modus operandi*, metodologias, caracterizar as subjetividades envolvidas e seus interesses, em termos de corporalidade mesmo, evidenciar as implicações das relações de saber e de poder, ao invés de escamoteá-las.

Lélia Gonzalez era uma mulher negra destas que se moviam abalando profundamente as estruturas, criando redes e articulações, tomando a iniciativa, traduzindo, publicando, organizando eventos, marchas, festivais culturais, coletivos, em grupos de estudos e de militância, manifestando-se publicamente, individual e coletivamente. Questionava, já desde a década de 70 do séc.XX, o ideal de racionalidade pura e universal, construído principalmente a partir do modelo objetivo da ciência moderna. Esse *abalo das estruturas* operado pelas mulheres negras latino americanas (ou *amefricanas*, como afirmaria Lélia Gonzalez e como desenvolveremos mais adiante, neste escrito) é identificado enquanto fenômeno social micropolítico que pode ser observado acontecer nos dias de hoje, mas já desde outrora. Seja com Lélia Gonzalez, no final da ditadura militar brasileira iniciada pelo golpe de 1964 (que durou mais de duas décadas); ou pela atuação da vereadora e liderança Marielle Franco (assassinada por motivo político, em 2018). Mas também já desde há muito tempo, com Luiza Mahin, heroína da revolta dos Malês, seqüestrada na infância em África e escravizada no Brasil, ou ainda por Sojourner Truth, nos EUA do séc. XIX, com o célebre discurso que ousou proferir na assembléia do movimento feminista sufragista, imortalizado sob o título “E eu, não sou uma mulher?”. “Mulheres negras vêm historicamente produzindo saberes e insurgências” (2017, p. 75), afirma a filósofa Djamila Ribeiro: atuação micropolítica que emerge, seja de um somatório conjugado de ações aqui, ali e acolá, na maioria das vezes aleatório, mas sempre na afirmação da força comum da ancestralidade que une, converge, irmana, num processo de xenofilia, oposto ao europeu, cuja herança remonta à mãe África, berço de toda a humanidade, segundo a teoria da monogenese.

A tradição da filosofia não pode mais escamotear-se, negando-se a fazer o seu dever de casa, qual seja, tensionar os poderes e saberes historicamente estabelecidos em seu campo, que constituem sua tradição canonizada. Isso a impele para a reinvenção de si mesma, sua história, seus métodos. A despeito do eurocentrismo que

marca a academia, a universidade, a escola e os currículos como um todo no Brasil, nas diferentes áreas e distintas fases do ensino, a filosofia tem que fazer o que lhe cabe (TOLENTINO, 2017a, 2017b). Os sistemas de ensino e o simbólico que os acompanha carregam consigo uma das marcas indelévels da colonização e da herança da colonialidade, sob a qual vivemos ainda hoje. À filosofia cabe voltar seu foco de criticidade, tão aguçado, também para si mesma, para consigo e seu cânone, para repensar não só as vozes inauditas e os corpos invisibilizados em sua tradição, como também para repensar temas, métodos, fundamentos e arranjos epistêmicos, a fim de superar toda a sua própria contribuição para o epistemicídio de grupos inteiros, a partir de lacunas compostas por gigantescas exclusões epistêmicas, de ordem geográfica, racial, de gênero, sexualidade, religiosas, culturais – exclusões ontológicas, em última instância. “Os saberes produzidos pelos indivíduos de grupos historicamente discriminados, para além de serem contra discursos importantes, são lugares de potência e configuração do mundo por outros olhares e geografias (...)” (RIBEIRO, Djamila, 2017, p. 75).

Essa reinvenção da filosofia só pode se dar à luz de outras metodologias, com a explicitação de saberes localizados e lugares de fala; na evidência dos jogos de poderes e saberes, sempre imbricados; no reconhecimento da diversidade de epistemes válidas; na superação dos binarismos, que geram os centrismos (eurocentrismo, falocentrismo, logocentrismo); no caminho da pluralidade discursiva, o que fomenta e fortalece a convivência democrática efetiva, sem redução das diferenças.

Epistemologia, feminismo, decolonialidade

O campo de pesquisa e estudo denominado como estudos da mulher, feministas ou, mais recentemente, estudos de gênero e sexualidade, abarcando também os estudos *queer*, constituem campos de produção de conhecimento cuja pluralidade é característica intrínseca. Nestas pesquisas e em seu ensino, discute-se patriarcado, branquitude, heteronormatividade, binarismo, questões de gênero e produção de conhecimento, cartografias dos saberes e seus poderes, interseccionando gênero e raça, classe, sexualidade, além de inúmeros outros temas e eixos temáticos. São estudos que surgem na contemporaneidade e, muito devido a isso, são

interdisciplinares por excelência, posto que se afetam e são afetados tanto pelas teorias pós-modernas que defendem o esgarçamento das estruturas, no sentido da diversidade que isso provoca, como também são fruto da falência dos saberes atomizados, das caixinhas que apartam a ponto de fazerem perder a noção do todo – ainda que entendido enquanto totalidade sempre imperfeita e móvel. Estes estudos operam na crítica aos essencialismos, mas reivindicando também políticas identitárias indispensáveis ao reconhecimento da pluralidade de corpos e, associados a estes, de seus direitos, tantas vezes negados, pela invisibilização no interior de um direito abstrato, válido somente para o pseudo sujeito universal. Sabemos que não há sujeito universal, tampouco neutro: toda subjetividade é corporal, tem cor, gênero, sexualidade, habita determinados lugares geográficos, pertence a uma classe social.

A uniformidade e a centralização levam à vulnerabilidade e ao colapso social e ecológico. (...) É nesse contexto da produção de uniformidade que a preservação da biodiversidade deve ser compreendida. A preservação da diversidade corresponde sobretudo à produção de alternativas, a manter vivas formas alternativas de produção. Proteger as sementes nativas é mais que uma questão de preservar a matéria-prima para a indústria da biotecnologia. As diversas sementes que agora estão fadadas à extinção carregam dentro de si sementes de outras formas de pensar sobre a natureza e de outras formas de produzir para satisfazer nossas necessidades. (...) a uniformidade e a diversidade não são apenas maneiras de usar a terra, são maneiras de pensar e viver. (SHIVA, Vandana, 2003, p. 16)

Faz parte de uma atitude de honestidade intelectual evidenciar os jogos de forças que sempre se estabelecem a partir da delimitação da afirmação dos lugares de fala. É por isso que os discursos e os saberes a eles associados devem ser localizados, com seus lugares de enunciação marcados, evidenciando assim uma postura responsável entre conhecimentos, ciências e sociedade. Esse procedimento visa evitar o silenciamento de vozes, bem como as hierarquizações e qualquer suposta uniformidade, enquanto nociva padronização das diferenças. Como nos alerta acima a filósofa indiana Vandana Shiva, evitamos, assim, as monoculturas existenciais nos cultivos, na natureza, como também no campo do conhecimento, nas espistemologias, nos grupos sociais e culturais da vida humana.

Os estudos de gênero, juntamente com os estudos decoloniais (especialmente quando estes se vêem associados, cruzados, dialogando entre si) já surgem políticos, engajados, militantes, na comprovação de que nenhum conhecimento pode ser efetivamente neutro e de que é impossível negar as corporalidades, as tradições, os

lugares de fala. Eclodem no diálogo teórico-prático que visa à ação, à vida e não a mera especulação.

Quando eu era aluna da graduação, os Estudos da Mulher estavam apenas começando a encontrar seu lugar na academia. Aquelas aulas eram o único espaço em que as professoras estavam dispostas a admitir que existe uma ligação entre as ideias aprendidas no contexto universitário e as aprendidas pela prática da vida. (...) muitos alunos ainda querem fazer os cursos feministas porque continuam acreditando que ali, mais do que em qualquer outro lugar na academia, vão ter a oportunidade de experimentar a educação como prática da liberdade. (HOOKS, bell, 2017, p. 27)

Permitindo-me permear por esses aportes oriundos dos estudos interdisciplinares, de gênero, decoloniais, venho neste escrito compartilhar os feitos e efeitos de paixões afirmativas no campo do conhecimento. Saúdo a potência das paixões como força motriz de pesquisas engajadas que, diferente das motivações meramente financeira ou egóica, costumam nos resguardar no âmbito ético, propiciando uma postura responsável na relação entre ciência e sociedade, gerando estudos baseados nos valores democráticos, na diversidade e na multiplicidade de vozes que isso exige.

A interseccionalidade é outro importante aporte proveniente dos estudos de gênero, mais especialmente no campo do feminismo plural, propiciando a quebra com o universalismo já no interior do próprio movimento feminista, da distinção radical entre sujeito e objeto.

Trata-os sempre como objeto. Até mesmo como objeto de saber. É por aí que a gente compreende a resistência de certas análises que, ao insistirem na prioridade da luta de classes, se negam a incorporar as categorias de raça e sexo. Ou seja, insistem em esquecê-las. (GONZALEZ, Lélia, 1983, p.232)

Foi com as críticas das mulheres negras ao feminismo universal que se instaura essa importante metodologia de análise social, que requer a necessidade de interseccionar eixos e categorias sociais e de análise – de poder-saber-ser – a fim de melhor compreender e combater diferentes formas de opressão sofridas por distintos corpos, sobre os quais se sobrepõem inúmeras carências.

Em versões mais contemporâneas, a desigualdade foi revisada para refletir um maior grau de complexidade, especialmente de raça e gênero. O que temos agora é uma crescente sofisticação sobre como refletir localização de grupo, não no quadro singular de classe social, proposto por Marx, nem nos mais recentes enquadramentos feministas que defendem a primazia de gênero, mas dentro de

construções múltiplas residentes nas próprias estruturas sociais e não em mulheres individuais. (COLLINS, Patricia Hill, Apud: RIBEIRO, Djamila, 2017, p. 63)

Explicitando lugares de fala – tecendo identidades

A autora que aqui vos escreve, cuja corporalidade é apaixonada pela filosofia de Lélia Gonzalez e de outras filósofas não-brancas, tais como Angela Davis, María Lugones, Silvia Rivera Cusicanqui, Djamila Ribeiro, sempre fui lida socialmente como uma mulher branca, aos olhares cromo-estratificados da sociedade brasileira. Isso faz com que eu possa identificar uma série de privilégios que me foram oportunizados ao longo da vida, oriundos apenas desse pequeno detalhe fenotípico: cabelos lisos, pele mais ou menos clara, traços finos. Nunca sofri no corpo a opressão fruto do racismo estrutural que povoa nosso continente, tantas vezes distanciando-nos da convivência democrática, associação válida especialmente para o território brasileiro e a pouca prática que temos em relação à democracia.

As sociedades que vieram a constituir a chamada América Latina foram as herdeiras históricas das ideologias de classificação social (racial e sexual) e das técnicas jurídico-administrativas das metrópoles ibéricas. Racialmente estratificadas, dispensaram formas abertas de segregação, uma vez que as hierarquias garantem a superioridade dos brancos enquanto grupo dominante. (GONZALEZ, Lélia, 1988, p.73)

Assim, ainda que não identifique nas minhas ações e posturas uma posição ativa na opressão dos corpos negros ou indígenas, devido à sofisticação do racismo que aqui se estabeleceu, capaz de prescindir de “formas abertas de segregação”, não posso me escusar de assumir a responsabilidade que me cabe. Responsabilidade, enquanto mulher branca, em relação ao racismo extremamente complexo que estrutura a sociedade brasileira, assim como todo país *Ladino Amefricano*, de um modo geral. A contingência de ter crescido numa família matrilinear, cuja referência religiosa eram as cosmologias das religiões de matrizes africanas, o que orientou a estética e os valores que circulavam em minha casa, me colocou sob um certo foco afro-referenciado na educação familiar. Isso foi o que me protegeu de ser maximamente contaminada pelo racismo estrutural que altera nosso olhar sobre o mundo, sobre as pessoas, deslegitimando saberes, enjaulando as perspectivas múltiplas em uma moldura

padrão, que exclui e segrega o diferente. Ainda assim, sei o quanto “(...) por mais que pessoas pertencentes a grupos privilegiados sejam conscientes e combatam arduamente as opressões, elas não deixam de ser beneficiadas, estruturalmente falando, pelas opressões que infligem a outros grupos.” (RIBEIRO, Djamila, 2017, p. 68).

O fato do racismo ser um fenômeno social, estrutural, não exime a responsabilidade individual por, no mínimo, perpetuar as condições para que essa estrutura se mantenha, por atualizá-la, quiçá por sofisticá-la. Sinto a necessidade aqui de explicitar meu lugar de fala, especialmente porque noto uma bibliografia ainda tímida refletindo sobre a branquitude e sua responsabilização sobre o racismo, que talvez possa ser encarado como o maior dos males sociais desde a modernidade. Reconheço também como discreto o número de locutoras/es e escritoras/es dispostas/os a marcar seu lugar de enunciação desde esse lugar de fala da branquitude, num discurso responsável e consciente, com todas as implicações que isso gera, assumindo esse território desconfortável identificado com o opressor. Ao contrário, a maioria dos discursos que se afirmam enquanto provenientes da branquitude, infelizmente ainda proferem conteúdos racistas, muitas vezes abjetos, recorrendo a fundamentos religiosos insustentáveis se divorciados dos princípios racistas que os engendram. É preciso afirmar que, assim como o patriarcado não é um *problema* de mulher ou das mulheres, o racismo é um crime social grave, cometido pela branquitude, que o estruturou e se beneficia dele há séculos, até os dias atuais. Não é um *problema* da população afrodescendente ou indígena.

Enquanto a questão negra não for assumida pela sociedade brasileira como um todo: negros, brancos e nós todos juntos refletirmos, avaliarmos, desenvolvermos uma *práxis* de conscientização da questão da discriminação racial neste país, vai ser muito difícil no Brasil, chegar ao ponto de efetivamente ser uma democracia racial. No lastro do todo das questões que estão colocadas, o que se percebe é que estamos num país em que as classes dominantes os donos do poder e os intelectuais a serviço dessas classes, efetivamente não abrem mão. (GONZALEZ, Lélia, 2018, p.255).

Uma mulher indígena muito jovem, da região baiana de Irará, por exemplo, foi seqüestrada por um espanhol e com ele teve alguns filhos, mas acabou morrendo ainda nova de gripe espanhola. Seus filhos, frutos ilegítimos de uma união abusiva e violenta, que expropriou a mulher de sua cultura e pertencimento, estilhaçando sua identidade, foram espalhados em diferentes territórios. Típica narrativa ficcional da história do

Brasil, glamourizada sob a égide do *amor* interracial da *índia* com o colonizador. É a partir de relações como esta que nosso povo constitui-se, o que não pode de modo honesto ser classificado como abertura para processos de miscigenação, mas sim para uma política perversa de branqueamento, o que nos distancia do mito da democracia racial. Raptar, seqüestrar, estuprar, pilhar, exterminar foram as ações fundantes constituintes das corporalidades brasileiras desde a origem de nosso país – que não confundamos com Pindorama, a terra indígena de natureza exuberante preservada. Ações opressivas muito distantes daquelas de plantar, semear, constituir, acolher – comumente identificadas com construções sociais consideradas mais saudáveis, porque menos violentas e desiguais.

É preciso recuperar as histórias verdadeiras que constituem o nosso simbólico de povo, de país colonizado, submetido até hoje aos processos de colonialidade, e narrá-las, pluralizando os ouvidos e educando a escuta para acolhê-las. São dolorosas, em nada se assemelham às idealizadas, como os problemáticos contos de fadas com os quais fomos educadas. A história do Brasil baseia-se em dois principais pilares: o extermínio (dos povos originários dessas terras, da natureza em busca de riquezas quantificáveis em dinheiro, do território de plantio de alimentos cedendo espaço para a monocultura que não alimenta) e o tráfico de pessoas. Extermínio dos corpos e das culturas que aqui habitavam, dos povos originários dessa terra Pindorama, das corporalidades não brancas e não europeias que para cá foram compulsoriamente transportadas.

Mais que o açúcar ou o ouro, a principal atividade econômica do Brasil colônia e império foi o tráfico, não de drogas ilícitas ou armas, como na atualidade, mas o tráfico de seres humanos. Mulheres, homens, crianças africanas, cuja maioria vivia livre em seu território de identidade cultural, com seus laços familiares e religiosos, foram escravizados no molde mais perverso que se tem notícia na história pesada da escravidão no mundo, que foi o processo de escravização levado a cabo pela empreitada branca cristã européia capitalista colonial, em especial pela península ibérica e o império britânico. Escravização via desumanização, numa completa desontologização de pessoas que passaram a habitar a zona do não-ser, me apropriando do conceitual de intelectuais como Frantz Fanon, Sueli Carneiro, Carlos Moore, Jairo Pereira de Jesus. Não foram o açúcar e o café os principais produtos da economia brasileira colonial, mas sim pessoas, maximamente objetificadas, como nos

ensina o professor congolês Kabenguele Munanga, que já de há muito vive e pesquisa sobre o Brasil. Porém não o tráfico de todos os corpos, mas apenas daqueles com perfis fenotípicos específicos, não-brancos, identificados com o africano, o indígena – o mouro, o árabe, o palestino. Marcas da absurda violência colonial que até hoje perdura nas opressões estruturais presentes em nossas sociedades e que estariam supostamente inscritas pela natureza nos próprios corpos, numa biologização cientificista da vida que atinge seu auge nas teorias eugenistas do século XIX. É importante contar essas histórias que foram silenciadas – aos moldes dos *griots* africanos ou dos repentistas, versadores de improviso brasileiros, mestres na oralidade – ainda que as eternizando num registro escrito, como um artigo (o que pode soar contraditório). Ações como esta mostram-se indispensáveis se queremos superar o racismo e a misoginia estruturais que fundamentam valores excludentes e ações violentas no simbólico latinoamericano, em especial no simbólico brasileiro. E assim transformar as sociedades e as existências.

Lélia Gonzalez: intelectual e filósofa

Lélia Gonzalez foi uma importante intelectual, de trajetória plural em sua formação, sempre militante. Ela trilhou desde a graduação em filosofia, complementada por outra graduação integrada em história e geografia (algo comum ao arranjo universitário da década de 60, do séc.XX), até a pós-graduação em antropologia e sociologia cultural. Passou ainda pelos estudos das danças e ritos brasileiros, dos idiomas, que dominava a ponto de realizar elogiadas e inéditas traduções, além dos conhecimentos populares sobre as escolas de samba e as religiões afro-brasileiras. Sua formação diversificada e híbrida, entre popular e erudita, já a encaminhou para um *modus operandi* no pensamento que a potencializava a criar correlações, diálogos, redes, tensões, teias, encruzilhadas – afastando-a do pensar monocórdio. Valorizando sua formação, se por um lado se faz necessário afirmá-la como filósofa, não porque ela necessite desta chancela, mas porque o cânone filosófico merece esse tensionamento no sentido de uma abertura ao pensamento potente de filósofas como ela, muito mais relevante é afirmar Lélia Gonzalez como uma intelectual brasileira, expressão de seu século, mas capaz de transbordá-lo, tornando-se extemporânea, atemporal.

No modo da diversidade, seus ensinamentos foram marcados por profunda erudição histórica, entrelaçada aos conhecimentos sociais, pautada pelos estudos da linguagem, tanto na perspectiva filosófica, quanto linguística, psicanalítica, antropológica e retórica, tendo sido influenciada ainda pela arte. Era uma pessoa de marcante *performance* social. Criou conceitos, metodologias, categorias analíticas, deu aula de filosofia em escolas privadas de educação básica do Rio de Janeiro, atuou, refletiu e escreveu sobre sua época e lugar, traduziu obras inéditas e relevantes, lecionou na universidade, onde também desempenhou funções de gestão, foi candidata a cargos legislativos e uma das fundadoras do *Movimento Negro Unificado* (MNU) e do coletivo *Nzinga*, de mulheres negras periféricas. Trajetória de completo sucesso, ainda mais se pensarmos que Lélia foi a penúltima de dezoito filhos, mulher de origem humilde, filha de pai negro ferroviário e de mãe analfabeta de origem indígena, nascida em Belo horizonte, que imigrou para o Rio de Janeiro aos sete anos de idade, adotando a cidade como sua referência de militância e atuação. Estudou no Colégio Pedro II, lá se aprofundando no estudo das línguas inglesa e francesa. Num dado momento da vida chegou até a trabalhar em casa de família para conseguir dar continuidade aos estudos, seguindo um estigma forte das mulheres negras na sociedade brasileira. Mas foi com a carreira do magistério e como tradutora que conseguiu avançar nos estudos e pesquisas, consolidando sua trajetória profissional e intelectual.

Foi filósofa brilhante, pois desenvolveu com maestria importantes tarefas inerentes ao fazer filosófico e à atitude filosófica, dentre as quais eu destacaria: criticidade aguda; complexidade analítica (capacidade de analisar um fenômeno sob distintos aspectos); articulação de diferentes áreas do saber; criação conceitual; impressão de um estilo próprio. Todas essas características estão presentes na obra de Lélia Gonzalez. Ela foi inovadora e, muito antes que o movimento feminista usasse o termo interseccionalidade e Angela Davis ficasse identificada com a tríade *mulheres, raça e classe*, Lélia já sinalizava para a necessidade de interseccionarmos esses exatos três eixos de opressão. Isso se queríamos, de fato, articular saberes válidos sobre o segmento social de mulheres negras, por exemplo, sem ficar na abstração que é falar genericamente apenas de raça, somente de classe ou exclusivamente de gênero. Nas palavras de Angela Davis, na conferência *Atravessando o tempo e construindo o*

futuro da luta contra o racismo, proferida na reitoria da UFBA (2017), na comemoração pelo dia da mulher negra e caribenha:

Muito antes do conceito de interseccionalidade ter sido utilizado, Lélia Gonzalez insistia que não só deveríamos compreender a complexa interrelação de raça, classe e gênero, mas insistia também que deveríamos ter em mente as nossas conexões, os nossos elos com a comunidade indígena, as conexões entre os povos indígenas e os povos negros. E essa é uma das lições que nós nos EUA precisamos aprender com a história do feminismo negro no Brasil.³

A superposição e o entrelaçamento dessas três categorias – gênero, raça e classe social, é o meio através do qual acentuam-se as opressões e se intensifica o processo de marginalização e exclusão de determinados corpos. Atentar para todos esses processos que incidem sobre os corpos é indispensável na construção de epistemologias localizadas, nem idealizadas, nem universalizadas em processos de abstração que esvaziam totalmente o seu sentido.

Ao empreender sua análise complexa do *racismo à brasileira*, Lélia foi fundo na pesquisa das sociedades ibéricas, que nos colonizaram, sua história, suas marcas enquanto *corpus* social, religioso, estético, político. Identificou nelas um racismo enraizado já desde a etapa pré-moderna, com a dominação moura (essencialmente negra) e toda a guerra plurissecular da *Reconquista*. Suas pesquisas evidenciaram uma hierarquização social tão rígida e sofisticada na península ibérica, tal como na América hispano-portuguesa, que dispensa a apartação social característica da colonização anglo-saxã. “Você tem uma gama enorme de classificação, e nada mais que um estilhaçamento da identidade da etnia subordinada. Isto é, você estabelece um continuum de cor e quanto ‘*mais clarinho*’ você for, mais próximo está do poder” (GONZALEZ, Lélia, 2018, p.373).

Ela articula esses saberes com as teorias psicanalíticas de Freud e Lacan, cunhando o conceito de *racismo por denegação*, aquilo que se afirma negando – algo que pode ser explicitado pelas frases exemplares do racismo brasileiro: “no Brasil não há racismo, porque o preto conhece o seu lugar” (destaque irônico atribuído a Millôr Fernandes) ou “eu não sou racista, ATÉ tenho um amigo negro” (GONZALEZ, Lélia, 2018). É na negação que está embutida a afirmação do fenômeno que, conscientemente, se quer negar, tentando escamotear, borrar, mas que é impossível

³ A partir do vídeo da conferência, com transmissão ao vivo e posterior disponibilização em mídias abertas, foi feita uma livre tradução pela própria do trecho da conferência proferida por Angela Davis.

apagar, eclodindo via o fenômeno psicanalítico da *denegação*. É a sofisticação do nosso *racismo por denegação* que vai propor estratégias como a miscigenação, visando o branqueamento (política social inúmeras vezes declarada publicamente) ou, pior, que vai defender o mito da democracia racial brasileira.

É na chamada América Latina (muito mais ameríndio-amef리카ana do que outra coisa) que essa denegação se torna amplamente verificável. Como sistema de dominação muito bem estruturado, o racismo na região demonstra sua eficácia ao veicular noções como as de '*integração*', '*democracia racial*', '*mestiçagem*' etc. (GONZALEZ, Lélia, 2018, p.336).

Desde há muito Lélia já era crítica feroz do suposto *racismo às avessas*, que ela combatia em seus escritos e que ainda hoje é alvo de discussões que já deveriam estar ultrapassadas para que pudéssemos avançar no efetivo combate ao mais que nocivo fenômeno social do racismo:

O problema é o seguinte, me recordo de uma expressão de Jean Paul Sartre: '*Se você manteve a coluna vertebral de alguém dobrada durante anos, no momento em que a pessoa se levantar não espere um olhar de gratidão.*' (...) esse orgulho de ser negro, de pertencer a uma cultura tão rica, pode parecer '*racismo às avessas*', se se considerar que o '*racismo às direitas*' pode existir. (GONZALEZ, Lélia, 2018, p.371).

No uso da ironia, figura de linguagem que sofistica seu texto, Lélia afirma seu estilo marcante, que é muitas vezes direto quando se trata de denúncia social, mas também cheio de humor, ironia e gíngua, flertando, na escrita acadêmica, com a linguagem popular, esgarçando as margens, borrando as fronteiras entre o que está dentro do mundo formal e o que está fora da normalidade convencionada de cada configuração de mundo.

A filósofa afrodiaspórica aplicava sua criticidade até mesmo nas áreas de saber que estudou e nas quais atuou desenvolvendo pesquisa. Um dos exemplos foi o quanto ela revirou ao avesso o conceito de *etnocentrismo*, diferenciando-o de *racismo*, algo que em muito subsidiou a reivindicação do uso do termo *racismo*, e não *etnocentrismo*, por parte do movimento negro – este que, como nos ensina Nilma Lino Gomes, foi sempre um movimento educador da sociedade brasileira como um todo e para o qual Lélia tanto contribuiu:

Por outro lado, quem criou o racismo não fomos nós. O racismo, enquanto teoria, enquanto ideologia que sustenta toda uma formulação científica é uma invenção dos brancos. Como antropóloga, tenho a impressão que toda comunidade fechada

seja ela branca, amarela, negra... criaria seu próprio etnocentrismo. Uma forma de racismo? Não. Etnocentrismo é diferente de racismo. A questão do etnocentrismo está presente em qualquer cultura. Na medida em que você é socializado, você recebeu uma carga cultural (classificação, valores, significações, etc) muito grande, e você vai olhar o mundo através dessa perspectiva crítica. Mas há ‘*etnocentrismos*’ e ‘*etnocentrismo*’, mas no nosso caso, no caso negro, vemos o seguinte: as nossas instituições sempre estiveram abertas aos brancos e a recíproca não é verdadeira. (GONZALEZ, Lélia, 2018, p.371).

Esta filósofa brasileira criou a categoria de *amefricanidade*, caracterizando-a como uma *categoria político-cultural*, afirmando que

Ela nos permite ultrapassar limitações de caráter territorial, lingüístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para maior entendimento dessa parte do mundo onde ela se manifesta, a América como um todo (austral, central, insular e setentrional). Para além de seu caráter geográfico, ela designa todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (resistência, acomodação, reinterpretação, criação de novas formas) referenciada em modelos africanos e que remete à construção de toda uma identidade étnica. (GONZALEZ, Lélia, 2018, p.336).

Com isso ela mostrou-se capaz de se aventurar nos estudos latino americanos, fincando raízes de forma ousada e propositiva nas lutas identitárias – racializadas, territorializadas – e as reflexões a elas associadas, em um continente violentamente dominado, fraturado por políticas coloniais de pilhagem e espoliação, que não respeitaram biomas, muito menos grupos étnicos e seus arranjos para a ocupação do território.

No âmbito da linguagem, Lélia Gonzalez criou o conceito de *pretoguês*, evidenciando o que os estudos da língua do colonizador querem ocultar até os dias de hoje: “o português falado no Brasil é o mais africanizado do mundo” (GONZALEZ, Lélia, 2018, p.336). O quanto no Brasil o idioma falado não pode ser adequadamente classificado como língua portuguesa, tal qual esta é pronunciada na maioria dos países em que consta como idioma oficial, sejam eles africanos, americanos ou europeu. Talvez pela mistura com os dialetos locais que permaneceram, mesmo em África, nos países de língua portuguesa, o português falado nas ruas tem muito menos influência das línguas africanas, ao passo que aqui, no Brasil, as influências indígenas no vocabulário, mas principalmente a presença africana, em especial das línguas do tronco lingüístico bantu, na pronúncia, na musicalidade, na contração do –r nos verbos no infinitivo, na entonação, na substituição do fonema –l pelo –r, mais simples

de apreender, no plural que só está presente no artigo, não conjugando com o substantivo.

(...) aquilo que chamo de ‘pretoguês’ e que nada mais é do que marca de africanização no português falado no Brasil (...). O caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, além da “ausência de certas consoantes (como o l ou o r, por exemplo)”, apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico-cultural do continente como um todo. (GONZALEZ, Lélia, 1988, p.70)

Breves considerações finais

Assim, destacamos algumas contribuições da filósofa brasileira, feminista, amefricana Lélia Gonzalez, ainda que de modo mais extensivo do que aprofundado, estimulando a pesquisa individual e também que se beba nas fontes originais dos textos filosóficos. Apresentamos essa pensadora, assim como a filosofia de outras mulheres, com o intuito de tecer novos reinícios, capazes de refazer o traçado das tessituras de existências individuais e coletivas, dessa vez visando elaborar novas tramas, capazes de romper com o patriarcado e o racismo estruturais, lançando-nos em outras configurações e articulações possíveis. A opção que se apresenta é a de atuar no sentido de abrir espaço para a reparação histórica das corporalidades subalternizadas e, por isso, invisibilizadas na história do cânone filosófico ocidental, como também do simbólico intelectual brasileiro, ladino amefricano. Nesse sentido, o compartilhamento da filosofia de Lélia Gonzalez se apresentou como um caminho profícuo para a difusão e o fomento de uma cosmopercepção de mundo améfrico-referenciada capaz de oxigenar as práticas filosóficas, epistêmicas e científicas, na geografia mundo dos saberes e poderes.

Referências

DAVIS, Angela. *Atravessando o tempo e construindo o futuro da luta contra o racismo*. conferência proferida na reitoria da UFBA, BA/Brasil, em 25 de julho de 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=6CdrOqPE7Rs> [último acesso em 14/3/2017].

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. Tradução de Heci Regina Candiani. 1ª edição. São Paulo: Boitempo, 2016.

DAVIS, Angela. *Palestras sobre libertação*. <http://kilombagem.org/palestras-sobre-libertacao-lectures-on-liberation/>, Nova Iorque, 1971 [último acesso em 14/3/2017].

HOOKS, Bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. 2ª edição. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. 1ª edição. Salvador: EDUFBA, 2008.

GOMES, Nilma L. *O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis: Vozes, 2017.

GONZALEZ, Lélia. “A categoria político-cultural de amefricanidade”. In: *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, pp. 69-82, jan./jun, 1988.

GONZALEZ, Lélia. *Primavera para as rosas negras. Lélia Gonzalez em primeira pessoa...* São Paulo: UCPA; Diáspora africana, 2018.

GONZALEZ, Lélia. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. In: *Ciências Sociais Hoje*, Revista da Anpocs, São Paulo, n.2, pp. 223-244, 1983.

PEREIRA, Carlos Alberto M. e HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Patrulhas ideológicas*. São Paulo: Brasiliense, 1979.

RATTS, Alex e RIOS, Flávia. *Lélia Gonzalez*. São Paulo: Selo Negro, 2010 (Coleção Retratos do Brasil Negro).

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento; Justificando, 2017.

TOLENTINO, Joana. Existem Filósofas? Vozes de mulheres invisíveis. In: *Revista Ensaios Filosóficos*, vol. XVI, dezembro/2017 (a).

TOLENTINO, Joana. Filósofas: invisibilidade e silenciamento. In: *Revista Sísifo – Dossiê Mulheres e Filosofia*, Feira de Santana, vol.I, n.6, pp. 80-93, novembro/2017(b).

SHIVA, Vandana. *Monoculturas da mente: perspectiva da biodiversidade e da biotecnologia*. Tradução Dinah de Abreu Azevedo. 1ª edição. São Paulo: Gala, 2003.

Sobre a autora desse capítulo

Joana Tolentino

Sou doutora em Filosofia pela UFRJ, onde também realizei mestrado e me graduei em

Filosofia. Leciono no Colégio Pedro II, na educação básica e na licenciatura. Sou pesquisadora do grupo *Corpoder – Filosofias Decoloniais: corpos, poderes e saberes* e membra do GT *Filosofar e Ensinar a Filosofar* (ANPOF). Tenho artigos publicados sobre filosofia e gênero, decolonialidade e ensino de filosofia. Com experiência também em teatro, sou mulher de terreiro e mãe de duas crias.

8. A cosmopolítica de Isabelle Stengers: da metafísica à política



<https://doi.org/10.36592/9786587424088-8>

*Fernando Silva e Silva*¹

Introdução

Ao longo de sua carreira filosófica, que agora ultrapassa 40 anos, a filósofa belga Isabelle Stengers, nascida em 1949, explorou uma grande variedade de temáticas: a formação das ciências modernas, o surgimento e a disciplinarização da psicanálise, a história da química, a hipnose, a dominação capitalista, a ecologia, o lugar das mulheres nas universidades e nas ciências, o pensamento de Alfred Whitehead² e ainda outros temas mais. O que à primeira vista pode parecer uma reunião disparatada de curiosidades e interesses pessoais é, na verdade, o resultado de uma investigação programática que porta em seu centro uma crítica radical às práticas epistemológicas e políticas da modernidade e à sua fundamentação metafísica.

Situando-se em uma linhagem de filósofos, cientistas, pensadores e ativistas políticos que questionaram de diferentes formas os pressupostos modernos, Stengers desenvolve sua filosofia tendo como preocupação primeira dar conta da contradição criada entre experiência, da prática científica por exemplo, e a descrição moderna do mundo, balizada por dicotomias como essência/aparência, natureza/cultura, mundo externo/mente. Dessa forma, de saída, é importante darmos ouvidos ao alerta de Bruno Latour, em seu prefácio introdutório a uma coletânea de artigos da autora, de que “uma coisa é certa: se o leitor aplica sobre Stengers o acordo tradicional entre ciência, política, ética e teologia que caracterizou o idioma modernista, então sua proposta será difícil de acompanhar” (LATOUR, 1997, p. xi³). O acordo tradicional a que o francês faz referência aqui é aquilo que Alfred Whitehead chamava de “bifurcação da natureza” (1978), uma atitude intelectual e afetiva que atravessa toda a modernidade – sua filosofia, ciência, política, arte, fé. Essa atitude consiste na partilha

¹ Doutorando em Filosofia do PPGFIL/PUCRS. Bolsista CAPES. E-mail: fernandosilva@gmail.com.

² Filósofo inglês nascido em 1861 e falecido em 1947.

³ Todas as citações foram traduzidas por mim.

da natureza em duas zonas ontológicas distintas: uma natureza primeira, composta de matéria bruta e inerte em relações causais, e uma segunda natureza que consiste dos valores, experiências e juízos humanos. A filósofa é um dos mais importantes estudiosos da obra de Whitehead do mundo e é em boa parte responsável por seu retorno aos debates do *mainstream* filosófico.

Para Latour, a obra de Stengers nos mostra que “nenhum progresso pode ser feito na filosofia da ciência se todo o acordo não for discutido de uma única vez em todas as suas partes: ontologia, epistemologia, ética, política e teologia” (LATOURE, 1997, p. xii). Isto é, a filosofia da ciência, objeto principal das pesquisas de Stengers durante os primeiros 15-20 anos de sua obra, só poderia dar conta simultaneamente das práticas, objetos, políticas e conhecimentos científicos superando a bifurcação da natureza e atacando de várias direções o acordo moderno. Essa é uma das principais razões por que a obra de Stengers apresenta tanta variedade. A partir da metade dos anos 90, os interesses de pesquisa de Stengers voltam-se principalmente à questão ecológica, sem abandonar seu percurso na filosofia das ciências e sua postura questionadora dos pressupostos modernos. Nesse momento, a autora avança a cosmopolítica como uma proposta política diferente daquela desenvolvida na modernidade.

Neste texto, o objetivo é compreender o desenvolvimento da filosofia de Isabelle Stengers a partir das principais problemáticas que a movem. Dividindo o capítulo em duas seções, tento dar conta dos dois principais momentos de sua obra – uma distinção que deve ser entendida apenas como uma ferramenta heurística –, a saber, um primeiro marcado pela história e a filosofia das ciências, de 1979 a 1997 – datas de publicação de *A nova aliança* e *Cosmopolíticas* –, e um segundo em que se destaca a preocupação com o futuro de humanos e não-humanos no planeta Terra. Assim, na primeira seção, apresenta-se o longo engajamento da filósofa com a história das práticas científicas e técnicas, sempre atenta em não erguer um muro entre questões que seriam essencialmente científicas, outras que seriam apenas técnicas e outras ainda que seriam fatores políticos, meros elementos contextuais. Para ela, essa separação é uma perda e não um ganho de capacidade descritiva e explicativa. Na segunda seção, trata-se de compreender o desenvolvimento de uma ecologia das práticas e de uma cosmopolítica como modos de pôr em relação as práticas humanas

e não-humanas e o fenômeno da intrusão de Gaia, o qual nos obriga a abrir um campo de negociação até agora adiado pela bifurcação da natureza.

Stengers e as ciências

Isabelle Stengers, ao longo de sua obra, coloca em questão a legitimidade do discurso moderno nos diferentes domínios enumerados acima por Latour: ontologia, epistemologia, ética, política e teologia. Não o faz, no entanto, através da chave da denúncia e da crítica, mas da valorização ou instauração de práticas alternativas, dentre elas sobretudo a busca de maneiras diferentes de relacionar-se com o mundo, distintas da constante expansão da fronteira da modernização, do progresso. Na sua *História da química* – a formação inicial da autora é em química –, escrita em colaboração com Bernadette Bensaude-Vincent, ela se pergunta que papel pode desempenhar o historiador da ciência, uma vez deixada de lado as pretensões narrativas tanto da história como marcha do progresso da racionalidade, quanto de uma história que pretenderia reduzir a ciência a uma prática qualquer dentre outras. Para elas, trata-se de “pôr em perspectiva na longa duração, decifrar as virtualidades inscritas no presente, destacar os múltiplos futuros possíveis, em suma, sublinhar o caráter aberto da história” (STENGERS; BENSAUDE-VINCENT, 1993, p. 333). Desde seu primeiro livro, *A nova aliança* (1979), escrito junto com Ilya Prigone – então já laureado com o Nobel em química –, Stengers preocupa-se em destacar esse “caráter aberto da história”, de modo a tornar possível entrever outras formas de engajamento entre o conhecimento e o mundo, entre as ciências e a política, entre natureza e cultura.

Em *A nova aliança*, e outras obras escritas em parceria com Prigogine ao longo dos anos 1980, trata-se de repensar o engajamento com a física nos níveis epistemológicos, a mecânica clássica como ciência modelo, e principalmente ontológico, a forma como o tempo foi concebido nas ciências modernas. Para Latour, “este é o primeiro caso dramático de uma pedra de toque normativa para separar a boa da má ciência que não busca os limites da representação humana, mas sim as maneiras como o mundo marca os limites” (1997, p. x). A irreversibilidade do tempo, não de um ponto de vista fenomenológico, o ponto de vista humano, mas intrínseco ao funcionamento do mundo, será o critério mobilizado por Stengers e Prigogine ao tratarem dos desenvolvimentos da física da mecânica clássica à quântica e à teoria da relatividade. Para a dupla de autores, o que está em questão é a busca de “uma nova

racionalidade” (STENGERS; PRIGOGINE, 1979 e PRIGOGINE, 1996), uma aventura possibilitada pela “redescoberta do tempo” (STENGERS; PRIGOGINE, 1988).

Dessa maneira, Stengers mostra-se “uma filósofa interessada na questão bastante clássica de distinguir a boa e a má ciência” (LATOURE, 1997, p. ix). No entanto, ela “escolheu buscar uma pedra de toque que distinga a boa ciência da má não na epistemologia, mas na ontologia, não na palavra, mas no mundo” (LATOURE, 1997, p. ix). Nesse sentido, “a solução de Stengers a questão de como chegamos a concordar ou discordar sobre o mundo é completamente não-kantiana” (LATOURE, 1997, pp. ix-x), pois, para a autora, é necessário superar a cisão entre ciência e filosofia consolidada com as *Críticas*, em que se nega “a diversidade dos pontos de vista científicos possíveis, a diversidade de princípios pressupostos” (STENGERS; PRIGOGINE, 1984, p. 88). Uma das vias filosóficas para além do dilema moderno será, justamente, “a filosofia de Whitehead, que é resolutamente pré-kantiana” (STENGERS; PRIGOGINE, 1984, p. 93), pois, para a filósofa, “a cosmologia de Whitehead é a tentativa mais audaciosa” de “formular uma filosofia da natureza que não é dirigida contra a ciência” (STENGERS; PRIGOGINE, 1984, p. 94), mas sim está em diálogo com ela. Em Whitehead, há uma busca de universalidade diferente da homogeneização que ocorre sob o signo da matéria na metafísica moderna da natureza, pois, para o inglês, uma filosofia verdadeiramente universal “deve construir uma consistência que possa acomodar todas as dimensões da experiência, pertençam elas à física, à fisiologia, à psicologia, à biologia, à ética etc.” (STENGERS; PRIGOGINE, 1984, p. 95) sem reduzir uma dimensão à outra. Por isso, para Stengers, “a metafísica é epistemologia feita por outros meios, uma tarefa séria que exige a sabedoria coletiva de toda a história da ciência e do pensamento e que não pode desprezar qualquer proposta rejeitada da filosofia passada e das ciências azaronas” (LATOURE, 1997, p. xi).

A transformação stengersiana operada na partilha moderna tradicional entre natureza e humanidade, fatos e valores e, neste caso, ciência e filosofia, em favor de uma versão não-bifurcante de inspiração whiteheadiana não age de imediato, como uma panaceia para os dilemas em questão. A própria autora chama atenção ao fato de que não basta tomarmos uma decisão teórica para, de repente, deixar de lado nossas heranças modernas. Se não basta dizer que não mais acreditamos na bifurcação da natureza, “a questão é portanto saber do que este ‘já não podemos mais acreditar’ pode nos tornar capazes; a que sensibilidades, riscos, devires, ele pode nos engajar”

(STENGERS, 1995, p. 171). Primeiramente, trata-se de uma transformação das práticas de produção de saber em que não se nutre a ilusão de que poderíamos coletivamente voltar atrás, tornarmo-nos, de fato, pré-modernos. Desse modo, “a perspectiva que tenta[-se] abrir [...] é aquela em que deveríamos tornarmo-nos ainda mais ‘diferentes’, isto é, em que teríamos que inventar, em nossos próprios termos, um antídoto à crença que nos torna temíveis” (STENGERS, 1995, p. 185). A crença de que a autora trata nessa passagem é mais uma forma da bifurcação moderna, trata-se daquela “que define verdade e ficção em termos opostos, em termos do poder que uma tem de destruir a outra, crença mais antiga que a invenção das ciências modernas, mas cuja invenção constituiu um ‘recomeço’” (STENGERS, 1995, p. 185). A oposição entre verdade e ficção aqui replica a distinção entre fatos e valores e a expectativa de que, um dia, os fatos possam ocupar inteiramente a esfera dos valores, que as verdades possam se sobrepor às ficções, com exceção talvez das inócuas e sem importância. No entanto, “não se trata de criar a posição a partir da qual nós poderíamos julgá-la, mas sim inventar meios de *civilizá-la*, de torná-la capaz de coexistir com aquilo que não é ela sem considerar [...] que ela tem [...] o poder de reduzir o heterogêneo ao homogêneo” (STENGERS, 1995, p. 186, grifo da autora).

Pacificar o “princípio de conquista”, que se situa em relação ao desconhecido “do ponto de vista de sua disponibilidade à submissão” (STENGERS, 1995, p. 173), coloca-se como um desafio, pois na origem das ciências modernas, assim como Stengers fala sobre a física, “presumiu-se que há uma identidade entre conhecimento e manipular” (STENGERS, 1997b, p. 65). Isto é, a concepção de que conhecer algo seria, ao mesmo tempo, ter esse algo sob seu domínio; ou melhor, a ideia de que o ato de conhecer só haveria chegado ao seu termo uma vez que a dominação do objeto de investigação fosse completa. Essa posição, predominante na modernidade, produziu e produz o que a filósofa chama de “‘ciências tristes’, que mutilam aquilo que manipulam tanto quanto o fazem com os homens e mulheres que as praticam” (STENGERS, 1997b, p. 112).

Para ela, o contrário dessas ciências tristes seria uma prática científica que encontra um gozo [*jouissance*] não em uma relação de dominação e manipulação de seus objetos, mas em um engajamento entre pesquisador e objeto pautado pela “necessidade de uma experimentação inteligente, que assume a arriscada responsabilidade de fazer perguntas relevantes” (STENGERS, 1997b, p. 17). Trata-se

de compreender as sensibilidades – similar a como Whitehead fala em sentimentos [*feelings*] – dos objetos e a maneira como elas se emaranham em relações de interesse com ambientes, humanos e não-humanos. Esse entendimento produz uma nova abordagem epistemológica em que, novamente retomando e adaptando Whitehead, se cria um novo conceito de proposição, ao menos no que diz respeito à ciência. Nessa abordagem, defende-se que “uma proposição que não interessa a ninguém não é nem verdadeira nem falsa, ela é literalmente parte do ‘ruído’ que acompanha as atividades científicas” (STENGERS, 1997b, p. 84). Busca-se com isso sublinhar o aspecto coletivo e prático da ciência, pois “nesse caso, objetividade, verdade e neutralidade não seriam qualidades de uma proposição individual [...], mas sim qualidades coletivamente atribuídas a uma proposição individual quando seu reconhecimento como científica foi *produzido*” (STENGERS, 1997b, p. 136, grifo no original). Proposições, na medida em que se produz seu reconhecimento científico, possuem então o potencial “de transformar o coletivo e até, mais precisamente, *de criar um novo coletivo, o que quer dizer, também e indissociavelmente, um novo tipo de história [...] um novo modo de intervenção de um fenômeno nas discussões entre humanos*” (STENGERS, 1997b, p. 139, grifos no original).

Dessa última colocação, devemos depreender que, para Stengers, há uma política das práticas epistêmicas em que está em jogo a própria composição social – o que ela chama de coletivo, inspirada em Latour. Essas práticas fazem emergir novos agentes coletivos, que geralmente entendemos como objetos científicos passivos, capazes de intervir no curso das histórias humanas de maneiras inesperadas. A curiosidade da filósofa por essas histórias que entrelaçam humanos e seus objetos de pesquisa, sejam eles humanos ou não-humanos, é a marca de sua história e filosofia da ciência, mas também é o que define, como veremos, sua abordagem ecológica.

Ecologia das práticas e cosmopolítica

O paradigma epistêmico e ontológico moderno, marcado pela bifurcação da natureza, apresenta uma série de dificuldades para lidar com as questões que a ecologia suscita. Nem o mecanicismo derivado das formas de pensar dos séculos XVII e XVIII, nem a natureza transcendental e exuberante do imaginário romântico do século XIX, nem mesmo a ecologia científica do século XX, derivada da cibernética,

são capazes de elaborar respostas à altura da crise ecológica atual. Hoje, para muito além de problemas de preservação e conservação de espécies e ditos recursos naturais, o que está em jogo é a própria possibilidade de habitar o planeta Terra no futuro próximo caso não sejamos capazes de ativar um pensamento radical e criador de novas formas sociais, políticas, econômicas, filosóficas, espirituais e artísticas.

Para lidar com tal dificuldade, Isabelle Stengers lança mão da ecologia no duplo sentido que seu uso ordinário já porta: científico e político (1997a, em especial capítulo 5). Do ponto de vista da ecologia, seja ela dita científica ou dita política, há mistura das relações entre humanos e não-humanos, entre fatos e valores, há sempre processos – ainda que a ecologia moderna, tanto científica quanto política, tente reduzir o natural ao estático –, há sempre devires coletivos de indivíduos, espécies e ambientes; “portanto, a ecologia é a ciência das multiplicidades, das causalidades desencontradas e das criações não-intencionais de significação” (STENGERS, 1997a, pp. 62-63). A ecologia é também a prática atenta às externalidades – isto é, aquilo que os processos sociais e econômicos costumam considerar um resto, um resultado inevitável de certos processos, sejam esses efeitos positivos ou negativos –, pois não há na ecologia jamais um espaço verdadeiramente externo. Sejam as consequências secundárias de um ato intencional ou não, sempre deve-se arcar com elas do ponto de vista do ecossistema. Novamente, portanto, confundem-se na ecologia os sentidos científico e político. Para a filósofa e Philippe Pignarre “a grande lição da ecologia política é significar o fim [da] separação entre a política que decide fins e os meios técnico-científicos que operam essas decisões” (STENGERS; PIGNARRE, 2004, p. 88).

No entendimento de Stengers, a ecologia é um “saber farmacológico” (STENGERS, 1997a, p. 63). Há aí uma referência ao *pharmakon* – celebrenemente debatido por Jacques Derrida, substância sempre entre o remédio e a cura –, pois a ecologia é a “ciência dos processos sempre sob o risco das boas intenções acabarem em desastre e [...] [na qual] nenhuma ação tem identidade independentemente do conjunto que a estabiliza mas lhe faz, caso necessário, mudar de significação” (STENGERS, 1997a, p. 63). Em suma, para Stengers, trata-se na ecologia do saber, científico e político, que diz respeito à complexidade, à multiplicidade, ao heterogêneo e aos equilíbrios tênues e em constante negociação.

É nessa chave que deve ser lida a sua proposta por uma ecologia das práticas. Tal abordagem enfatiza que as práticas “não podem dirigir-se a um mundo mudo,

suporte dócil a convicções e interpretações” (STENGERS, 1997a, p. 71). Encontramos aqui, novamente, um mundo ativo, parte integrante de todas as entidades atuais e não mero pano de fundo. As práticas não são culturais, no sentido moderno, pois não são meros símbolos sobrepostos a uma paisagem impassível. De um ponto de vista não-bifurcativo, “seu modo de existência é relacional e restritivo, não alucinado e visionário; seus avatares não remetem a uma instância mais geral, dos quais eles constituiriam uma tradução local, mas sim ao aqui e agora que eles fabricam e que os torna possíveis” (STENGERS, 1997a, p. 71). A ecologia das práticas é uma maneira de analisar a constituição processual e a persistência das entidades atuais, sejam elas humanas ou não-humanas, animais, vegetais, minerais, geológicas, tendo em vista sua entre-captura, isto é, sua mútua produção de existência e os efeitos dessa existência em outros seres. Como elabora Stengers: “o neutrino existe para os físicos e, de outro modo, os físicos existem para o neutrino. A vantagem da entre-captura é de convidar a compreender este “para” em sentido forte, de co-construção de identidade” (STENGERS, 1997a, p. 68), mas, aqui, “compreender significa criar uma linguagem que abre a possibilidade de ‘encontrar’ as diferentes formas sensíveis, de reproduzi-las, sem, no entanto, submetê-las a uma lei geral que revelaria suas razões e permitiria manipulá-las [as formas]” (STENGERS, 1995, p. 177).

Essa maneira alternativa de compreender e relacionar-se, sustentada sobre uma cosmologia alternativa, sugere também uma outra forma política a qual Stengers chamará de cosmopolítica. O termo possui história na filosofia, mas a autora afirma que “é [...] em contraste com Kant, e não em filiação, que retomarei o termo ‘cosmopolítica’” (STENGERS, 1997a, p. 134). A cosmopolítica kantiana está inserida no projeto da paz perpétua, a qual seria alcançada através da disseminação e compreensão das leis universais, sendo ela, para Kant, um destino da humanidade. No entanto, de uma perspectiva da ecologia das práticas, esse projeto se mostra como a imposição de um modo de existência sobre os outros, constituindo um problema ético certamente, mas também um problema ecológico, pois acredita poder impor uma prática sem que uma série de consequências deletérias surja dessas interações – ou sem se importar com tais consequências. Afirmar que todos os existentes são produzidos por produtores de práticas “constitui, então, um primeiro passo que engaja uma saída do horizonte kantiano em que a paz devia ser ‘nossa’ [dos europeus] paz, em que o comércio devia se limitar aos bens e às ideias, em detrimento dos mundos

múltiplos” (STENGERS, 1997a, p. 134). O projeto cosmopolítico stengersiano, apoiado sobre a cosmologia oferecida por sua ecologia, busca estar atento à negociabilidade e à intervenção entre os mundos múltiplos, dos humanos entre si, dos não-humanos entre si e entre humanos e não-humanos.

A cosmopolítica torna-se especialmente auspiciosa – e poder-se-ia dizer também necessária – neste momento em que estamos, segundo a expressão de Latour (2012), diante de Gaia. Nomeada por Stengers, a partir da hipótese de James Lovelock e Lynn Margulis, Gaia é, para ela, ressignificada. Na proposta original dos cientistas, por mais que fosse conferida agência e atividade ininterrupta aos processos materiais que compõem Gaia, ela ainda mantinha um distanciamento reminiscente da natureza moderna. Para Lovelock, nos anos 1970, por exemplo, seria impossível imaginar que humanos pudessem intervir, ainda mais de maneira tão desastrosa, nos processos de Gaia e da Terra. No entanto, Gaia, para Stengers, é justamente “aquela que faz intrusão’, [...] cega, como tudo que faz intrusão, aos danos que causa” (STENGERS, 2009, p. 49), “aquilo que está chegando e que [...] ninguém desejou ou preparou” (STENGERS, 2009, p. 48). Trata-se em sua maior potência das consequências ecológicas – no sentido estrito empregado aqui, mas também no sentido ordinário – inesperadas e indesejadas de práticas desatentas às consequências de seus modos de agir. Nesse contexto, “nomear Gaia e caracterizar como intrusão os desastres que se anunciam vêm [...] de uma operação pragmática” (STENGERS, 2009, p. 4). Essa operação visa a “fazer sentir e pensar” (STENGERS, 2009, p. 50) no interstício entre o científico e outras formas de saber, de modo a “resistir à tentativa de uma oposição brutal entre as ciências e os saberes ditos ‘não-científicos’, cujo casamento será necessário se devemos aprender como responder àquilo que já começou” (STENGERS, 2009, p. 50-51). Isto é, se podemos elaborar qualquer resposta à intrusão de Gaia, ela deverá ser cosmopolítica em todos os seus níveis. Para Stengers, as antigas imagens modernas, positivas ou negativas, sobre a natureza estão gastas diante da intrusão de Gaia: “não se trata mais, para nós, de uma natureza selvagem e ameaçadora, nem de uma natureza frágil a proteger, nem de uma natureza a explorar até o fim” (STENGERS, 2009, p. 53). Elas já não nos servem agora que a questão não é manipular um mundo inerte, produzir territórios exclusivamente humanos, ignorantes de outras formas de territorialidade, mas aprender a habitar, quer queiramos, quer não, um mundo cada vez mais inóspito à vida humana, devido à intrusão de Gaia.

Considerações finais

Neste capítulo, apresentei um sobrevoo da obra de Isabelle Stengers. Minha intenção foi, primeiramente, de destacar a particularidade de sua filosofia, apoiada sobre uma intensa troca com as ciências. Partindo da história e da filosofia das ciências, a autora desenvolve um pensamento atento às conexões entre epistemologia e ontologia, política e metafísica. Ela deixa claro que todo saber, científico ou não, é produto e produtor de história. Em segundo lugar, busquei mostrar como a partir de 1997, com a publicação de *Cosmopolíticas*, seu pensamento passa a levar em conta cada vez mais a crise ecológica provocada pelas mudanças climáticas. Isto leva a autora a propor os conceitos de cosmopolítica e de ecologia das práticas como formas políticas de abordar as infinitas formas de relação entre humanos e não-humanos. A partir deste segundo momento, Stengers começa a mobilizar cada vez mais o conceito de Gaia, um termo ainda polêmico, ainda que provavelmente cause mais estranhamento a filósofos do que a cientistas.

Nomear Gaia, para a filósofa, é abrir um campo de negociação cosmopolítico pautado por um novo paradigma ético-estético (GUATTARI, 2001, p. 18 e 20), pelo qual clamava Guattari em *As três ecologias*, “em que se encontram correlacionadas a devastação dos recursos ecológicos [...], a devastação [...] da ecologia social [...] e enfim a devastação da ecologia mental” (STENGERS; PIGNARRE, 2004, p. 84-85). A partir dessas três devastações, Stengers e Pignarre gostariam de refletir sobre três zonas em que precisamos produzir cura, recuperação, reapropriação e reaprendizagem. O desafio colocado por Isabelle Stengers através da figura de Gaia é de como desenvolveremos nossas práticas nos tempos do *pharmakon*, da incerteza presente em toda ação sobre sua eficácia em nos situar – e jamais combater, posto que impossível – em relação à intrusão Gaia. Se a filosofia, a ciência e as práticas modernas em geral, até agora, esforçaram-se, sobretudo através de seu conceito de Natureza, em “fazer economia do *pharmakon* em favor daquilo que oferece a garantia de escapar a sua odiosa ambiguidade” (STENGERS, 2009, p. 131), que outra ciência, filosofia e, sobretudo, cosmopolítica, são possíveis para nós, uma vez desnaturados?

Referências

GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Campinas: Papirus, 2001.

LATOUR, Bruno. Foreword. IN: STENGERS, I. *Power and invention: situating science*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 1997.

STENGERS, Isabelle. *L'Invention des sciences modernes*. Paris: Flammarion, 1995.

STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitiques: la guerre des sciences*. Paris: La Découverte, 1997a.

STENGERS, Isabelle. *Power and invention: situating science*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 1997b.

STENGERS, Isabelle. *Au Temps des catastrophes: résister à la barbarie qui vient*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 2009.

STENGERS, Isabelle; BENSAUDE-VINCENT, Bernadette. *Histoire de la chimie*. Paris: La Découverte, 1993.

STENGERS, Isabelle; PIGNARRE, Philippe. *La Sorcellerie capitaliste: pratiques de desenvoûtement*. Paris: La Découverte, 2004.

STENGERS, Isabelle.; PRIGOGINE, Ilya. *La Nouvelle Alliance: Métamorphose de la science*. Paris: Gallimard, 1979.

WHITEHEAD, Alfred North. *Process and Reality*. New York: The Free Press, 1978.

Sobre o autor desse capítulo

Fernando Silva e Silva

Doutorando em filosofia no PPGFIL/PUCRS, bolsista CAPES/CAPES-Print sob orientação do Prof. Dr. Norman R. Madarasz. Seus interesses de pesquisa são a história das ciências; diferentes conceituações das relações entre humanos, não-humanos e ambientes; e a produção de narrativas ficcionais, filosóficas, científicas e políticas. Esses tópicos figurarão na sua tese de doutorado em processo de escrita que se concentrará sobre as filosofias de Alfred North Whitehead e Isabelle Stengers. Alguns de seus textos são “Whitehead e a natureza não-bifurcada”; “Ficção científica e fabulação maquínica”; e “Pensar com Gaia”. E-mail: fernandosilva@gmail.com.

9. Teoria democrática participativa: participação política enquanto asseguradora de interesses e liberdades individuais



<https://doi.org/10.36592/9786587424088-9>

Bruna Fernandes Ternus¹

Introdução

Francis Fukuyama, em seu texto *O fim da história e o último homem*, defende o fim da história enquanto o “ponto final da evolução ideológica da humanidade”. Segundo o autor, a democracia liberal ganha força e seus ideais se propagam no sistema internacional no pós-Guerra Fria em forma de resposta aos grandes anseios históricos da humanidade. O que ocorre é um consenso sobre a legitimidade da democracia liberal enquanto sistema de governo ideal segundo o qual problemas como o apontado por Honneth, “a luta por reconhecimento”, estariam resolvidos.

O argumento de Fukuyama é ainda mais complexo quando se investiga os possíveis problemas desse modelo. Se este sistema de governo, a democracia liberal, encerra os grandes embates ideológicos que invadem o mundo, principalmente na segunda metade do século XX, todos os problemas que ainda possam existir dentro desse sistema de governo, são problemas relacionados à implementação incompleta dos princípios do sistema, mas não dos próprios princípios da democracia liberal.

Neste sentido, cabe voltar ao basilar princípio defendido pela democracia liberal: a primazia das liberdades individuais. Se a “luta por reconhecimento” protagonizou a história da humanidade, é compreensível que valores como dignidade, autonomia e escolhas individuais façam parte dos direitos fundamentais almejados a partir de modelos políticos que ganhavam força durante e no pós-Guerra Fria. A democracia liberal conquista o mundo buscando defender aquilo pelo qual as pessoas mais lutavam. Pela primeira vez ideias de estima, prestígio e diferença tomavam forma no mundo político e conectavam à ideia de participação e soberania popular, noções de direitos fundamentais que agora seriam reconhecidos e concedidos pelo Estado.

¹ Mestranda em Filosofia pela PUCRS. Bolsista CAPES/PROEX. brunafernandesternus@gmail.com.

Pode-se dizer que Fukuyama estava certo sob pelo menos um aspecto: o princípio base da democracia liberal apresenta problemas na sua implementação. A individualização excessiva afastou as pessoas daquilo que inicialmente as uniu em corpo político. Perderam-se noções de “razão pública” e participação política que caracterizam as democracias e mantém o povo de uma nação unido em uma sociedade livre politicamente. É possível que seja este o motivo pelo qual cidadãos deixaram de exercer sua cidadania a partir do momento que este direito foi assegurado, fato que agravou escândalos relacionados a governos corruptos e, posteriormente, insatisfação e indignação popular que acabam por suplicar (contraditoriamente) por governos autoritários na esperança de mudança.

A participação e soberania popular, característicos do sistema democrático, perderam espaço uma vez que o objetivo mais importante foi atendido - atenção às liberdades individuais -, e o mais curioso é pensar que liberdades individuais tornaram-se prioridade por meio de uma luta que começa pelo espaço na esfera pública. É interessante que regimes autoritários sejam almejados depois de tantos direitos conquistados quando grande parte dos problemas estariam encaminhados através da ideal realização da democracia que se perdeu.

Com base nestas reflexões, o presente capítulo busca, a partir da obra *Participação e Teoria Democrática* de Carole Pateman, demonstrar de que forma também valores políticos liberais podem ser defendidos e assegurados dentro de democracias republicanas participativas. Esta análise permite que as democracias representativas sejam repensadas segundo princípios republicanos para que ideais como o de participação política popular não sejam esquecidos pelo povo, dificultando o fortalecimento de governos corruptos e desenvolvendo democracias mais fortes e eficientes.

Para tanto, pretende-se iniciar a pesquisa revisando as teorias elitista, liberal-pluralista e deliberativa que marcaram a Teoria Democrática Contemporânea, e apontar as suas insuficiências no que se refere ao problema aqui apresentado. Em segundo lugar, expõe-se a teoria de Carole Pateman, visando à compreensão da importância da participação popular em governos democráticos, e de que forma e sob quais aspectos Pateman defende tal participação. E, por fim, procura-se analisar o problema da defesa de liberdades individuais, princípio primeiro do liberalismo político, a partir de valores republicanos em governos democráticos participacionistas.

A partir dessas reflexões pretende-se investigar, sobretudo, possíveis explicações e alternativas aos problemas demonstrados pelas democracias contemporâneas.

Teorias elitista, liberal-pluralista e deliberativa

Noções de liberdade, igualdade e participação são discutidas política e teoricamente desde as primeiras experiências democráticas vividas em Atenas, na Grécia Antiga, por volta do ano 500 a.C.. A palavra de origem grega *demokratia*, encontra em suas raízes *demos* (povo) e *kratos* (governo) seu significado por excelência. Democracia - ou governo do povo - é o termo que fora designado para sistemas políticos que existiam até então em cidades-estados gregas e que hoje são quase hegemônicos no sistema político internacional.

A democracia direta grega é a primeira a trazer à política, ainda que de forma excludente, a presença e a participação popular nas decisões políticas de forma a dar ao povo a soberania governamental do Estado. Discussões mais aprofundadas e atuais sobre as noções de liberdade, igualdade e inclusive participação se intensificaram ao longo dos anos a partir de marcos histórico-políticos importantes como a Revolução Gloriosa, a Revolução Francesa e a Guerra Fria.

Ainda que esses temas venham sendo cada vez mais discutidos dentro dos próprios Estados e na comunidade internacional, estados diferentes que se autoproclamam democracias vivem tais governos de maneiras extremamente distintas, o que questiona, ao menos inicialmente, se não há um problema interpretativo por parte destes estados ou até mesmo semântico no que diz respeito ao conceito próprio de democracia. O que define (se é possível definir) substancialmente uma democracia? E quais poderiam ser as variações de um possível espectro de governos democráticos? Dúvidas como essas em alguma medida tentam ser respondidas por autores e autoras que defendem diferentes modelos normativos de democracia representativa. E algumas versões aqui apresentadas - elitista, liberal-pluralista, deliberativa e participativa - pretendem ser parte de uma análise mais ampla dessas questões e dos problemas que vêm sendo enfrentados globalmente.

Anthony Downs, Joseph Schumpeter e Max Weber são três dos importantes autores liberais dos séculos XIX, XX e XXI que entendem a política democrática apenas como uma prática de escolha de lideranças políticas representativas que são incubidas do direito de exercer o governo do Estado e de conduzir a população, que

não está apta para tais tarefas. Enquanto elitistas esses autores acreditam que “é natural que os ‘inferiores’ sejam dirigidos pelos ‘superiores’” (CREMONESE, 2008, p. 4), e que o processo democrático de participação popular restrita ao sufrágio funciona de modo que líderes qualificados para a tomada de decisões e exercício da política sejam escolhidos para tais posições de poder. Sendo a democracia representativa nada mais do que uma competição constante de grupos distintos de elites pelo apoio de seus eleitores.

Neste sentido, é possível pensar o quanto a teoria das elites se torna antidemocrática na medida em que seus autores adeptos compreendem o governo do povo enquanto (a) um princípio democrático utópico quando consideradas as sociedades modernas complexas e (b) um processo de participação popular limitado apenas ao voto e a escolha de grupos de representantes que são os únicos responsáveis e permitidos a tomada de decisões políticas. Para além da questão da participação, o tema da igualdade não é interpretado pelos elitistas como um problema a ser resolvido e desenvolvido através da democracia. A desigualdade é um fato natural e, portanto, a desigualdade política na sociedade sempre vai existir; sendo o método democrático apenas o “acordo institucional para se chegar a decisões políticas em que os indivíduos adquirem o poder de decisão através de uma luta competitiva pelos votos da população” (SCHUMPETER, 1984, p. 336).

Renovando e reformulando muitos dos argumentos elitistas, a teoria liberal-pluralista é considerada a teoria política contemporânea das democracias capitalistas. Robert Dahl, um dos principais expoentes dessa corrente, entende o funcionamento das democracias contemporâneas através de poliarquias, ou seja, através de várias categorias de grupos de líderes ou dirigentes que ora cooperam e ora opõem-se. Desta forma, o Estado é composto por “diversos centros de poder, mas nenhum deles é totalmente soberano” (CREMONESE, 2008, p. 8); o que torna também o Estado não estatista e o poder descentralizado. A democracia para Dahl significa, então, “uma contínua responsividade do governo às preferências de seus cidadãos, considerados como politicamente iguais” (DAHL, 1997, p. 25).

Nota-se, a partir dos liberais-pluralistas, uma maior preocupação com os processos democráticos e com a própria definição desta. A noção de igualdade, por exemplo, diferente da teoria elitista, torna-se uma preocupação para os pluralistas, principalmente numa leitura desta igualdade política enquanto garantia de direitos

fundamentais e liberdades individuais para todos os cidadãos. Em contrapartida, esta teoria continua a compreender a participação popular nas decisões políticas enquanto desnecessária para uma democracia efetiva. A apatia política pode ser um bom sinal, segundo os pluralistas, justamente porque a democracia pode funcionar muito bem sem o envolvimento ativo da população.

Em resposta às teorias elitista e liberal-pluralista, os modelos de democracias deliberativa e participativa aparecem como correntes alternativas as quais enfatizam os mecanismos da prática política e participação. Por autores como Joshua Cohen e Jürgen Habermas, é possível observar no modelo deliberativo uma reconstrução dos ideais republicanos em governos democráticos. Ideais esses que condizem com uma democracia realmente governada pelo povo, com ativa participação popular, e na qual a liberdade política também envolve a virtude cívica (interesse pelo bem comum) por parte dos cidadãos.

A participação, segundo os democratas deliberativos, deve ser entendida exatamente dentro do processo de tomada de decisões políticas. De acordo com os autores que defendem essa teoria, qualquer decisão política deve ser tomada por aqueles que estão submetidos a ela - neste caso, o próprio povo. Isso deveria acontecer por meio de debates públicos entre cidadãos livres e iguais politicamente. Assim, “preferências podem ser construídas e reconstruídas pelos cidadãos por meio de debates travados na esfera pública” (GRIGOLI, 2014, p. 119). O que remete, claramente, a *ágora* grega e a ideia mais inicial de democracia (direta) reconhecida historicamente em Atenas.

É nesta perspectiva que também é possível analisar a democracia deliberativa enquanto um resgate de ideias levantadas pelo moderno Jean-Jacques Rousseau em sua defesa da democracia direta, aplicadas ao modelo atual representativo. Através da “ação comunicativa” (Habermas), onde a exclusão não pode ocorrer, espera-se que vontades comuns possam se formar por meio da deliberação. No entanto, as críticas à teoria deliberativa são feitas também com base nessa característica do modelo. Este apresenta limites quando consideradas as sociedades modernas que além de numerosas apresentam disparidades econômicas, políticas e culturais que dificultariam o acesso populacional a esse tipo de sistema.

Cética sobre os rumos das discussões sobre a democracia moderna e instigada para o debate a respeito da relação entre representação e participação, Carole Pateman

toma partido da teoria participativa em resposta à Teoria Democrática Contemporânea. Revisando e analisando conceitos de democracia e participação democrática em Jean-Jacques Rousseau, John Stuart Mill e G. D. H. Cole, a filósofa britânica quer oferecer uma resposta alternativa ao que vem sendo apresentado pelos teóricos elitistas e pluralistas: um modelo democrático pautado sobre maior participação popular desde os mais basilares âmbitos da vida social e política - como o trabalho, por exemplo.

Em sua obra *Participação e Teoria Democrática*, Pateman procura examinar as principais críticas feitas por filósofos como Schumpeter e Dahl sobre os possíveis aspectos negativos da ampla participação política popular nas democracias e, portanto, suas defesas à participação mínima. A primeira das críticas resultaria da emergência de tendências totalitárias em democracias no mundo todo desde o início do século XXI. Segundo esses autores, o que é possível perceber através do fortalecimento dessas tendências é que a ativa participação de todos os cidadãos traria à tona atitudes não democráticas que normalmente tendem a estar escondidas junto dos cidadãos “inativos”. A participação dos considerados apáticos e desinteressados enfraqueceria o “consenso” quanto às normas do que Schumpeter decidiu chamar de “método democrático”. Assim, Schumpeter vinculando a democracia apenas a um método político no qual a principal característica é a competição dos líderes pelos votos do povo, entende que qualquer nível de participação que não seja o mínimo para manter o método ou a máquina eleitoral seja desnecessária e um perigo ao processo democrático.

Ainda sob essa perspectiva é possível, portanto, observar o papel que a participação mínima opera dentro do sistema: o de funcionar como uma manutenção constante da estabilidade e do sistema como um todo (PATEMAN, 1992). Em resumo, afirma a autora na leitura de Schumpeter: “a participação limitada e a apatia têm uma função positiva no conjunto do sistema ao amortecer o choque das discordâncias, dos ajustes e das mudanças” (PATEMAN, 1992, p. 16).

Enquanto teóricos que se dizem críticos à “teoria clássica” da democracia, os elitistas e pluralistas, afirmam que aquela entendia o papel da participação e tomada de decisões do povo baseadas em fundamentos empiricamente não realistas. Ou seja, como uma teoria normativa, pautada em valores e não condizente com a realidade atual, principalmente. A evidência das falhas da “teoria clássica” seria justamente a

inefetividade de seus princípios e ideal democrático de participação, salientada a fragilidade dos sistemas políticos ao redor do mundo.

Em contrapartida, esses mesmos teóricos dizem oferecer teorias mais descritivas e realistas dos sistemas políticos - as teorias elitista e pluralista. Pateman responde a esses autores sob o argumento de que ainda que no intuito de oferecer análises descritivas não normativas da realidade política atual, esses mesmos autores acabam por defender ou tomar uma posição dentro de suas próprias análises. E que, portanto, não seria possível afirmar que seus posicionamentos teóricos não seriam pautados em valores, ainda que distintos do que os que a dita “teoria clássica” poderia defender.

Pateman sugere, então, que há um equívoco em tratar de uma “teoria clássica” da democracia, uma vez que esses mesmos teóricos - elitistas e pluralistas - não teriam pontuado as características reais da teoria democrática, nem estudado ela a fundo a ponto de afirmar uma justificável necessidade de revisão da mesma. Por este motivo, haveria um mito sobre o caráter ou adjetivo “clássico” da teoria democrática traçada por teóricos mais antigos e modernos.

Para corroborar seu ponto de vista, a britânica faz uma análise das teorias políticas e dos posicionamentos a respeito da participação democrática dos filósofos Jean-Jacques Rousseau, John Stuart Mill e G. D. H. Cole. Para fins de um exame mais breve do que foi salientado por Pateman, este capítulo revisa os principais apontamentos da filósofa sobre o moderno Jean-Jacques Rousseau.

Teoria participativa patemaniana

Rousseau é considerado por Pateman o “teórico por excelência da participação”. Em sua obra *Do Contrato Social*, Rousseau defende seu ideal de sistema político enquanto um ideal democrático com ampla e ativa participação popular nos processos políticos de tomada de decisões - assemelhando-se ao processo sugerido pela teoria deliberativa. Ainda que Rousseau tenha escrito antes do desenvolvimento das sociedades modernas da democracia com instituições complexas e economia cada vez mais industrial e capitalista, sua teoria continua contendo hipóteses e princípios a respeito da função da participação num Estado democrático (PATEMAN, 1992).

É possível encontrar na tese do filósofo genebrino aspectos importantes do modo como ele enxergava a participação política, tomando esta enquanto

asseguradora das condições conforme as quais o sistema político ideal deveria ser pautado. A igualdade política é vista por Rousseau como característica fundamental segundo a qual a tomada de decisões se dá democraticamente nas assembleias, sem qualquer tipo de exclusão ou dominação por parte de indivíduos e possíveis grupos. Para além de uma relação entre iguais e independentes, o autor enfatiza a importância da relação de interdependência entre os cidadãos, de forma que a participação política na tomada de decisões fosse vista de tal modo que “cada cidadão seria impotente para realizar qualquer coisa sem a cooperação de todos os outros, ou da maioria” (PATEMAN, 1992, p. 36).

Nota-se, a partir da visão mais deliberativa e participativa rousseauiana, uma ideia de participação que é bem mais do que um protetor de uma série de arranjos institucionais ou de um método democrático como quis sugerir Schumpeter em sua teoria elitista. O processo de participação política provoca para Rousseau um efeito psicológico sobre os que participam, estabelecendo assim uma relação constante de adequação entre o funcionamento das instituições dentro do Estado e o comportamento fruto das qualidades e atitudes psicológicas dos indivíduos que fazem parte desse sistema, interagem e participam ativamente dele.

Neste sentido, o sistema participativo de Rousseau pode ser caracterizado de três formas. Para o autor a participação acontece, antes de tudo, na tomada de decisões, na deliberação a respeito das decisões políticas que afetam cada um e todos os cidadãos; em segundo lugar, a participação constitui uma forma de proteger as vontades ou os interesses individuais de cada cidadão e contribui para assegurar um bom governo. Isso significa para o defensor da democracia direta, uma ideia de participação que também se adequa ao modelo representativo: que a “única política a ser aceita por todos é aquela em que os benefícios e encargos são igualmente compartilhados” (PATEMAN, 1992, p. 37). E a terceira função da participação é a de integração de cada cidadão que, mesmo isolado, através daquela, se entende enquanto pertencente e parte da sua comunidade. Finalmente, o indivíduo que por meio de sua participação nas decisões políticas do Estado, exerce o controle compartilhado da comunidade da qual faz parte, está em última medida aumentando seu valor de liberdade permanecendo seu próprio legislador e dirigente.

A relação traçada por Rousseau entre as estruturas de autoridade junto ao funcionamento das instituições dentro do Estado e o comportamento fruto das

qualidades e atitudes psicológicas dos indivíduos participantes é compreendida, por Pateman, como uma leitura da principal função da participação política nas esferas de trabalho: o caráter educativo. Tentando em certa medida retomar muitas das teses desenvolvidas pelo genebrino, a autora procura redimensioná-las em um contexto de sistema político contemporâneo.

Pateman, assim como Rousseau, entende que a participação política deve ser exercitada de forma que se eduque cidadãos para o envolvimento ativo na tomada de decisões. Em um contexto democrático contemporâneo, de pós-Revolução Industrial e remodelação das relações no ambiente de trabalho, a autora propõe e defende que esta participação política comece a se dar justamente a nível local, em ofício, a fim de que a mesma tenha um papel fundamental no desenvolvimento de uma cidadania competente (ALMOND; VERBA, 1965, p. 140). Este tipo de participação deve ser entendido como um “treinamento em democracia”.

A Teoria Democrática Contemporânea sugere, tanto quanto a Teoria Participativa, que deve haver um treinamento em democracia para além do processo político. Mas em comparação com a teoria participativa, as que compõem a Democrática Contemporânea - teorias elitista, liberal-pluralista e deliberativa - não especificam de que forma esse treinamento deve ocorrer e não questionam a organização hierárquica dentro destas estruturas locais, como é o exemplo da indústria (padrão de análise utilizado pela autora que é mantido neste artigo). A teoria participativa acomoda, em contrapartida, dentro da esfera de trabalho o local no qual o treinamento em democracia deve acontecer e as condições sob as quais esse treinamento deve ocorrer.

Para analisar as condições do treinamento em democracia na indústria e os resultados de um possível processo de crescente participação política nas estruturas não governamentais, Pateman fundamenta-se no livro *A cultura cívica* de Almond e Verba, sendo este “um estudo intercultural de atitudes e comportamentos políticos abrangendo cinco países, os Estados Unidos, a Grã-Bretanha, a Alemanha, a Itália e o México” (PATEMAN, 1992, p. 67). Este estudo relacionou o senso de competência política e seu desenvolvimento com a participação política promovida a nível local e percebeu um resultado positivo, tanto para o aumento da participação política governamental por parte dos cidadãos quanto para o desempenho dos trabalhadores

nas indústrias observadas (o que também gera um resultado satisfatório para a empresa).

O que foi observado é que um treinamento em democracia na indústria proporciona, através da experiência da participação, o desenvolvimento e aperfeiçoamento de qualidades psicológicas de autogoverno que geram confiança na própria capacidade de controle, de tomada de decisão e de participação ativa e responsável. Ou seja, a aquisição do sentimento de competência política por parte dos indivíduos. Este é, em grande medida, o efeito psicológico que se procura alcançar, uma vez que destacada a importância das instituições políticas locais no exercício da democracia e na construção do caráter democrático.

A teoria participativa e, mais especificamente, o resultado dos estudos conduzidos por Almond e Verba, presume e avalia o problema da desigualdade econômica (e, logo, política) enquanto influenciadora direta nos processos de democratização dessas estruturas de autoridade não governamentais e, conseqüentemente, nos resultados em eficiência e competência política. O que se nota, a partir dos estudos realizados, é a influência do status sócio-econômico na produção de diferentes níveis de competência política. Os indivíduos de baixo status econômico tendem a ter uma sensação de eficiência política baixa e, por isso, participam menos (PATEMAN, 1992, p. 69).

Este tipo de análise econômica pode ser feito inclusive considerando crianças de classes distintas que, por motivos específicos, têm acesso a oportunidades diferentes. É possível observar, neste sentido, de que forma crianças de classe média experimentam ao longo de suas vidas inúmeros ambientes de estrutura participativa, da esfera familiar à escola, que dão oportunidades de desenvolvimento e de pontuação mais alta na escala de eficiência política. Em contrapartida, famílias de classe trabalhadora tendem a ser mais autoritárias com suas crianças, do que decorre, na vida adulta, um indivíduo sem treinamento para interesse e engajamento na participação política de forma ativa. Ou seja, sem a sensação de competência política estabelecida e ou exercitada.

Dessa maneira, a relação entre as oportunidades para participação e o desenvolvimento da sensação de eficiência política parece fundamentar a importância de se analisar setores trabalhistas de baixa remuneração e poder, para que, no que se refere à democratização dos meios de ofício, os setores que representam as parcelas de

participação inativa e desengajadas estejam sendo de fato treinadas à participação política e desenvolvimento de qualidades psicológicas necessárias através do acesso ou oportunidade para tal. O argumento de Pateman é o de que “o desenvolvimento de um senso de eficiência política parece depender do fato de uma situação de trabalho lhe proporcionar alguma perspectiva de participar das tomadas de decisões” (PATEMAN, 1992, p. 75).

Compreendendo os benefícios da participação política nos locais de autoridade não governamental, a questão que persiste parece ser simplesmente: como modificar a esfera de trabalho para proporcionar este tipo de ambiente? E, mais intrinsecamente, qual o nível real sob o qual o trabalho de estrutura hierárquica pode ser organizado em linhas participativas?

Nessa perspectiva, é possível tecer diversos procedimentos sob os quais essa modificação deve (ou não) ocorrer. A excessiva subdivisão do trabalho, por exemplo, deve ser entendida como um reforço de efeitos psicológicos não interessantes à democratização destes locais e, conseqüentemente, ao plano de progresso de participação política no âmbito nacional. É necessário, no lugar dessa subdivisão, se pensar em uma ideia de ampliação de tarefas que envolva (a) proporcionar ao trabalhador mais controle e torná-lo mais capacitado para fazer uso de suas habilidades, (b) criar um interesse maior por parte do trabalhador no objeto de trabalho e maior satisfação pelo que é feito e (c) conseguir despertar no trabalhador posicionado mais baixo na hierarquia organizacional o sentimento real de participação nos assuntos e nas tomadas de decisões dentro da empresa.

Para além da divisão do trabalho, a modificação da estrutura de autoridade ortodoxa deve ser pensada de forma que a participação na tomada de decisões não envolva tão somente a administração da empresa, mas também os trabalhadores. Na prática isso significa compartilhamento de informação e de poder aos empregados para que exista uma condição necessariamente satisfatória para uma participação plena e não parcial. A teoria participativa enfatiza, neste aspecto, a indispensabilidade da participação plena na esfera de trabalho como um “processo no qual cada membro isolado do corpo deliberativo deve ter igual poder de determinar o resultado final das decisões” (PATEMAN, 1992, p. 98).

A reorganização da divisão do trabalho e o questionamento da autoridade ortodoxa dentro da estrutura local são mecanismos apresentados por Pateman para

compreender, na prática, como os modelos de treinamento em participação nas instituições não governamentais locais importam quando ampliadas para o político-público e para os processos de tomada de decisões a nível nacional. Por isso, o “trabalho”, para a teoria democrática participativa, é visto não apenas como uma atividade que fornece renda, status econômico e ocupação aos indivíduos-cidadãos, mas também quer representar atividade de cooperação social de natureza pública e intimamente relacionada à sociedade de maneira mais ampla e às suas necessidades (PATEMAN, 1992, p. 77).

Democracias republicanas participativas e liberdades individuais

Ainda que alguns teóricos da democracia, e da política de maneira mais ampla, possam entender os ideais republicanos de participação ativa na esfera pública enquanto não necessariamente fundamentais à garantia e defesa das liberdades individuais, é possível notar, através dos estudos conduzidos por Almond e Verba e pelas análises feitas por Carole Pateman, que a participação ativa reconfigura a noção de competência política pelos cidadãos e envolve-os mais seriamente nos debates acerca das decisões a serem tomadas, primeiramente, a um nível local e, em seguida, a nível nacional. A partir do desenvolvimento de sentido de competência política e de acesso às estruturas de participação, o que se nota, na verdade, é uma relação estreita e consequencial entre o processo e progresso da participação e a crescente atenção dos cidadãos às suas liberdades individuais.

Em Rousseau - um dos autores que serve de base para Pateman - já é possível observar a relação entre participação e liberdade política com base nas relações entre vontade geral e vontades individuais. Para o autor, o exercício da vontade geral cumpre o papel de protetora das vontades individuais. Visando a restauração da liberdade e da igualdade característicos do estado de natureza, os indivíduos engajam-se no pacto e, consequentemente, comprometem-se com o dever de obedecer e submeter-se à vontade geral. Isso significa que, enquanto as partes contratantes estiverem atentas à vontade geral e ao seu exercício para o bem-estar da sociedade e do Estado civil, vontades individuais estarão sendo atendidas ou, ao menos, asseguradas.

A prioridade da vontade geral não pretende ser um sufocamento das vontades particulares. Ao contrário, as vontades particulares estariam suprimidas caso, sem

pacto social estabelecido, indivíduos vivessem na condição de escravos de governos tirânicos. O objetivo do pacto social, em Rousseau, é justamente o de garantir igualdade e liberdade dando voz ao interesse comum em primeiro lugar. O que de forma alguma significa que desejos individuais não estariam garantidos. É porque a vontade geral está garantida que todas as vontades individuais das partes contratantes também estão.

Pateman compreende a tese do filósofo moderno e atualiza a característica deliberativa da democracia direta defendida pelo autor, para uma análise mais contemporânea a partir da ideia de participação política. Dessa forma, a autora traz para democracias representativas a virtude cívica republicana que a define e a mantém estável. Com a defesa da participação política que começa a nível local, na esfera do trabalho, indivíduos permitem-se envolver mais ativamente na tomada de decisões e desenvolvem um sentido de competência política o qual torna-lhes mais presentes na vida pública e mais preocupados com seus próprios interesses.

Em grande medida, o que a autora sugere é um amplo e mais ativo exercício da cidadania nas democracias. Pateman entende o treinamento para o processo de participação política como o modo pelo qual o indivíduo empregado passa a entender, dentro do ambiente de trabalho, suas responsabilidades, capacidades, direitos e objetivos. A partir da participação ativa na tomada de decisões o indivíduo passa a se enxergar enquanto parte da produção, parte dos resultados e parte da autoridade de poder, da mesma forma que, ampliando tal participação para a vida pública, espera-se que este se sinta parte da autoridade soberana que cobra e trabalha para a tomada de decisão e seus interesses pessoais.

Considerações finais

As reflexões iniciais presentes nesse texto procuram apontar possíveis aproximações entre elementos políticos liberais e republicanos para estados democráticos. Através da revisão da teoria patemaniana de democracia participativa e seu diálogo com as teorias elitistas, liberal-pluralista e deliberativa, é possível observar a teoria participativa enquanto o modelo que melhor considera dados teóricos e suas correspondências com realidades políticas contemporâneas.

Pensar a participação política dentro da democracia é, para Pateman, retratá-la enquanto ferramenta pela qual o estado democrático permanece estável e os cidadãos mantêm-se engajados na tomada de decisão, exercendo em dois níveis seus interesses. Defendendo, em um nível, seus interesses políticos dentro da vida pública, suas opiniões políticas e decisões pensadas para o Estado civil e a sociedade nacional. E, em outro, seus interesses particulares que envolvem a garantia de suas liberdades individuais e a defesa de seus direitos fundamentais.

O que ocorre, enfim, por meio da participação política em todos os setores estruturais e instituições sociais do Estado é o cruzamento desses dois níveis de interesse e a potencialização desses na vida política pública e privada do próprio Estado. Em grande medida, o que se espera é uma forma cidadã mais comprometida, apoiada e envolvida com a democracia, referindo-se constantemente a sua principal definição, o governo do povo.

Referências

ALMOND, Gabriel. A.; VERBA, Sidney. *The civic culture: political attitudes and democracy in five nations*. Boston: Little Brown, 1965.

BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. Democracia republicana e participativa. In: *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, v. 71, pp. 77-91, mar. 2005.

CREMONESE, Dejalma. A questão da participação na teoria democrática contemporânea. In: *Seminário Nacional de Ciência Política: Democracia em Debate - GT Cultura Política e Opinião Pública*, Porto Alegre, pp. 1-14, set. 2008.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da História e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GRIGOLI, Juliana de J. Quatro modelos normativos de democracia representativa: as versões elitista, liberal, pluralista, participativa e deliberativa. In: *Pensamento Plural*, Pelotas, v. 14, pp. 113-126, jan./jun. 2014.

MIGUEL, Luis Felipe. Resgatar a participação: democracia participativa e representação política no debate contemporâneo. In: *Lua Nova*, São Paulo, v. 100, pp. 83-118, 2017.

PATEMAN, Carole. *Participação e Teoria Democrática*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

PATEMAN, Carole. *The problem of political obligation: a critique of liberal theory*. Cambridge: Polity Press, 1985.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. São Paulo: Martin Claret, 2014.

Sobre a autora desse capítulo

Bruna Fernandes Ternus

Se você gostou do artigo publicado neste livro, eu tenho outro intitulado "As origens e limites da democracia contemporânea no pensamento de Jean-Jacques Rousseau" publicado na Revista Direito e Democracia (2016). As minhas pesquisas envolvem principalmente: contratualismo, democracias, totalitarismos, teorias da justiça e identidades políticas. Se quiser entrar em contato comigo me procura no e-mail: brunafernandesternus@gmail.com

10. A plasticidade do gênero na era da farmacopornografia: uma introdução ao pensamento de Paul. B. Preciado publicado no Brasil



<https://doi.org/10.36592/9786587424088-10>

Virgínea Novack Santos da Rocha¹

O que resta do feminismo?

Tema de fervorosas discussões no nosso tempo a palavra “feminismo” engaja multidões seja no espaço da academia ou nas ruas tanto entre pessoas que buscam melhores condições de vida para as mulheres (equidades) quanto por pessoas que consideram esse um dos principais motivos da, suposta, falência moral em nossa sociedade. No entanto, para além de reconhecer seu valor, é necessário historicizá-lo, buscar suas origens enquanto movimento social e político organizado de mulheres até a sua constituição epistemológica.

Assim, didaticamente, é aceitável perceber o que hoje entendemos por feminismo a partir de 3 principais ondas. No entanto, sobre isso é relevante ressaltar que esses momentos não devem ser vistos como recortes temporais fixos, únicos ou mesmo contínuos entre si. Além disso, é importante também, sobretudo hoje, perceber que, ao situarmos o feminismo nessas três ondas, estamos, em geral, pensando em uma movimentação situada de mulheres, isto é, o movimento de mulheres brancas, europeias e integrantes de uma elite econômica e intelectual.

Um dos exemplos dessa disparidade pode ser identificado a partir da primeira onda, em que as *sufrajetes* (ainda não intituladas feministas) no Reino Unido ficaram conhecidas por protagonizarem a luta pelo direito ao voto para a mulher, obtendo êxito em 1918; enquanto que no Brasil esse direito foi assegurado apenas em 1932; na África do Sul, em 1993; na Arábia Saudita, em 2011, o que evidencia uma grande disparidade tempo-geográfica e cultural na efetivação da luta por tal direito. Dessa forma, é imprescindível perceber que, quando nos referimos à primeira onda, estamos em geral

¹ Doutoranda e mestra pelo Programa de Pós-graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) na área de Teoria da Literatura.

nos referindo ao movimento inglês.

Nesse sentido, reforça-se que a divisão do feminismo em “ondas” pode, por vezes, apagar uma série de manifestações de extrema importância sobre o papel e a situação da mulher em diversas áreas, como é o caso do texto *Um teto todo seu* (1929), de Virginia Woolf, em que a autora situa sua reflexão na intersecção entre ser mulher e escrever no seu tempo. Além deste a autora tem uma série de outros textos, apresentados inicialmente como palestras, durante toda a década de 30.

Além dela, principalmente a partir dos anos 1940, em virtude da Segunda Guerra, as mulheres iniciaram certo processo de emancipação visto que, enquanto os homens eram convocados às guerras, as mulheres passaram a gerir e a sustentar sozinhas as suas famílias. É também nesse período em que o slogan *We can do it* circulou e auxiliou, de certa forma, no processo de empoderamento da mulher, pois remetia ao potencial de trabalho das mulheres distanciando-as da ideia de “Anjo do lar” e constituindo-as como sujeitos em plena capacidade sobre si e sobre as suas próprias famílias.

Nesse sentido, além de uma reação política, esse momento passa a instaurar uma reação teórica. Nomes como o das francesas Simone de Beauvoir, sobretudo em virtude d’*O segundo sexo*, imortalizado pela frase “Ninguém nasce mulher, torna-se” e Marguerite Duras, importante militante do Partido Comunista Francês, são de extrema importância para se pensar a condição da mulher moderna, uma vez que ambas as escritoras se colocam no centro de seus escritos. Dessa forma, mais do que nunca a mulher passa a reivindicar sua singularidade, por dizer de si por meio das mais variadas formas de arte, inclusive a literária, deixando de ser aquilo que o homem até o momento via como próprio do feminino.

No entanto, será somente nos anos 60, no cenário pós-guerra – em que o movimento *hippie* e a Contracultura nos Estados Unidos e o famoso “Maio de 68” na França marcam época – que o feminismo, não mais um movimento com uma pauta unitária (voto), como ações isoladas ou como uma especificidade do movimento operário, irá se definir enquanto movimento de luta e formulação teórica. Dessa forma, no momento conhecido como 2ª onda do feminismo, torna-se inevitável que mulheres, historicamente oprimidas, passem a se encontrar e se identificar umas com as outras quando saem às ruas para conquistar posições tradicionalmente ocupada por homens, sobretudo no mercado de trabalho, o que gera uma fonte de renda própria e que

economicamente as libertam da opressão do marido/pai até então detentor de todo o capital familiar. Esse momento não apenas tira a mulher do âmbito do privado, ao qual ela era relegada, e possibilita sua inserção no âmbito da vida pública, mas também passam a ser problematizadas as implicações estruturais do machismo da vida pública na vida privada, momento eternizado pela slogan “o pessoal é político”, cunhado a partir do texto de mesmo nome de Carol Hanish de 1969. É importante notar novamente que essa “onda” é parte de pautas em sua maioria de mulheres brancas, embora tenha havido simultaneamente formulações tanto de feminismo negro, mais atrelado ao movimento negro, e o feminismo lésbico, que serão cruciais para formulações do feminismo de 3ª onda, mesmo que nesse momento não houvesse alguma preocupação interseccional sobretudo do feminismo branco e heteronormativo.

Convém também identificar no contexto francês a consolidação da crítica feminista psicanalítica de Luce Irigaray, Hélène Cixous e Julia Kristeva, que visava à atuação da mulher sobre a linguagem e o seu reposicionamento no discurso, o que ficou conhecido como “Escrita feminina”, embora cada uma tenha suas próprias peculiaridades em relação ao que entendiam a partir dessa expressão. Nesse sentido, é pertinente evidenciar que, sobretudo no cenário francês, o feminismo não deve ser entendido enquanto unidade de pensamento, pois se em um primeiro momento Simone de Beauvoir organizava a sua reflexão a partir de um viés igualitário, isto é, a mulher é entendida em sua universalidade assim como o homem - que não é mais um sujeito hegemônico. Depois dela, sobretudo, Luce Irigaray pensará em um feminismo baseado na diferença e focado no corpo da mulher (cisgênera, é importante ressaltar), ou seja, a mulher é vista em sua singularidade.

A partir dessas reflexões percebe-se um certo impasse teórico: ser mulher, na maior parte das reflexões feministas, não parece se relacionar em nada com o que se percebe a partir da materialidade do corpo, isto é, a diferença sexual é vista apenas como uma prisão sobre a qual a sociedade incide seus valores. Assim, aquilo que é visto como “essência” do sexo passa a ser fortemente ignorado ou mesmo negado em detrimento da análise daquilo que é visto como o âmbito social da diferença sexual: o gênero.

Portanto, nesse momento, a servidão da mulher calcada em ideais que remetiam a uma suposta *verdade do sexo*, como o próprio mito da maternidade como

destino inevitável, a passividade ou a facilidade com aquilo que diz respeito ao espaço familiar (privado) começam a ser questionadas, visto que passa a se observar como as mais variadas áreas do conhecimento vinham contribuindo para a formação de um discurso único do que viria a ser uma mulher.

Apesar do rompimento com o paradigma da essencialidade da mulher que a noção binária entre sexo/gênero possibilitou à epistemologia feminista, a noção de natureza = verdade do corpo não foi questionada. A diferença do que passa a existir em relação à formulação anterior diz respeito ao rompimento com a lógica relacional exclusiva da materialidade do sexo com a forma de agir desses sujeitos, como algo “natural” e até mesmo anterior à existência. Nesse sentido, as mulheres libertam-se de um suposto determinismo biológico sem negar a materialidade de seus corpos (diferença sexual). Isso significa que não há um questionamento material da existência da mulher, mas sim uma percepção de variados discursos na construção normativa do que se entende pela categoria mulher.

Dessa forma, surge outro importante e influente nome do cenário francês, Monique Wittig, também preocupada com a questão da linguagem, mas se opondo completamente ao que era entendido como “escrita feminina”. A autora, pode-se dizer, foi precisa na reflexão sobre *A mente hetero* (1980), em que situa a existência lésbica para fora do sistema heterossexista, uma vez que a constituição do que viria a ser uma mulher se daria por meio da perspectiva e em relação aos homens. Nesse sentido, portanto, “*Lesbians are not women*” (WITTIG, 1992, p. 110), pois como ela mesma afirma

Lésbica é o único conceito que eu conheço que está além das categorias de sexo (mulher e homem), visto que elas (Lésbicas) não são mulheres econômica, política ou ideologicamente porque o que “faz” uma mulher é uma específica relação social com o homem, uma relação que nós chamávamos previamente de servidão, uma relação que implicava tanto obrigação pessoal e física quanto econômica (manutenção do espaço doméstico, deveres maritais, ilimitada criação e produção de filhos etc.), uma relação que lésbicas escapam ao se recusarem a ser heterossexuais (WITTIG, 1992, p. 108, tradução nossa).

Nesse sentido, ao situar a reflexão no âmbito do corpo lésbico, ampliamos essa reflexão para além do paradigma da experiência calcada na relação homem-mulher (heterossexual e produtivista), o que possibilita afirmar que a autora inicia toda a reflexão desenvolvida na terceira onda do feminismo, que se afasta das discussões

entre essencialidade e construção da mulher e se foca na questão do corpo, especificamente, o corpo-heterossexual-reprodutivo.

Assim, se a pergunta “O que é ser mulher?” parecia complicada de ser respondida na perspectiva relacional homem-mulher – sendo a mulher subjugada ao homem –, ao ampliar esse debate para o âmbito da abjeção, isto é, a completa incompreensão de determinados corpos frente a uma já e sempre esperada coerência de gênero, esse questionamento toma proporções ainda mais problemáticas² no presente. Nesse sentido, para Judith Butler, em *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*, ao analisar a estruturação do sistema sexo/gênero percebe a supostamente necessária relação entre sexo-gênero-desejo, sendo sexo entendido como a verdade biológica do ser (essência); gênero, em uma perspectiva normativa, é o que deve ser construído a partir desse sexo (as ideias de masculinidade e feminilidade, por exemplo, reproduzindo a estrutura binária pênis/vagina); e o desejo, que deve ser heterossexual. Nessa reflexão, a autora conclui que é justamente nessa estruturação binária e normatizante que os corpos que subvertem a essa lógica são incompreensíveis para o sistema, pois

[...] a ‘coerência’ ou ‘continuidade’ de ‘pessoa’ não são características lógicas ou analíticas da condição de pessoa, mas, ao contrário, normas de inteligibilidade socialmente instituídas e mantidas. Em sendo a ‘identidade’ assegurada por conceitos estabilizadores de sexo, gênero e sexualidade, a própria noção de ‘pessoa’ se veria questionada pela emergência cultural daqueles seres cujo gênero é ‘incoerente’ ou ‘descontínuo’, os quais parecem ser pessoas, mas não se conformam às normas de gênero da inteligibilidade cultural pelas quais as pessoas são definidas (BUTLER, 2016, p. 43).

Nesse sentido, a autora questiona a organização das noções de sexo e de gênero, sendo o primeiro biológico e o segundo culturalmente construído, pois mesmo a partir dessa perspectiva existiria supostamente uma *verdade* do gênero. Dessa forma, sendo precisa em sua reflexão a autora questiona: “Se o caráter imutável do sexo é contestável, talvez o próprio construto chamado “sexo” seja tão culturalmente construído quanto o gênero; a rigor, talvez o sexo sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nula” (BUTLER, 2016, p. 27).

² Aqui utilizo o termo no mesmo sentido que Judith Butler no prefácio do *Problemas de gênero*.

Essa reflexão coloca em xeque a lógica cisnormativa³, uma vez que se existências materiais não normativas são possíveis nesses sistemas, então, sua *verdade* pode também ser questionada. Nesse sentido, a teorização proposta por Judith Butler, diz respeito ao construto linguístico por meio do qual tanto o que entendemos por sexo quanto o que entendemos por gênero (agora ambos entendidos enquanto uma unidade linguística) se desenvolve. Será nessa perspectiva que a autora desenvolverá o seu conceito de performatividade de gênero:

[...] o *gênero* não é um substantivo, mas tampouco é um conjunto de atributos flutuantes, pois vimos que seu efeito substantivo é *performativamente* produzido e imposto pelas práticas reguladoras da coerência de gênero. Consequentemente, o gênero mostra ser *performativo* no interior do discurso herdado da metafísica da substância - isto é, constituinte da identidade que supostamente é. Nesse sentido, o gênero é sempre um feito, ainda que não seja obra de um sujeito tido como preexistente à obra” (BUTLER, 2016, p. 56).

A partir desse construto teórico é possível perceber que a farsa ou verdade do gênero são apenas discursos construídos sobre os corpos, mas que não representam em si qualquer noção real de verdade ou mentira, o que para a sociedade cisnormativa significa dizer que tanto o corpo trans* quanto o corpo cis são construídos à medida que constroem. Portanto, todos os corpos são igualmente artificiais e naturais, sem que consigamos compreender onde a natureza ou a artificialidade começam e terminam, reflexão que se apoia no pensamento do Donna Haraway e servirá como base para a formulação do conceito de contrassexualidade de Paul. B Preciado.

Nesse sentido, o pensamento de Donna Haraway apresenta o corpo a partir de um contexto pós-industrial como um híbrido entre o que é orgânico e o que é inorgânico, o que significa que o corpo humano é na verdade um corpo cyborg, pois para a autora “um cyborg é um organismo cibernético híbrido; é máquina e organismo, uma criatura ligada não só à realidade social como à ficção” (HARAWAY, 1994, p. 243-244). O mito do cyborg une duas ideias que parecem opostas (ser humano: consciência, organicidade e a máquina: inconsciência, organicidade), as quais se unem de forma tão profunda que não é possível perceber nesse novo ser os limites entre o que é orgânico e o que não é. Dessa forma, “mito e instrumento se constituem mutuamente” (HARAWAY, 1994, p. 262).

³ O conceito de cisnormatividade, para além da heterossexualidade compulsória, não torna normativo apenas o desejo (heterossexual), mas a própria existência de corpos que questionam suas próprias materialidades (homem = pênis; mulher = vagina), como algumas pessoas trans, por exemplo.

Tais reflexões, sobretudo as formuladas por Judith Butler na década de 1990, constituem um novo território epistemológico que é compreendido, por algumas teóricas, como terceira onda do feminismo ou estudos pós-feministas ou estudos de gênero ou ainda teoria Queer, ou seja, “pode-se dizer que a história do sujeito do feminismo transita da construção para a desconstrução e, contemporaneamente, para a reconstrução, pautada na instabilidade” (MARTINS, 2015, p. 238). Dessa forma, não apenas o sujeito do feminismo torna-se um sujeito instável e não universal⁴, mas a própria teoria feminista deve ser plural, múltipla e constantemente mutável.

É, portanto, nesse território que o pensamento de Paul. B. Preciado se insere, se desenvolve e é divulgado, especificamente, nos textos *Manifesto contrassexual* (2000), *Testo Yonqui* (2008), *El deseo homosexual* (2009) e *Pornotopía* (2011), sendo que aqui discutiremos algumas das principais ideias do filósofo apenas em seus dois primeiros textos, traduzidos e publicados no Brasil, respectivamente, em 2014 (tendo sido relançado em 2015) e 2018, ambos pela editora n-1.

O gênero enquanto plasticidade

Mesmo tendo sido lançado na França na virada do século (ano 2000) será apenas em 2014 que os leitores brasileiros terão acesso ao polêmico *Manifesto contrassexual*, assinado, nesse momento, por Beatriz Preciado. No entanto, em 2015, a editora n-1 relança o livro com apenas uma mudança. A/o⁵ autora/o do livro assina agora Paul. B. Preciado. Essa mudança na verdade revela as preocupações tanto teóricas quanto políticas do filósofo bem como seu próprio método de escrita enquanto hacker/alquimista/terrorista do seu próprio gênero, pois sua principal função é “dinamitar esse [homem-mulher] binômio” (PRECIADO, 2014, p. 233) em nome de uma “multiplicidade infinita do sexo” (PRECIADO, 2014, p. 233).

⁴ Pode-se problematizar aqui que ao mesmo tempo em que o feminismo rompe com a histórica noção de sujeito universal, acaba elegendo para si um sujeito universal feminino: “a mulher”, que nesse caso é branca, heterossexual e cissexual. Essa problemática começa a tentar ser resolvida a partir do que convencionou-se chamar de “3ª onda do feminismo”, mas que ainda hoje encontra resistência por parte de diversas mulheres tanto nos espaços políticos quanto nos espaços acadêmicos.

⁵ Aqui brinco com a própria ideia de delimitação do sexo/gênero proposta pelo filósofo a partir da noção de trânsito e negociação identitária. No entanto, daqui em diante a referência ao filósofo será sempre no masculino com o objetivo que respeitar sua identidade política, mas que fique claro, essa não é uma forma de enquadrá-lo no binário.

No entanto, diferentemente do que se pode esperar de um livro teórico, o *Manifesto contrassexual* já questiona esse suposto rigor científico ou mesmo brinca com os limiares entre uma ideia mais clássica de filosofia quando chama seu texto de “manifesto”, isto é, um texto que pode facilmente, sobretudo para o leitor mais conservador, ser considerado panfletário, ideológico ou, para utilizar um termo próprio do nosso tempo, doutrinador. No entanto, Preciado, aparentemente, está mais preocupado com o leitor que a princípio está consciente do seu método de escrita, uma vez que utiliza a linguagem da forma que melhor lhe convém sem esconder seu humor sagaz. Nesse sentido, o filósofo lança seu manifesto: informa o que é a contrassexualidade e logo em seguida apresenta os princípios de uma sociedade genuinamente contrassexual chegando até mesmo a oferecer um modelo de contrato contrassexual propondo ao leitor um documento que o possibilita adentrar efetivamente na sociedade proposta por Preciado.

Após, como se o início não fosse suficiente inusitado, os capítulos que seguem apresentam exercícios de práticas contrassexuais, inclusive, com ilustrações. Tais imagens que podem oferecer certo caráter lúdico ao texto, verdadeiramente se configuram como uma forma visual de aplicação do principal conceito desenvolvido pelo teórico no livro: o dildo como infração ao sistema sexo/gênero. Capítulos que seguem com a apresentação das formulações teóricas que o levou a tais conclusões: Jacques Derrida, Judith Butler, John Money e Donna Haraway além da referência final aos autores do *Anti-Édipo*, Gilles Deleuze e Felix Guattari com o título “Da filosofia como modo superior de dar o cu”, o que deixa claro para qualquer leitor, por mais escandalizado que possa estar nesse momento, que na sua linguagem não há espaço para meias palavras, eufemismos e muito menos moralismos. Preciado não tem pudores teóricos, se apropria da linguagem e de práticas extremamente questionáveis para a sociedade heterocentrada e elege tanto o dildo quanto o ânus como símbolos supremos da contrassexualidade.

Dessa forma, para aprofundar a reflexão desenvolvida por Preciado, é possível afirmar que a contrassexualidade, que certamente também deve muito ao pensamento de Monique Wittig⁶, é um modelo de sociedade que não busca a criação de uma nova natureza, mas sim o rompimento da natureza como ordem que legitima a sujeição dos

⁶ O *Manifesto contrassexual* é dedicado à autora bem como o fundamento da reflexão que propõe é fortemente baseado nas ideias de Monique Wittig.

corpos. Nesse sentido, “a sociedade contrassexual proclama a equivalência (não igualdade) de todos os corpos-sujeitos falantes que se comprometem com os termos do contrato contrassexual dedicado à busca do saber-prazer” (PRECIADO, 2014, p. 22).

A ideia de contrassexualidade surge, mesmo que indiretamente, do pensamento de Michel Foucault, uma vez que para o filósofo a forma mais eficaz de combater o sistema de produção disciplinar da sexualidade não é a luta contra a proibição, mas sim uma contraprodutividade, isto é, “a produção de formas de prazer-saber alternativas à sexualidade moderna” (PRECIADO, 2014, p. 22). Para que, no entanto, essa contrasociedade seja possível um significante supremo é eleito: o dildo, não como uma mera representação do pênis/falo, mas como uma tecnologia, um órgão externo ao corpo orgânico capaz de a ele ser incorporado, mas que, sobretudo, rompe com as lógica reprodutivista, tão importante na divisão sexual, pois seu único objetivo é o de oferecer prazer. O dildo, portanto, é disruptivo por evidenciar o modo como a masculinidade está sujeita às tecnologias sociais e políticas de construção e controle, ou seja, o seu significado pode ser deslocado a depender do contexto e/ou de quem o manipula (homem hétero, mulher hétero, lésbica, gay...), sendo que, ao envolver-se na prática sexual o dildo é incorporado ao sujeito como um órgão próprio, mas que a menor vontade do usuário pode ser deixado de lado ou até mesmo guardado em uma gaveta, o que, por sua vez, denuncia o seu caráter passivo, uma vez que “o dildo realiza aí sua verdade: é efeito múltiplo e não origem única.[...] É trânsito e não essência” (PRECIADO, 2014, p. 84).

O pensamento complexo e cheio de ironias de Preciado evidencia a relação do sujeito com a sociedade pós-industrial em que pessoas não deveriam mais estar sendo classificadas de acordo com a sua força de trabalho sexual (seu potencial reprodutivo). Para o autor, os órgãos devem ser subversivos, isto é, não deveriam funcionar segundo uma lógica do trabalho, mas sim a partir de uma lógica do prazer: na contralógica capitalista.

Nesse sentido, outro significante importante para a contrassexualidade é o ânus, mais uma vez um órgão que, no contexto sexual, tem a potência única de prazer (frente à potência reprodutiva do sexo heterocentrado). Nas palavras do filósofo:

O ânus apresenta três características fundamentais que o transformam no centro transitório de um trabalho de desconstrução contrassexual. Um: o ânus é o centro erógeno universal situado além dos limites anatômicos impostos pela diferença sexual, onde os papéis e os registros aparecem como universalmente reversíveis (quem não tem um ânus?). Dois: o ânus é uma zona primordial de passividade, um centro produtor de excitação e de prazer que não figura na lista de pontos prescritos como orgásticos. Três: o ânus constitui um espaço de trabalho tecnológico; é uma fábrica de reelaboração do corpo contrassexual pós-humano. O trabalho do ânus não é destinado à reprodução nem está baseado numa relação romântica. Ele gera benefícios que não podem ser medidos dentro de uma economia heterocentrada. Pelo ânus, o sistema tradicional da representação sexo/gênero *vai à merda* (PRECIADO, 2014, p.32).

Dildo e ânus são, ambos, vistos como práticas perversas, uma vez que não atendem a estrutura heterocentrada, que visa atender a lógica reprodutivista. Isso significa dizer que se constituem, portanto, como tecnologias de contraprodução, pois descentralizam a sexualidade do corpo orgânico (dildo) e ao retornar ao orgânico a reprodução é ainda assim esquecida visto que “aparelho excretor não reproduz”⁷. Dessa forma, ambos os órgãos são fundamentais no exercício da contrassexualidade. Será, portanto, a partir dessas ideias que Preciado propõe, para além da performatividade de Judith Butler, uma conceituação de gênero, que leva em consideração sobretudo o contexto pós-industrial e a função contrassexual do gênero. Nesse sentido,

O gênero é, antes de tudo, prostético, ou seja, não se dá senão na materialidade dos corpos. É puramente construído e ao mesmo tempo integralmente orgânico. Foge das falsas dicotomias metafísicas entre o corpo e a alma, a forma e a matéria. O gênero se parece com o dildo. Ambos, afinal, vão além da imitação. Sua plasticidade carnal desestabiliza a distinção entre o imitado e o imitador, entre a verdade e a representação, entre a referência e o referente, entre a natureza e o artifício, entre os órgãos sexuais e as práticas do sexo. O gênero poderia resultar em uma tecnologia sofisticada que fabrica corpos sexuais (PRECIADO, 2014, p. 29).

A partir de imagens antitéticas, o gênero se situa no entrelugar de múltiplos discursos e, portanto, prostético, plástico, irreal, mas ao mesmo tempo é seu oposto; é também organicidade, pois também ocorre na materialidade do corpo. De tal modo, para o filósofo é necessário levar-se em consideração na consolidação da ideia atual de

⁷ Tal frase homofóbica pertence ao então candidato à presidência do Brasil nas eleições de 2014, Levy Fidelix, ao ser questionado sobre a sua não aceitação a estruturas familiares homoafetivas, o que, paradoxalmente, vai ao encontro da proposta epistemológica de Preciado que busca romper com a lógica reprodutiva, isto é, corpos “naturalmente” não reprodutivos já estão a serviço da contrassexualidade.

sexo-gênero, as tecnologias que incidem sobre os corpos tanto como forma de opressão quanto como possibilidade de subversão, ou seja, o gênero como trânsito e não estabilidade com múltiplas influências externas as quais questionam os limiares natureza/cultura, carne/plástico ou orgânico e inorgânico.

Sendo assim, é fulcral ao pensamento de Preciado que o gênero não pode ser visto a partir da premissa reprodutiva em que órgãos sexuais assumem funções de metonímias para o sistema identitário como um todo. O autor apropria-se do corpo em sua totalidade como mecanismo de construção do gênero: pêlos, cabelos, tom de voz, seios, genitais (pênis, vagina, ânus etc.), sendo as relações estabelecidas entre eles todos, natural e não naturalmente, que consolida o sexo.

Nesse sentido, por exemplo, uma cirurgia de transgenitalização, em que um genital naturalizado como feminino torna-se masculino e vice-versa, é uma tecnologia de regulação/subversão do gênero tanto quanto é o dildo em uma relação heterossexual, uma mulher cisgênera siliconada ou a própria prática de reprodução *in vitro*. Isso significa assumir que em nossa sociedade todos os corpos são em certa medida pós-operatórios, mesmo que se insista que apenas alguns estão sujeitos a tais tecnologias, pois todos os corpos passam por momentos prostéticos, como quando, ao ver um ultrassom, uma tecnologia de visualização intrauterina, exclama-se “é menino” ou “é menina”. Assim, tecnologias intra e extra corporais vão consolidando o sujeito antes mesmo de seu nascimento. Tal prática, somada a muitas outras, assegura a reiteração das práticas performativas, sendo que “seus efeitos delimitam os órgãos e suas funções, sua utilização ‘normal’ ou ‘perversa’”. A interpelação não é só performativa. Seus efeitos são prostéticos: faz corpos” (PRECIADO, 2014, p. 130). Nesse sentido, o conceito de Butler de gênero não basta para o filósofo, já que suas preocupações consideram não apenas o discurso sobre o corpo (performatividade), mas o modo como o corpo em si é construído e formado por meio e a partir da materialidade (orgânica ou não) de outros corpos.

Portanto, embora se utilize de uma linguagem que por vezes beira o informal e/ou o ficcional, o que pode irritar ou frustrar o leitor mais pragmático, o *Manifesto contrassexual* marca o pensamento de Preciado, uma vez que constrói um território epistemológico consistente sobre o conceito de gênero calcado na materialidade do corpo tanto enquanto superfície de opressão quanto de subversão a depender do saber-prazer contrassexual. Dessa forma, a partir dessas premissas, o sujeito da teoria passa

a sujeito do gênero, em sendo assim, Preciado, que já marca seu trânsito de gênero com a sua mudança de nome no *Manifesto*, no *Testo Junkie* se apropriará do máximo de tecnologias que possam colocá-lo como sujeito criador do seu corpo-gênero, sujeito de sua subversão.

O gênero como um produto *junkie*

O *Testo Junkie* é publicado originalmente em 2008, mas apenas em 2018 leitores brasileiros têm acesso a uma edição em língua portuguesa ao ser distribuído pela editora n-1. Esse texto, embora em muitos momentos compartilhe da linguagem do primeiro, acaba adquirindo um tom mais sério e ainda mais denso, que, paradoxalmente, se mistura com relatos em primeira pessoa que partem de experiências supostamente reais do filósofo. No entanto, há um alerta logo nas primeiras páginas; “Este livro não é uma autobiografia” (PRECIADO, 2018, p. 13), o que deixa claro que não se trata de um texto apenas ficcional. Preciado, nessas primeiras linhas, volta a evidenciar para o leitor o seu método de pesquisa e escrita, um método que analisa, testa, constrói e destrói, para além de imagens, a sua própria materialidade, o seu próprio corpo-gênero. É assim que o filósofo classifica seu texto como um ensaio corporal, uma ficção autopolítica, uma autoteoria ou ainda um “manual de bioterrorismo de gênero” (PRECIADO, 2018, p. 14).

O livro se organiza em treze capítulos, sendo que há ainda, somados a eles, a introdução e os agradecimentos. É relevante pontuar a estrutura do livro, uma vez que o leitor que já se acostumou com a sua linguagem no *Manifesto* sabe que há muito mais sendo dito entre uma brincadeira e outra do que se pode supor inicialmente. Aqui, então, a introdução é curta mas pontual ao apresentar o mínimo que o leitor precisa saber antes de realmente iniciar a leitura do livro “teórico”. O estranhamento já está posto quando ao abrir o livro o leitor se depara, além de com a afirmação do não carácter autobiográfico do texto, com o fato de o autor refere-se a si mesmo como B.P (terceira pessoa, nesse caso), o que desloca a função do texto e o próprio referente sujeito/agente da teoria. Já os agradecimentos apresentam um certo percurso teórico-estético-pessoal percorrido pelo filósofo para que tenha, então, chegado às conclusões que apresenta no livro.

A divisão dos capítulos pode novamente oferecer perplexidade ao leitor, pois oscila entre um capítulo teórico altamente expositivo que apresenta datas, locais, intenções, problemas conceituais em uma espécie de enxurrada de informações e um capítulo em primeira pessoa em que Preciado mescla o seu estado pela morte de G.D. (o escritor Guillaume Dustan), a transformação de B.P (possivelmente ela mesma) e a sua possibilidade de perfeição ou ruína pelo corpo de V.D. (possivelmente Virginie Despentes) além das referências a vários outros amigos/teóricos/artistas. Sendo que tanto nos capítulos mais teóricos quanto nos mais “autorais” conceitos são apresentados e desenvolvidos, ligando-se uns aos outros nesse processo não linear de construção autoteórica.

Nesse sentido, muitas são as ideias e os conceitos apresentados e desenvolvidos nesse texto, mas com a finalidade de apresentá-lo panoramicamente, será levada em consideração aqui apenas a ideia condutora, que é a de que o corpo (sexuado) é uma construção farmacopornográfica e, portanto, a história da sexualidade é na verdade a história da tecnossexualidade sobre a qual se articulam o farmacopoder e o pornopoder.

Antes de mais nada, portanto, é importante compreender que a formulação de Preciado se insere no momento presente em que a organização política da vida parte de um cenário de guerras (Primeira, Segunda e Guerra Fria), ou seja, a nossa economia é uma economia de pós-guerra. Esse fator é relevante por alguns motivos. O primeiro deles diz respeito ao desenvolvimento de tecnologias a partir da guerra como, por exemplo, os tratamentos para os casos de *gueules cassées*⁸ durante a Primeira Guerra, as quais na década de 60 e 70 serão base às cirurgias cosméticas e sexuais, que ao contrário das primeiras não visam necessariamente à reparação de algo “natural”, mas à construção de uma imagem de si artificial/ideal, sendo assim, “celulose, poliamida, poliéster, acrílico, propileno, spandex etc., todos esses materiais passam a ser utilizados igualmente no corpo e na arquitetura” (PRECIADO, 2018, p. 35).

Além disso, a Guerra Fria foi um período de regulação econômica e governamental no que diz respeito à prostituição e à pornografia como por exemplo a fundação em 1953 por Hugh Hefner da *Playboy*, revista pornô norte-americana, além da explosão do mercado de filmes pornôs a partir do lançamento de *Garganta Profunda* (*Deep Throat*), com Linda Lovelace, filme amplamente difundido chegando

⁸ Expressão que se refere a pessoas desfiguradas, geralmente, durante guerras.

a arrecadar mais de 600 milhões de reais. Ainda com a intenção de mensurar a influência exercida pela pornografia nesse novo cenário, é interessante pontuar que o número de cerca de 30 filmes pornôis produzidos clandestinamente em 1950 pula para 2500 em 1970, retirando a vida sexual do âmbito do privado e a expondo nas bancas de jornais.

Por fim, outro importante fator que auxilia na formação de uma sociedade farmacopornográfica foi a criação da pílula anticoncepcional. Tal feito consolida uma espécie de novo aparelho disciplinador que se insere no interior do corpo contrariamente às tecnologias disciplinares do século XIX, as quais consistiam geralmente em estruturas exoesqueléticas. Dessa forma, a pílula inaugura, juntamente das cirurgias e do audiovisual, a era da farmacopornografia, pois constitui-se enquanto ferramenta somatécnica, o que significa dizer que o gênero natural e o que seria artificial diluem-se a ponto de perdermos de vista o que era e o que é cada um, remontando, assim, a imagem do ciborgue da Haraway.

Além disso, a pílula, tão bem recebida pelo público feminino uma vez que prometia a liberação sexual da mulher por meio do fim ou quase fim da possibilidade de gravidez indesejada, isto é, a ampliação do direito da mulher sobre seu potencial reprodutivo, evidencia que a heterossexualidade não pode mais ser vista como verdade da sexualidade, pois a prática heterossexual não mais assegura a reprodução e, portanto, tem a mesma funcionalidade de uma prática homossexual. Nesse sentido, como o filósofo afirma:

A invenção da pílula anticoncepcional, primeira técnica biopolítica capaz de separar a prática heterossexual da reprodução, foi resultado direto do crescimento da experimentação endocrinológica e promoveu o que poderia ser chamado [...] complexo industrial sexo-gênero (PRECIADO, 2018, p. 30).

Isso significa dizer que o gênero é na verdade produto desse complexo industrial sexo-gênero farmacopornográfico e, sendo assim, a ideia de gênero-sexo, como algo completamente natural ou mesmo como algo que por um lado é natural e por outro é socioculturalmente construído, deixa de fazer sentido no contexto atual, visto que o gênero/sexo é um artefato industrial biotécnico, o que torna tanto pênis quanto vagina quanto qualquer outra metonímia do sexo uma ficção biopolítica. Sendo assim, o gênero passa a não existir mais, mas agora “há apenas tecnogêneros” (PRECIADO, 2018, p. 137). Nesse cenário,

não há nada a descobrir no sexo ou na identidade sexual; não há segredos escondidos; não há interior. A verdade sobre o sexo não é uma revelação; é um *sexdesign*. O biocapitalismo farmacopornográfico não produz coisas, e sim ideias variáveis, órgãos vivos, símbolos, desejos, reações químicas e condições da alma. Em biotecnologia e pornocomunicação não há objeto a ser produzido. O negócio farmacopornográfico é a *invenção de um sujeito* e, em seguida, sua reprodução global (PRECIADO, 2018, p. 38).

Nesse sentido, o capitalismo, mais especificamente o biocapitalismo, transforma o gênero em um produto comercializável em escala global. Isso significa dizer que o gênero, mais do que produto da natureza humana, é um produto industrial que para o bem do capitalismo precisou ser criado e readequado às necessidades do próprio capital por meio da farmacologia e do audiovisual. Um exemplo que se pode ter desse cenário é a hiperfeminilização do corpo da mulher. Tais procedimentos, sempre pautado em noções historicamente estabelecidas de feminilidade, geralmente calcados em órgão sexuais, têm cada vez mais elevado o corpo da mulher a padrões inalcançáveis, o que fica evidente com o surgimento de mulheres super siliconadas, completamente depiladas e, por vezes, com seus hímens reconstruídos, isto é, mulheres “gostosas”, mas inocentes ou mesmo infantis e virginais. É interessante notar que esse processo também influencia homens, pois a cada ano aumenta o número de homens que aderem ao silicone. No entanto, ao contrário das mulheres, os implantes são realizados em braços, panturrilhas e, por vezes, até mesmo na bunda com a intenção de construir um corpo musculoso, remetendo da mesma forma ao estereótipo do homem-forte, mesmo que tal força seja tecnologicamente construída enquanto apenas representação. Tais procedimentos são, no entanto, amplamente aceitos pela nossa sociedade em relação ao corpo da mulher e um pouco menos aceito, socialmente, em relação ao corpo do homem ainda que o mercado de suplementos não pare igualmente de aumentar.

No entanto, é importante ressaltar também que tais tecnologias de gênero são aceitas apenas em corpos cisgêneros, pois a cirurgia de transgenitalização, mastectomia para homens trans e/ou silicone para mulheres trans, por exemplo, são vistos como uma forma de profanação do corpo, pois os retiraria do âmbito do “natural”, inserindo-os no âmbito do ficcional, falso, tecnologicamente construído. Essa ideia, no entanto, é combatida por Preciado, uma vez que todos nós vivemos esse momento farmacopornográfico em que tanto a farmacologia quanto o audiovisual “profanam” diariamente nossos corpos. No entanto, a crítica do filósofo insere-se

justamente no fato dessa profanação/construção do gênero servir especificamente ao biocapitalismo e não a nós mesmos enquanto sujeitos e enquanto contrassexualidade, para remeter as suas reflexões no *Manifesto*.

A partir dessas reflexões é que Preciado, embora apresente suas intenções desde as primeiras páginas do livro, evidencia a urgente necessidade de não “combater” o sistema, mas de a partir dele construir tecnologias de contraprodução, ou seja, contrabiocapitalismo (contrassexualidade). Preciado, portanto, não apenas propõe uma teoria acerca do gênero, mas uma teoria calcada na materialidade de seu próprio corpo ao testosteronar-se voluntariamente não com a intenção de transformar-se em homem ou para transsexualizar seu corpo, mas sim “para frustrar o que a sociedade quis fazer de mim, para escrever, para trepar, para sentir uma forma pós-pornográfica de prazer, acrescentar uma prótese molecular à minha identidade low-tech feita de dildos, textos e imagens em movimento [...]” (PRECIADO, 2018, p. 18).

Referências

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. Renato Aguiar. 11. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

HARAWAY, Donna. Manifesto Cyborg. In HOLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). *Tendências e impasses*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

MARTINS, Ana Paula A.. *O sujeito “nas ondas” do feminismo e o lugar do corpo na contemporaneidade*. Revista Café com Sociologia, n.1, v.4, 2015.

PRECIADO, B.Paul *Manifesto contrassexual*. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro, São Paulo: n-1 edições, 2014.

PRECIADO, B. Paul, *Testo Junkie: Sexo, drogas e biopolítica na Era da farmacopornografia*. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro, São Paulo: n-1 edições, 2018.

WITTIG, Monique. *The straight mind*. Estados Unidos: Beacon Press, 1992.

Sobre a autora desse capítulo

Virgínea Novack Santos da Rocha

Doutoranda e mestra pelo Programa de Pós-graduação em Letras da Pontifícia

Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) na área de Teoria da Literatura. Graduada em Letras, habilitação Português e literatura, pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel), na qual foi bolsista PIBID-UFPel (2012-2013) e PIBIC-CNPQ (2013-2014). Atualmente, desenvolve pesquisa nas áreas de História da literatura, história das mulheres e estudos de feminismo/gênero.

E-mail: novack.virginea@gmail.com

11. Narrativas situadas: por uma epistemologia afetiva



<https://doi.org/10.36592/9786587424088-11>

Caroline Izidoro Marim¹

Considerando a epistemologia social feminista de Donna Haraway, de que diferenças experienciais levam a diferenças de perspectiva e essas diferenças carregam consequências epistêmicas, o objetivo é mostrar de que modo sua proposta de objetividade corporificada se intercala com o *conceito suado* de Sara Ahmed, com vistas a pensar uma epistemologia afetiva, na qual o conhecimento é compreendido como algo que fazemos através do envolvimento com os outros. Isto é, contempla uma dimensão ética do conhecimento. *Conceitos suados* são gerados em experiências práticas que procuram transformar o mundo e são, na verdade, uma descrição de como me sinto no mundo e como poderia me sentir mais nele. Sentir que se fortalece ocupando o lugar de fala, apresentando diferentes narrativas, criando políticas de afinidades, capazes de alargar os ainda limitados espaços do conhecimento. Espaços que insistem em ignorar o papel crucial das emoções no processo de deliberação racional e na orientação da atividade intelectual.

Abertura

Há quinze anos que lido com mortos. Que os corto, que os peso, que os viro do avesso para desvendar o seu mistério. Vi corpos de velhos cobertos de crostas de sujo acumulado em anos de desmazelo. Com as unhas tão longas e rijas que pareciam de pedra, como garras que já não conseguiram usar para se defender. Vi corpos eletrocutados dentro de banheiras. Corpos com a traqueia corroída por ácidos ou desviada pela força de uma corda. Corpos tão comidos pela água do mar e pelos caranguejos que, por vezes, só pelos dentes se conseguia identificar os seus donos. Vi corpos de crianças violadas com requintes de perversão. Corpos perfurados por balas, rasgados por facas, raspados, arrastados, espancados. Vi corpos, muitos corpos. E todos clamavam por justiça (MELO, 2004, p. 23).

¹ Professora Colaboradora PUCRS. Pós-Doutoranda PNPd/CAPES/PUCRS. Coordenadora do GP Epistemologias, Narrativas e Políticas Afetivas Feministas CNPq/PUCRS. E-mail: caroline.marim@gmail.com

Este é o meu corpo, um corpo de mulher, que experimenta saberes situados na fina membrana que separa as diferentes conexões neurais, e, cuja localização social revela-se em diferentes perspectivas epistêmicas. Por isto, a escolha de iniciar este artigo sobre epistemologia social tendo como ponto de partida a narrativa de uma mulher, a escritora Felipa Melo, que desvela o corpo através dos cortes profundos do bisturi de um médico legista. O personagem principal é um homem, no entanto, a narrativa é de uma mulher, cujo recorte cirúrgico nos revela a violência, as paixões e as incertezas da vida.

Ao longo do romance, alguns aspectos marcam e revelam um forte cunho feminista, carregado de uma estética construída na experiência vivida. Tanto o foco nas questões do corpo, em toda a gama de sua sensibilidade, bem com a inclusão de atividades tradicionalmente reduzidas ao ambiente doméstico pode se incluir ao que se chama de "estética cotidiana", uma característica importante da estética feminista.

Como podemos ver no trecho:

Escuto o silêncio, interrompido pelo chiar abafado das botas de plástico, o raspar dos aventais, o tilintar dos instrumentos metálicos e o som da água que escorre agora tinta e espessa. Na mesa de apoio, o vermelho do coração sobre o branco metálico da bandeja e o castanho da madeira não desenha, afinal, senão uma massa de tecido sem formas, indistinta. É para ela que olho. Com um bisturi, o médico secciona-a em fatias finas. Como eu via a minha mãe fazer com as couves para o caldo verde ou com os repolhos ou com os cubos de sangue congelado para cozinhar cabidela (MELO, 2004, p. 24).

Apesar de não ser uma atividade valorizada fora do âmbito do lar, o ato de cozinhar (claramente não contando a fama dos grandes chefs, em sua maioria homens), é exatamente, por seu caráter sensível, ou pelo ritmo que se impõe no dia a dia, ou seu lugar nos padrões da vida, o responsável por deslocar a atenção estética a novos lugares teóricos, principalmente para uma experiência marcadamente vívida. O ato de cozinhar, de cortar os alimentos se compara ao ato de dissecar corpos, talvez por sua poesia, beleza, ou apenas pela precisão do corte.

Um segundo aspecto da escolha destes trechos do romance é exatamente a localização epistêmica na qual ele se situa:

E nessa banalidade habituei-me a distinguir com as pinças da ciência as marcas do desvio, da anormalidade, da falha. Hoje, olho para os meus mortos como mortos. (...) É verdade que com cada corpo que me passa pelas mãos tenho uma conversa diferente. Não há duas histórias iguais. Tal como não existem duas ramificações

sanguíneas semelhantes. Ou dois cérebros. Ou dois corações. Ou dois sexos. Mas a uni-los descubro sempre a fina membrana que separa a fragilidade dos corpos da brutalidade dos sentimentos. Morremos todos de excesso ou de falta de amor. E morremos sozinhos, de regresso à nossa odiosa singularidade. (...) Morremos todos do coração, acreditem (MELO, 2004, p. 25).

Essa narrativa me interessa para explicitar os diferentes aspectos que nos revela, particularmente o modo pelo qual um corpo é tratado, cada um com sua história e singularidade, mesmo que aparentemente iguais em sua natureza, principalmente quando mortos.

Um dos principais pontos de defesa da epistemologia social feminista de Donna Haraway (1998) é que as diferenças experienciais levam a diferenças de perspectiva, e essas diferenças de perspectiva carregam consequências epistêmicas. Sem dúvida não há nada novo aqui. Diferentes experiências levarão a diferentes bases de conhecimento, ou como alguns diriam: um conhecedor diferente poderia conhecer a mesma coisa que o outro, se ele ou ela tivesse a experiência particular em questão. Porém, o que as epistemólogas feministas estão de fato querendo dizer a respeito dessas diferenças?

Feministas que defendem a relevância epistêmica da identidade dos conhecedores estão interessadas em formas de conhecimento para as quais é questionável se um conhecedor de localização diferente poderia ter a mesma experiência. Isto é, se experiências corporais específicas de um determinado sexo, como por exemplo, conhecer a dor menstrual, podem ser acessadas por membros do outro sexo. Raça, classe social, entre outras também são normalmente apontadas como uma vasta gama de experiências diferenciadas ao longo das linhas de localização social. No entanto, uma pergunta bem específica, dentro do contexto no qual me encontro, poderia ser feita: Será que meus colegas homens são capazes de conhecer a experiência de ser filósofa no Brasil e as dificuldades que a cercam, morais e epistêmicas?

Notem que, a pergunta não é sobre empatia (que felizmente sempre esteve presente em minha vida acadêmica, bem como as diferentes colaborações e valorização que tive do meu trabalho por muitos dos meus colegas), mas sobre a localização do ponto de partida da experiência em questão. As diferenças entre os conhecedores que as feministas apontam não são aleatórias ou idiossincráticas, mas são socialmente estruturadas e sistemáticas, com o potencial de terem grandes influências na vida das pessoas. Portanto, os argumentos feministas de que gênero é uma categoria epistêmica

relevante, de localização social, aplicam-se apenas enquanto a sociedade em questão for estruturada de acordo com as linhas de gênero - o que ainda parece ser nosso caso.

Entretanto, o que torna esses argumentos feministas interessantes é que eles fazem mais do que reivindicar um vínculo direto entre ter uma certa experiência e obter um certo conhecimento (embora este tipo de análise também tenha seu lugar), eles apontam para a importância de se considerar a perspectiva. Ou seja, se a localização social molda a perspectiva de alguém sobre o mundo, através de diferentes experiências, e, só podemos interagir com o mundo e conhecê-lo através dessa perspectiva, então as áreas de conhecimento para as quais a localização social é relevante podem ser muito amplas e podem incluir áreas de conhecimento não tão claramente conectadas às experiências de um determinado local social.

Retomando nosso exemplo, quando Filipa relaciona o ato de cortar couve com o de cortar carne humana, esta escrita é resultado de um olhar situado, um olhar de uma mulher, que mesmo que não cozinhe, o resgata como imagem relevante comparando as duas ações.

De acordo com esses argumentos, a perspectiva de uma pessoa modela e define limites sobre como um indivíduo particularmente situado pode conhecer, pelo menos, através de suas próprias conquistas. Tais argumentos também sugerem que as instituições de produção de conhecimento dominadas por um grupo particular podem ser influenciadas pela perspectiva desse grupo, sem que essa perspectiva seja reconhecida. Por exemplo, inúmeras filósofas sustentam que a sub-representação das mulheres na ciência é preocupante, não apenas por conta da crença de que as mulheres devem ter oportunidades iguais, mas também por uma preocupação de que a ciência possa ser moldada por uma perspectiva masculina dominante (ADDELSON, 1983; KELLER, 1985; LLOYD, 1984), tornando a sub-representação das mulheres uma questão epistêmica, bem como uma questão de justiça.

Contudo, o objetivo, neste momento, é o de apenas ressaltar a importância das narrativas situadas. Assim, passo ao segundo ponto que é o de esclarecer os conceitos de objetividade corporificada e conceito suado construídos por Donna Haraway e Sara Ahmed com vistas a pensar uma epistemologia afetiva, na qual o conhecimento é compreendido como algo que fazemos através do envolvimento com os outros.

Objetividade corporificada e conceito suado

Primeiro, o conceito de objetividade corporificada defendido por Donna Haraway tem a intenção de identificar modelos sociais de conhecimento e objetividade. Em seu artigo “Saberes Localizados: a questão da ciência no feminismo e o privilégio da perspectiva parcial” (1998) ela introduz pela primeira vez o termo *saberes situados*, como uma maneira de expressar uma forma de objetividade comprometida com a construção social e a natureza perspectivista do conhecimento. Haraway sugere que todo conhecimento é local e limitado, negando a possibilidade de uma visão imparcial² que tem sido frequentemente associada à perspectiva do conhecimento objetivo.³

A perspectiva parcial promete uma visão objetiva, distanciando-se das falsas dicotomias sexo/gênero, natureza/cultura; mente/corpo e ficção/fatos. Assim, Haraway sustenta a objetividade naquilo que ela chama de natureza encarnada de toda a visão, com o objetivo de recuperar a localização do olhar no corpo. Ela sugere uma objetividade corporificada que consiste na conexão parcial entre perspectivas ou localizações. Isto é, um lugar de onde se vê (e se fala) - a perspectiva – que determina nossa visão (e nossa fala) do mundo. Sua proposta de objetividade corporificada apoia-se na visão, sistema sensorial fortemente criticado no discurso feminista. Porém, a escolha da visão pretende evitar oposições binárias e marcações comuns de gênero⁴, bem como acomodar uma teoria da objetividade incorporada que contemple projetos de ciências paradoxais e críticas feministas. Cito Haraway:

² Apesar de Haraway colocar esta restrição, ela também afirma que nenhum cientista sério acha que imparcialidade e objetividade são coisas alcançáveis. São ideias, assim como, em política, temos ideais democráticos. O que a ciência tenta fazer é um imenso esforço de afastar “poeiras” que “contaminem” a leitura dos fatos (HARAWAY, 1998, p. 154).

³ De acordo com Haraway há forte hostilidade tanto às várias formas de relativismo quanto às versões mais totalizantes das alegações de autoridade científica. Para ela a “alternativa ao relativismo são saberes parciais, localizáveis, críticos, apoiados na possibilidade de redes de conexão, chamadas de solidariedade em política e de conversas compartilhadas em epistemologia. (...) O relativismo e a totalização são, ambos, ‘truques de deus’, prometendo, igualmente e inteiramente, visão de toda parte e de nenhum lugar, mitos comuns na retórica em torno da Ciência” (HARAWAY, 1998, p. 160). O problema basicamente é político e não epistêmico, sendo assim somente uma epistemologia que considere perspectivas situadas seria capaz de apresentar uma avaliação crítica objetiva, firme e racional. Sendo um problema político, o posicionamento e a responsabilidade são fundamentais, isto é, “a política e a ética são a base das lutas pela contestação a respeito do que pode ter vigência como conhecimento racional” (HARAWAY, 1998, p. 161).

⁴ As teorias de gênero feministas buscam articular a especificidade das opressões das mulheres no contexto de culturas que faziam distinções marcantes entre sexo e gênero, mas a força de tal distinção depende, diz Haraway, de um sistema relacionado de significados aglomerados em torno de pares binários: natureza/cultura, natureza/história, natural/humano, fonte/produto (HARAWAY, 1998).

Precisamos aprender em nossos corpos, dotados das cores e da visão estereoscópica dos primatas, como vincular o objetivo aos nossos instrumentos teóricos e políticos de modo a nomear onde estamos e onde não estamos, nas dimensões do espaço mental e físico que mal sabemos como nomear (HARAWAY, 1998, p. 21).

A objetividade, assim, revela-se como algo que diz respeito à “corporificação específica e particular e não, definitivamente, como algo a respeito da falsa visão que promete transcendência de todos os limites e responsabilidades” (HARAWAY, 1998, p. 21). Neste caso, é importante ressaltar que o corpo não é tratado apenas como objeto do discurso biológico, pois a diferença é biologicamente situacional, não intrínseca, em todos os níveis.

Em seu livro *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science* (1989), o corpo primata é revelado como um tipo de discurso político, mais especificamente uma narrativa ficcional, na qual as questões de gênero são vistas e compreendidas como socialmente construídas⁵. A visão, ou melhor os "olhos" disponíveis nas ciências tecnológicas modernas acabam com qualquer ideia da visão como passiva e portanto, ao contrário são sistemas de percepção ativos, constroem traduções e modos específicos de ver, isto é, modos de vida. Este modo de ver corporificados na especificidade e na diferença revelam “um amoroso cuidado que as pessoas têm de ter ao aprender como ver fielmente do ponto de vista do outro, mesmo quando o outro é a nossa própria máquina” (HARAWAY, 1989, p. 125). A visão é sempre uma questão do poder de ver - e talvez da violência implícita em nossas práticas de visualização.

Deste modo, objetividade implica compreender como esses sistemas visuais funcionam, tecnicamente, socialmente e psiquicamente, de modo a corporificar a objetividade, situá-la. Assinalando que não há conhecimento sem mediação, isto é, sem ser tecido num conjunto de relações, de conexões.

⁵ Muitas feministas apontam a importância de marcar a intersecção de gênero e sexo. Como defende Evelyn Keller: “‘sexo’, como objeto do conhecimento biológico comumente aparece sob a capa do determinismo biológico, ameaçando o frágil espaço do construcionismo social e da teoria crítica, com as possibilidades que os acompanham de intervenção ativa e transformadora, postas em prática por conceitos feministas de gênero como diferença localizada socialmente, historicamente e semioticamente. No entanto, perder as descrições biológicas autorizadas a respeito de sexo, que criaram tensões produtivas com seu par binário, gênero, parece implicar em perder muito; parece implicar em perder não apenas o poder analítico no interior de uma tradição ocidental específica, mas o próprio corpo como algo que não seja uma página em branco para inscrições sociais, inclusive aquelas do discurso biológico. O mesmo problema de perda acompanha uma ‘redução’ radical dos objetos da física ou de qualquer outra ciência ao efêmero da produção discursiva e da construção social (KELLER, 1987, p. 75).

Em seu projeto de conhecimento como prática situada, a visão é articulada ao conhecer, considerando sua natureza corpórea, um olhar que de longe alcança o objeto. Nesta prática situada, o texto, as narrativas são o caminho para uma epistemologia situada. Uma narrativa que se tece dentro e nas relações que constituem os corpos. Cito Haraway:

Eu quero uma escrita feminista do corpo que enfatize metaforicamente a visão novamente, porque precisamos recuperar esse sentido para encontrar o caminho através de todos os truques e poderes de visualização das ciências modernas e tecnologias que transformaram os debates sobre objetividade (HARAWAY, 2008, p.163).

Ela não reconhece nenhuma diferença epistemológica entre ciência e ficção científica, ambas são histórias, diferindo apenas em características do estilo narrativo. Escreve Haraway: “A prática científica pode ser considerada um tipo de prática de contar histórias”, pois “Os fatos em si são tipos de histórias” (HARAWAY, 2008, p. 3-4). Sendo assim, ao narrarmos histórias pessoais e profissionais desconstruímos as narrativas da normalidade que produzem cada vez mais exclusão, tornando incerto mais uma vez, o que pode um corpo, porém aumentando suas ressonâncias e cumplicidades.

De outro modo, Sara Ahmed⁶ em seu livro *Living a Feminist Life* (2017) nos aponta um caminho:

Viver uma vida feminista não significa adotar um conjunto de ideais ou normas de conduta, embora isso possa significar perguntar questões éticas sobre como viver melhor em um mundo injusto e desigual (em um mundo antifeminista e não feminista); como criar relações com outros que são mais iguais; como achar modos de apoiar aqueles que não são apoiados ou sustentados pelos sistemas sociais; como manter vivas contra-histórias que tem se tornado concretas, histórias que tem se tornado tão sólidas como muros (AHMED, 2017, p. 1).

A proposta aqui de recorrer à teoria de Ahmed é o de construir aquilo que chamo de uma epistemologia afetiva. Trata-se de construir arquivos sensíveis potentes capazes de instaurar, primeiramente, o âmbito pessoal como político. Segundo,

⁶ Sarah Ahmed tem como temas chave de seu trabalho: a migração, orientação sexual, diferença, estranheza e identidades mistas, temas que estão diretamente relacionados às questões feministas. Fundadora do Instituto para Estudos da Mulher na Universidade de Lancaster e diretora do Centro de Pesquisas Feministas da Goldsmiths, University of London. Edita o blog sobre feminismo: <https://feministkilljoys.com/> e publicou recentemente o livro: *Living a feminist life*, no qual mostra como a teoria feminista é gerada a partir da vida cotidiana e das experiências comuns de ser uma feminista em casa e no trabalho.

realocando lugares que têm sido historicamente colocados entre parênteses, como não políticos, tal como o espaço doméstico, a casa e todos os lugares por onde a mulher transita, como o parlamento, a Universidade, os hospitais etc. Terceiro, ressaltar o papel que as emoções e outros estados afetivos desempenham na avaliação epistêmica.

Um exemplo é Gloria Anzaldúa⁷, escritora e pesquisadora estadunidense que escreveu sua experiência incorporada de vida, na fronteira México-Texas, como uma experiência, que revela as diferenças, problemas de gênero, pré-conceitos, criando uma esfera de poder que provê para as gerações futuras de mulheres novas diretrizes para a escrita e a pesquisa teórica. Sua escrita é animada por sua experiência diária, cuja escolha é pelo detalhe do encontro, de um incidente, um acontecimento, ou, um insight. (AHMED, 2017, p. 10). Desse modo, tal como Anzaldúa, Ahmed propõe que essa possa ser sua inspiração: escrever sua própria experiência, isto é, o que te anima diariamente. Assim, o que se consolida com esse procedimento é principalmente tornar a escrita pessoal como um modo de produzir teoria, pois frequentemente, as teorias são abstratas, em terceira pessoa e cujos exemplos nunca são pessoais. Sendo assim, a proposta é trazer à teoria a vida cotidiana, isto é, de volta à vida.

Esse trazer de volta pode estar presente no simples ato de ler uma mulher negra ou uma indígena e permitir que ela altere sua perspectiva. Ou mesmo, atentar para as palavras que são utilizadas, como por exemplo, utilizar palavras como costurar, gerar, proteger, entre outras. Ou seja, precisamos de uma gramática que seja escrita de outro modo, com outras palavras e principalmente com o corpo, isto é, outras perspectivas situadas. Perspectivas afetivas, que revelem exatamente quais são as motivações que permeiam e estão presentes na construção destes conceitos e teorias.

Seguindo essa proposta ancestral, Ahmed propõe o que ela chama de “conceitos suados” (*sweaty concepts*). O suor é corporal. Nós podemos ser mais, suar mais durante uma atividade mais intensa e muscular. Um conceito suado pode surgir de uma experiência corporal da qual está se tentando sair. Os conceitos suados também

⁷ Glória Anzaldúa foi uma escritora e pesquisadora norte-americana da teoria cultural chicana, teoria feminista e teoria Queer. É conhecida pelo seu livro semi-autobiográfico *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*, no qual descreve sua infância e adolescência solitária e isolada vivendo na fronteira México-Texas. Anzaldúa discute muitas questões que se relacionam com a experiência mexicana, tais como: heteronormatividade, colonialismo e dominância masculina. Ela faz um relato pessoal incorpora seus sentimentos ao longo da vida de marginalização social e cultural em seu trabalho, contribuindo amplamente com diferentes campos do feminismo, teoria Queer e teoria crítica ao tratar da opressão as lésbicas mexicanas e sobre as expectativas de gênero nos comportamentos que normaliza a deferência das mulheres para a autoridade masculina em sua comunidade.

são gerados em experiências práticas que procuram transformar o mundo. A tarefa é se manter com a dificuldade e continuar explorando-a, não eliminando nossos esforços (AHMED, 2017, p. 13).

O “conceito suado” de Ahmed pretende nos deslocar de uma experiência destruidora para uma experiência ativa de vida e isto é alcançado de dois modos. Primeiro, é necessário que o trabalho conceitual seja compreendido como distinto da descrição de uma situação, que combina diferentes experiências e que as tornam críticas, como podemos ver no exemplo dado por Haraway:

Essas são lições que aprendi, em parte, caminhando com meu cachorro e refletindo sobre como seria o mundo sem a fóvea⁸ e com poucas células na retina para proporcionar a visão em cores, mas com uma enorme área de processamento neuronal e sensorial dos cheiros. É uma lição disponível a partir das fotografias de como o mundo parece visto pelos olhos compostos de um inseto, ou até das câmeras de um satélite espião ou dos sinais digitalmente transmitidos por satélite das diferenças “perto” de Júpiter e que se transformaram em fotografias coloridas nas mesas de centro nas salas de visitas (HARAWAY, 1995, p. 22).

Segundo, o uso de conceitos suados, tenta mostrar como descrever seu próprio trabalho é um trabalho conceitual que permite uma reorientação para o mundo, uma maneira nova de transformar as coisas. Um conceito é, na verdade, uma descrição de como me sinto no mundo e pelo mundo e como eu poderia me sentir mais nele. Qual é o mundo que me abarca, como instauro meu corpo e minha fala no mundo. De que modo transformo uma experiência destruidora em artigos, criando novos conceitos, me tornando, não apenas, mais ativa diante da injustiça, mas situando minha perspectiva no campo de conhecimento que atuo.

Para Haraway, isto acontece através da construção de solidariedades políticas e do engajamento em conversas epistêmicas, nas quais a partir de nossos posicionamentos chegamos a um acordo sobre como conhecer certos aspectos do mundo, porém esses acordos nunca eliminarão completamente as diferenças em nossas perspectivas. Diante dessa impossibilidade, ela sugere uma ruptura com a política convencional para dar lugar a uma coalizão capaz de considerar as diferenças e as afinidades entre mulheres, denominada por ela “política de afinidades”. Um exemplo, repensar a relação máquina/organismo, humano e não humano, como podemos ver no trecho a seguir:

⁸ A fóvea ou mancha amarela é a região central da retina do olho humano onde se concentram os cones e onde se forma a imagem que será transmitida ao cérebro.

O ciborgue, criatura formada por fusões entre máquina e organismo, mistura de realidade social e ficção, não constituindo um corpo sólido com componentes definidos, seria uma metáfora dessa nova política em um mundo marcado de forma crescente pelo binômio ciência e tecnologia, no qual as fronteiras entre humano e animal, organismo e máquina, e entre físico e não-físico mostram-se fluidas (HARAWAY, 1995, p. 22).

Conceitos suados são também gerados em experiências práticas que procuram transformar o mundo. Embora esses passos possam ainda parecerem fracos, pois ainda não os percorremos, ou porque precisamos encontrá-los sozinhas, é uma experiência prática, que surge contra o mundo que está aí, por meio de ideias que não dependem de uma mente que se retirou, mas um corpo que tem de se mover para criar mais espaço.

Por fim, é fundamental reconhecer o papel das respostas emocionais na avaliação epistêmica de modo a entender como o envolvimento das emoções pode ser uma ajuda, ao invés de um impedimento, para nossas avaliações epistêmicas. Principalmente porque a maior parte das avaliações epistêmicas são urgentes, como nos aponta Christopher Hookway em seu “Affective States and Epistemic Immediacy” (2003). As emoções não são um impedimento para as avaliações epistêmicas, ao contrário, elas podem ser consideradas como uma virtude epistêmica ao colocar o sujeito como um “observador”. Elas podem, na verdade, garantir o sucesso de nossas avaliações epistêmicas, não apenas como modos de reconhecer as falhas epistêmicas, mas principalmente contribuindo para que note-se que ignorar a presença delas pode afetar na desconsideração de outras informações ou perspectivas relevantes na investigação científica.

Um exemplo é a raiva que leva à irracionalidade, ao nos fazer falhar em tomar nota de informações significativas, ou nos levar a fazer juízos errôneos de relevância:

A raiva pode explicar por que às vezes deixamos de refletir suficientemente em nossas bases para nossas crenças ou sobre as formas em que as formamos. Também pode explicar como, mesmo que reflitamos em profundidade, o fazemos tão mal, focando obsessivamente nos objetos de nossa raiva ou irritação e deixando de perceber outras considerações relevantes (HOOKWAY, 2003, p. 78).

Outro aspecto importante ao considerarmos o papel das emoções é observar a relevância epistemológica das emoções. Georg Brun e Dominique Kuenzle apresentam cinco funções epistêmicas que foram reivindicadas para as emoções: força motivacional, saliência e relevância, acesso a fatos e crenças, contribuições não

proposicionais ao conhecimento e à compreensão e eficiência epistêmica (BRUN, 2008). Atualmente é notadamente aceito que emoções e outros estados afetivos avaliativos regulam nossa atividade epistêmica, pois estão intrinsecamente conectadas a um conjunto representado mentalmente de padrões (normas, metas e valores) que regulam nossa atividade epistêmica. Porém, alguns problemas também são apontados, como principalmente o fato de que as emoções, por si só, não garantem a saliência de características epistêmicas relevantes.

O debate sobre a importância das emoções na epistemologia é consideravelmente vasto, no entanto, o objetivo aqui é apenas salientar a importância de as emoções nas escolhas narrativas e principalmente notar de que modo as emoções desempenham um papel crucial no processo de deliberação na escolha de teorias. Podemos lembrar, como Haraway aponta, que o interesse das feministas pela investigação epistêmica dentro dos contextos sociais levaram ao desenvolvimento de diversos caminhos de investigação que explicitamente estabelecem conexões entre valores epistêmicos tradicionais e valores sociais e éticos em nossas práticas epistêmicas e expandem a gama de valores epistêmicos em consideração. Dentre os principais problemas encontrados e que vem sendo tratados temos: a injustiça epistêmica, epistemologias da ignorância e o papel das estruturas democráticas na produção de conhecimento, entre outros.

Deste modo, não é mais possível ignorar que nossas crenças são afetadas pelo “medo, a ganância ou a confiança, ou suas variações, que funcionam como sentimentos epistêmicos capazes de afetar a convicção, inferência ou estratégias cognitivas mais ou menos diretamente.” (SOUZA, 2009, p. 36). Ou, de que modo a ocitocina influencia na confiança e perceber a influência direta da conformidade social na percepção e na crença. Se considerarmos, mais seriamente o papel epistêmico das emoções na escolha de teorias, talvez possamos rever de que modo limitamos as interpretações de mundo, bem como o modo como resolver diferentes problemas tanto científicos, como cotidianos.

Considerações finais

Propor uma epistemologia afetiva pode soar um tanto quanto poética, mas na verdade revela a trajetória de uma mulher na filosofia e a procura de instauração de

outras narrativas. De modo algum estas reivindicações pretendem romper ou se contrapor com todas as teorias, ou explicações de mundo que visitei até agora. Tenho uma formação que perpassa a filosofia continental, mas que claramente se situa na filosofia analítica onde diferentes narrativas me encantaram e seduziram e, de modo algum conseguiria abandoná-las apenas porque elas foram escritas por grupos hegemônicos. Elas compõem meu corpo de visão. Talvez por isto simpatizo tanto com o pensamento de Donna Haraway porque para ela objetividade implica compreender como esses sistemas visuais funcionam, tecnicamente, socialmente e psiquicamente. Sua tese defende todo o conhecimento como perspectivo, mas também sustenta uma tese mais forte de que algumas dessas perspectivas são epistemicamente mais valiosas do que outras. E, talvez, elas ainda sejam pouco acessíveis no mundo científico por conta de diferentes preconceitos e falhas epistêmicas.

Tanto nosso comportamento como o de outras pessoas são, não somente escolhas morais, mas epistêmicas. Por isso, a proposta de uma epistemologia afetiva tem como objetivo a integração e diálogo de diferentes perspectivas com vistas a fortalecer narrativas objetivamente corporificadas, nas quais o suor seja tanto o da descoberta como do esforço para desvendar o mundo. Termino assim, com um trecho do *Este é o meu corpo* de Filipa Melo:

É por isto que eu gosto disto. Do suor frio quando descubro a tal mancha, o tal rastro, a explicação, a causa. Porque um médico-legista é um caçador de verdades. Porque o corpo de um morto é como um bom romance policial. Vai-nos dando pistas, ocultando outras, sempre mantendo o suspense. Podemos ir diretos à última página, mas isso não vale de nada, o segredo está nas páginas do meio, no caminho por entre os dados, na costura que fazemos deles (MELO, 2004, p. 25).

Referências

ADDELSON, Kathryn Pyne. The Man of Professional Wisdom. In: *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and the Philosophy of Science*. Sandra Harding and Merrill Hintikka (eds.). Dordrecht: D. Reidel, pp. 165–186, 1983.

AHMED, Sara. *Living a Feminist Life*. Duke University Press, 2017.

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*. United States: Consortium Book, 2012.

BRUN, Georg & Kuenzle Dominique. A New Role for Emotions in Epistemology? In:

Epistemology and Emotions. Aldershot: Ashgate, pp. 1-31, 2008.

CODE, Lorraine. *What Can She Know? Feminist Theory and Construction of Knowledge*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

DAUKA, Nancy. A Virtue-Theoretic Approach to Pluralism in Feminist Epistemology. In: *Feminist Epistemology and Philosophy of Science: Power in Knowledge*. Heidi E. Grasswick (ed.), Dordrecht: Springer, pp. 45–67, 2001.

FRICKER, Miranda. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

HARAWAY, Donna. Saberes Localizados:^[SEP]a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. In: *Cadernos Pagu (5)*. Tradução de Mariza Corrêa, pp. 07-41, 1995.

HARAWAY, Donna. *Primate visions: gender, race, and nature in the world of modern science*. New York, Routledge, 1989.

HOOKWAY, Christopher. Affective States and Epistemic Immediacy. In: *Metaphilosophy*,^[SEP] Vol. 34, Nos. 1/2. Oxford: Blackwell Publishing, January 2003.

KELLER, Evelyn Fox. *Reflections on Gender and Science*. New Haven: Yale University Press, 1985.

KELLER, Evelyn Fox. The gender/science system: or, is sex to gender as nature is to science? In: *Hypatia*. 2:3, pp. 37-49, 1987.

LLOYD, Genevieve. *The Man of Reason: Male and Female in Western Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

MELO, Felipa. *Este é o meu corpo*. Editora Sextante, 2004.

SOUZA, Ronald de. Epistemic Feelings. In: *Mind & Matter*, Vol. 7(2), pp. 139–161, 2009.

WILD, Markus. Critical Reflections on Affective Epistemology. In: *Epistemology and Emotions*. BRUN, Georg & Kuenzle Dominique (org.). Aldershot: Ashgate, pp. 125 – 148, 2008.

Sobre a autora desse capítulo

Caroline Marim

Professora Colaboradora e Pós-Doutoranda CAPES/PNPD – PUCRS. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Ética Aplicada, Metaética, Ética Contemporânea,

Estética e Epistemologia Social Feminista. Foi bolsista de doutorado sanduíche – CNPq, na University of Oxford/UK, junto ao Uehiro Centre of Practical Ethics e visitante no MLAG – Mind Language Action Group, Universidade do Porto/Portugal. Tem como principal pesquisa o Estudo das Emoções. Atualmente desenvolve pesquisa e tem escrito diversos artigos e realizado conferências sobre Epistemologia Social Feminista. Criadora do Grupo de Pesquisa Epistemologias, Narrativas e Políticas Afetivas Feministas CNPq/PUCRS. E-mail: caroline.mairm@gmail.com

12. Ter a fibra do pesquisador¹



<https://doi.org/10.36592/9786587424088-12>

Isabelle Stengers²

Fernando Silva e Silva³

(Tradutor)

O gênero da ciência

Eu gostaria de começar pelo que é sem dúvida o lugar comum mais corrente sobre a relação entre ciência e gênero.

Como sabemos, nossas autoridades políticas e científicas, todas e todos, estão preocupadas pela desafeição dos jovens pelas ciências. Não pela história, sociologia ou psicologia, mas por aquilo que formadoras e formadores de opinião estadunidenses chamam de *sound sciences* – ao mesmo tempo as ciências que se provaram e que são capazes de provar. *Sound sciences*: um termo ainda mais grosseiro do que “ciências duras”, pois o contrário de *sound* (duvidoso, suspeito, falacioso) é francamente pejorativo. Apenas as ciências que provam, isto é, que podem recorrer a fatos que produzem autoridade, são dignas de escapar da desqualificação e são essas as ciências que os jovens abandonam.

¹ Este texto origem numa fala do colóquio *L'Homo academicus a-t-il un sexe? L'excellence scientifique en question* [O *Homo academicus* tem um sexo? A excelência científica em questão] que ocorreu na Universidade de Genebra em 15 de outubro de 2009. Uma primeira versão foi publicada sob o título *L'étoffe du chercheur: une construction genrée?* em FASSA, F.; KRADOLFER, S. (org.). *Le plafond de fer de l'université. Femmes et carrières*. Zurique: Seismo, 2010, p. 25-40 e uma segunda no capítulo 2 do livro *Une autre science est possible! Manifeste pour un ralentissement des sciences*. Paris: Éditions La Découverte, 2013. O tradutor e os organizadores gostariam de agradecer à Professora Stengers pela autorização de traduzir e publicar esta tradução.

² Isabelle Stengers é professora e pesquisadora de filosofia das ciências na Université Libre de Bruxelles. Sua primeira obra, *A nova aliança* (1979), escrita em colaboração com o químico Ilya Prigogine, teve grande impacto na filosofia, nas ciências e no público em geral. Desde então, ela publicou um grande número de obras tratando da história das ciências, da relação entre ciências e política, da obra de Alfred Whitehead e de ecologia política. Obras tais como *Entre le temps et l'éternité* (1988), *L'invention des sciences modernes* (1995), *Cosmopolitiques* (1997), *Penser avec Whitehead. Une libre et sauvage créations de concepts* (2002), *La sorcellerie capitaliste* (2005), *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient* (2008), *Une autre science est possible! Manifeste pour un ralentissement des sciences* (2013), *Réactiver le sens commun. Lecture de Whitehead en temps de débâcle* (2020).

³ Doutorando em Filosofia do PPGFIL/PUCRS. Bolsista CAPES. E-mail: fernandosilva@g mail.com.

É nesse contexto que aparece a ideia de que a construção dos gêneros poderia afastar as mulheres da pesquisa enquanto, diante da penúria no recrutamento, elas constituem um recurso humano a ser mobilizado. Não podemos mais nos permitir negligenciar uma parte do viveiro do qual depende o futuro da pesquisa; e se tratará então de interessar as “meninas” em uma carreira da qual elas se afastariam apenas por causa de uma representação “genereficada”. A ciência estaria, de direito, aberta a todas e a todos e a autoexclusão das mulheres jovens indicaria apenas sua crença de que a ciência não é para elas. Notaremos que, nesse caso, o gênero vem apenas de uma representação ilusória, que uma melhor informação e uma mudança de imagem deveriam poder modificar. A realidade seria de uma ciência neutra em relação ao gênero.

Quanto à escassez dos jovens que se engajam nas carreiras científicas, ela é frequentemente analisada como um sintoma social. Os jovens de hoje recusariam os sacrifícios de engajamento exigente que as “verdadeiras” ciências exigem e buscariam aquilo que promete uma satisfação imediata. As ciências seriam, portanto, vítimas inocentes de um fato da sociedade. Elas estariam certas em se queixar que nossas sociedades não sabem mais honrar a grande aventura realizada pelas pesquisadoras e pesquisadores em nome da humanidade; ou até mesmo que elas são infiéis ao que é a verdadeira vocação da humanidade.

Essa vocação, posta sob o signo da curiosidade, da descoberta dos mistérios do universo e dos benefícios trazidos pelos saberes científicos, pode nos fazer sorrir. Mas é ela que é oferecida aos jovens e sobretudo aos muito jovens. Sobre a maneira como a instituição científica tenta ativar o gosto pelas ciências, se poderia quase falar, ousamos na palavra, de pedofilia, de sede de capturar a alma da criança. Trata-se de lhes dar um gosto pelas manipulações curiosas, pelas questões desinteressadas, pela sede de entender, pela ciência como grande aventura. Ora, um tal gosto não está mais, certamente, na ordem do dia quando se entra na universidade e, ainda menos, quando se considera uma carreira na pesquisa. Longe de serem tratados como um recurso que, doravante, ameaça tornar-se escasso, as(os) jovens pesquisadoras(es), doutorandas(os) e pós-doutorandas(os) devem aceitar condições de trabalho realmente sacrificiais, uma competição sem piedade. Espera-se que eles aguentem em silêncio: a grande aventura da curiosidade humana apresentada às crianças é substituída pelo tema de uma vocação que exige um engajamento de corpo e alma. E é

isso que criticamos os jovens de hoje por não aceitar mais: o consentimento aos sacrifícios que o serviço à ciência exige.

O que define a vocação científica, o que faz a fibra de um(a) verdadeiro(a) pesquisador(a)? Que se trata de uma construção genereficada, é evidente, no sentido em que ela tem efeitos de discriminação diretos em relação à maioria das mulheres. Poder-se-ia dizer que a carreira foi concebida para os homens, e, até mesmo, para homens que se beneficiam do apoio daquelas que mantêm a casa, cuidam dos filhos, lhes poupam as preocupações práticas, lhes permitem passar noites em claro no laboratório e se ausentar na ocasião dos vários estágios e deslocamentos ao estrangeiro que fazem parte da carreira de um pesquisador.

No entanto, eu gostaria de me ater ao que faz com que, quando se trata das mulheres, o preço que se paga por uma carreira é tão mais discriminante que ele faz parte da própria definição da vocação, daquilo que permite julgar o “verdadeiro pesquisador”. De uma mulher limitada por suas responsabilidades familiares, se dirá frequentemente que o próprio fato de ela ter escolhido assumir tais responsabilidades prova que ela não tinha talvez a “fibra” do verdadeiro pesquisador.

Quando se trata de fibra ou de vocação, a prova passa pela aceitação heroica. Daquele ou daquela que abandona, se dirá “ele não tinha a fibra”. Ou então “*the right stuff*” em inglês, e faço alusão ao filme de Philip Kaufman (distribuído na França com o título *L'étoffe des héros*) baseado no livro de Tom Wolfe⁴, que conta a história da transição entre o mundo dos pilotos de teste e o dos primeiros astronautas do programa Mercury. “Ele não tinha a fibra, *the right stuff*”, se dizia entre os pilotos de teste daqueles que morriam pilotando. O interessante é que não havia uma definição positiva dessa fibra, ainda mais porque as razões que levam um piloto de teste a morrer são múltiplas e dependem principalmente do avião que ele está testando. É precisamente essa dependência insuportável que a expressão dissimula: aqueles que morriam não tinham *the right stuff*.

Deveria ser inútil explicar que a questão da fibra, tal como a estou abordando, não tem relação direta com a capacidade de fazer pesquisa. Ninguém diz que os pilotos que morriam eram maus pilotos. Falar de fibra aponta mais para aquilo que nunca será posto em questão, ou objeto de discussão nem reivindicação: a fiabilidade técnica dos protótipos que eles devem testar. Trata-se portanto de algo um pouco mais particular

⁴ WOLFE, Tom. *The Right Stuff*. Nova Iorque: Farrar, Strauss and Giroux, 1979.

que noções como tipo ideal ou habitus, familiares à sociologia. A questão da fibra designa bastante especificamente a fabricação de uma diferença ligada a perguntas *que se fazem, mas não serão feitas*, a uma maneira de aguentar e resistir àquilo que, desde então, se torna uma tentação. No caso dos pilotos de teste, se trata de escolher ignorar aquilo que, no entanto, é uma questão de vida ou morte para eles: um piloto de teste pilota o avião que lhe entregam, ponto final.

Essa é a grandeza do piloto em questão aqui, no sentido em que, em *As economias da grandeza*⁵, Boltanski e Thévenot discutiram esses juízos sobre o que é grande e o que é pequeno. Todavia, a “fibra” do “piloto de teste”, que o faz ser grande, me parece ter o traço constitutivo de uma grandeza “genereficada”, no sentido em que, ao contrário das grandezas de Boltanski e Thévenot, ela é definida pelo negativo: trata-se de um contraste binário e hierarquizante que define o gênero superior como não marcado. Não se sabe o que faz um bom piloto. Aqueles que são marcados são aqueles que morreram. Apenas o acidente, então, depõe sobre o que eles não tinham e que os outros possuem. Aqui, se poderia falar dos mistérios da escolha divina, mas nem os coletivos de pesquisadores, nem os de pilotos, me parecem habitados por esse gênero de mistério. Estamos diante aqui de uma construção cuja singularidade é de não pretender descrever uma realidade e que seria portanto inútil chamar de ilusória: ela é “verdadeira” no sentido em que ela “segura junto”, em que ela produz uma relação particular consigo e com os outros. Em que ela supõe e produz um *ethos*.

É então desse *ethos*, dessa fibra, que vou me ocupar aqui, como de uma construção cujo protótipo é certamente a diferenciação entre homens e mulheres, mas que passa igualmente por tudo – a construção do verdadeiro piloto de teste passa, neste caso, por um grupo exclusivamente viril, as esposas, tanto aquelas dos que morrem quanto aquelas dos que sobrevivem, têm o dever de se calar.

Os verdadeiros pesquisadores

Questionar a fibra que faz o “verdadeiro pesquisador” (incluídas aí aquelas que foram reconhecidas dignas desse título⁶) a partir de tal hipótese é questionar uma construção de poder formidável, pois ela não deforma a realidade e, sim, exige uma

⁵ BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent. *De la justification : Les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard, 1991.

⁶ Tratando-se do pesquisador ou da pesquisadora enquanto “genereficado”, empregarei o masculino.

determinada insensibilidade às perguntas que essa realidade faz – tipicamente, no modo de denegação do “sabemos bem, mas mesmo assim...”, quando mesmo um verdadeiro pesquisador deve aguentar em silêncio e não se deter sobre essas perguntas.

É certo que, em certos países (não na França, bastante notoriamente), o feminismo foi o portador de novas perguntas endereçadas aos saberes tais como são cultivados em nossos mundos acadêmicos e afrontou muitos aspectos desse *ethos* científico. Mas hoje uma outra figura do feminismo afirma sua pertinência, é Virginia Woolf, de quem acredito ouvir o riso sarcástico. Seu livro, *Três guinéus*⁷, é composto de três respostas imbricadas a três chamados a aderir a uma causa sempre consensual; respostas cruéis, de uma lucidez dolorida, mas que força a pensar contra o consenso da boa vontade. Não é muito difícil imaginar como ela teria acolhido um apelo a “salvar a pesquisa”. Não se trata, de modo algum, de declarar nula a tentativa feminista de fazer existir “uma outra ciência”. Ouvir o riso de Woolf significa mais medir a distância que nos separa da época em que se podia pensar que ela havia sido pessimista demais, ela que concluía, diante da brutalidade dos costumes universitários, que as jovens mulheres não poderiam mudar nada lá, que elas deviam evitar de se juntar às fileiras da grande procissão de “homens cultos”. Embora hoje essa procissão tenha perdido sua soberba, e esteja um pouco maltrapilha e inquieta, ela ainda segue excluindo aqueles e aquelas que insistiriam para que se pare, nem se fosse por um instante, e se reflita. Que se tome o tempo de fazer a pergunta que Woolf dizia que nunca devíamos parar de perguntar. “Devemos pensar”, escrevia ela, pensar em todos os lugares e em todas as ocasiões: “Que civilização é esta em que nos encontramos?”⁸. E, especialmente, que mundo acadêmico é este, prestes a ser destruído em nome da excelência? Devemos pensar para evitar a armadilha da nostalgia por um mundo que está, com efeito, desmoronando sobre o passado.

O diagnóstico apresentado por Woolf em *Três guinéus* sobre este mundo é de uma crueldade indiscutível. É claro, ela resiste à tentação de juntar gasolina e fósforos e queimar as prestigiosas universidades inglesas onde se fabricam seres ao mesmo tempo conformistas e secretamente violentos, uma violência que aparece quando eles se sentem em perigo. Se ela resiste, é apenas porque as mulheres podem agora obter

⁷ WOOLF, Virginia, *Três guinéus*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2019 [1938].

⁸ Ibid., p. 116

nelas os diplomas que lhes permitirão ganhar a vida. Mas que evitem de fazer carreira lá, assim como de fazer carreira em profissões que prometem prestígio e influência. Que aproveitem a universidade para adquirir saberes que as emancipem efetivamente, mas que fiquem nas margens. Pois elas não poderão modificar o *ethos* que exigem essas profissões: a rivalidade agressiva, a prostituição intelectual, o apego a ideais abstratos.

Em suma, Virginia Woolf me parece ter entendido bem o que chamei de “fibra do pesquisador” e penso que ela não ficaria nem um pouco surpresa em constatar a submissão, a passividade, com a qual os acadêmicos permitem hoje que se redefina seu mundo e suas práticas de um modo que, em nome de uma excelência avaliada objetivamente, os obriga a praticar sistematicamente essa prostituição intelectual que ela denunciava. Pois não apenas essa fibra *não* caracteriza o que é um “bom” pesquisador – determinando somente o que é um “verdadeiro” pesquisador –, como na verdade ela poderia ter algo a ver com a terrível transformação que Woolf descreve, quando “o irmão que muitas dentre nós têm razões para respeitar na vida privada” é engolido e se coloca “em seu lugar um macho monstruoso, de voz trovejante, de punho duro, que de maneira pueril inscreve no chão sinais com giz, essas linhas místicas de demarcação entre as quais ficam presos – rígidos, separados, artificiais – os seres humanos”⁹. Esse macho, brutal e pueril, o vemos frequentemente aparecer quando a “demarcação mística” que separa “os cientistas” dos outros humanos lhe parece ameaçada ou “relativizada”, quando é posta em perigo a maneira com que a maioria dos cientistas se apresentam e se representam a eles mesmos – enquanto aqueles que, heroicamente, resistem às tentações da “opinião”. E é precisamente porque essa demarcação é abstrata, sem outro conteúdo que não sua oposição a esse “outro” marcado que eles chamam de “opinião”, que esse ser violento é também um ser manipulável como o são sempre aqueles que “não querem saber de nada” do que poderia lhes fazer hesitar.

Os cientistas, diz-se, têm como grandeza comum a objetividade e, com efeito, está aí talvez a única pretensão suscetível de reunir práticas tão diversas quanto a física, a sociologia, a psicologia ou a história. No entanto, vale notar que todas as tentativas dos epistemólogos de dar um conteúdo ao que reuniria essas diferenças práticas resultaram em pobreza desnudas de toda pertinência. Na verdade, ousaria

⁹ Ibid., p. 175

afirmar que a única coisa que é suscetível de reunir cientistas que pertencem a domínios tão diferentes não é outra se não a definição da opinião como irracional, subjetiva, influenciável, prisioneira das ilusões e aparências. É, aliás, o conteúdo que Gaston Bachelard assinala à racionalidade científica: “não” ascético oposto à verdadeira galeria de horrores da opinião. Bachelard diz o seguinte: “por direito, a opinião está sempre errada, mesmo nos casos em que, de fato, ela tinha razão”. É o apelo apaixonado do “verdadeiro pesquisador”, o seu “não quero saber de nada”. O piloto de teste “não quer saber de nada” sobre os critérios que diferenciam o avião que ele vai testar de um caixão voador. O verdadeiro pesquisador nada quer saber de um mundo em que, às vezes, “a opinião tem razão”.

Não nos enganemos, uma grande parte dos especialistas científicos atualmente tem o papel de calar as inquietudes da opinião, de lhe fazer saber que se engana e que ela é incapaz desse juízo objetivo que é o privilégio dos cientistas. E é porque se trata de um verdadeiro dever, consentido em nome do interesse geral, que a pertinência de tal expertise será raramente discutida no seio do mundo acadêmico. É necessário (e frequentemente suficiente) que o ponto de vista objetivo trazido pelo especialista entre em forte contraste com a subjetividade das perguntas que, para “a opinião”, importam.

Todavia, os formadores de opinião se queixam eventualmente da expertise científica que, para seu gosto, é muito hesitante, pesando os prós e contras, embaralhando uma situação em que se pede a eles de definir o que deve ser pensado, em nome da ciência. A grandeza do formador de opinião, outro gênero não marcado, é saber deliberar. E ele adoraria que os especialistas lhe dissessem “como deliberar”: “sejam homens, não mulherzinhas escrupulosas e tagarelas. Sim é sim! Não se deleitem nas dúvidas e incertezas”.

Que objetividade é essa que nós temos a missão de defender? É justamente porque a única resposta geral a essa pergunta mobiliza “fatos” capazes de remeter à subjetividade do que inquieta a opinião que é bastante fácil capturar os cientistas, ditar o ritmo de sua marcha, para quem sabe manipular suas palavras de ordem. Se os “fatos” se opõem aos valores e são capazes de tornar qualquer questão “objetivamente decidível”, como resistir à injunção de dar primazia a essa capacidade? Quando, entre os cientistas, alguns responderam “presente!” à injunção ao dever de tornar decidível tudo que poderia fazer hesitar, a impostura não foi, em geral, denunciada por seus colegas. Eles, que haviam julgado que para calar a opinião era necessário apresentar

uma frente única, a de um método científico que desse garantia de objetividade, tiveram que tolerar a proliferação de novos especialistas, armados de métodos cujo caráter cego tornava-se sinônimo de objetividade. As “ciências baseadas nos dados”, ou “nos fatos” – as “*data-based*” ou “*evidence-based*” sciences – se deram a missão de definir toda a situação, todo o jogo, toda escolha, em termos que permitem que dados medidos objetivamente avaliem e deliberem.

Encontramos aí também um verdadeiro *ethos*, uma missão que mobiliza verdadeiras cruzadas e as leva a associar os debates e hesitações de seus colegas a simples opiniões que ignoram que as únicas perguntas bem feitas são aquelas que podem ser respondidas pelo veredito dos fatos. E o círculo se fecha, pois a excelência – que é a nova palavra de ordem tanto no que diz respeito às universidades, aos grupos de pesquisa, quanto aos pesquisadores e pesquisadoras individuais – se mede com tais dados. São cientistas que construíram, totalmente impunes, métodos contra os quais os outros cientistas não protestaram enquanto eles atacavam terceiros – e que hoje eles descobrem as consequências de maneira direta.

Como sabemos, não se trata nessas avaliações de levar em conta as particularidades de cada universidade, nem de conhecer os trabalhos das(os) pesquisadoras(es). Isso arriscaria atrapalhar o juízo, voltar à hesitação. Os dados são objetivos no sentido em que eles são “não marcados”, suscetíveis de servir de padrão pelo qual todos serão julgados. Sem hesitação nem discussão.

Assim, encontramos por tudo essa “fibra genereficada” que define a grandeza contra aquilo que faz aqueles que não tem a fibra discutir, pensar, hesitar – essa fibra que não diz nada sobre ela mesma, apenas que ela é o que se deve aceitar em nome do que Virginia Woolf chamava tão apropriadamente de ideais abstratos místicos. E como ela havia diagnosticado, esses ideais são inseparáveis da desqualificação brutal, da publicidade escandalosa. E do orgulho imbecil de resistir à insistência dessa pergunta que ela dizia que as mulheres deviam fazer a si mesmas de novo e de novo, sempre e em todos os lugares: que civilização é essa em que nos encontramos?

A fábrica do “verdadeiro pesquisador”

Pensar, aqui, segundo o caminho proposto, implica resistir à nostalgia. Certamente, antes era melhor, mas o que está acontecendo é bastante lógico; uma

lógica que já estava operando “antes”. É isso que eu gostaria de desenvolver fazendo um pouco de história, não a história das ciências, mas a história desta “fibra” do pesquisador, desse *ethos* que se apresenta como sinônimo de espírito científico e que culmina hoje em uma definição da excelência “baseada nos fatos”. Meu objetivo não é passar por historiadora, mas ativar um apetite por possíveis que arrisca dissimular toda denúncia do presente em nome de um passado que arriscamos idealizar.

Meu ponto de partida será o trabalho de Elizabeth Potter¹⁰ cuja importância Donna Haraway destacou em *Testemunha modesta*¹¹. Potter mostra que o gênero estava de fato em jogo no modo de vida experimental que Boyle pretendia promover e, mais precisamente, que a questão do gênero assinalava uma dificuldade, a possibilidade de um colapso.

Como afirmar a grandeza viril de um homem que não arrisca heroicamente sua vida nem cultiva sua glória pessoal, que não se deixa levar nem por suas paixões, nem por suas opiniões? Como falar da virilidade daquele que se apresenta como uma testemunha modesta, se apagando diante dos fatos e não exigindo outra glória que não a de ter demonstrado os fatos? Não está a reputação dos *gentlemen* engajados na vida experimental em perigo, se eles reivindicam a modéstia e a reserva, geralmente exigidas do gênero feminino? Não vão eles, castos, que recusam o gozo das conquistas retóricas extravagantes, ser desqualificados por sua falta de virtudes viris?

A castidade e a modéstia, porém, não são apenas o quinhão das mulheres, elas definem também o que convém no serviço de Deus. O que Boyle vai propor é a grandeza da castidade e da modéstia de espírito, não do corpo, uma disciplina que deriva daquela do monge. Aquele que segue a via experimental serve a Deus pelo exercício disciplinado da razão. E essa razão é, sim, viril, no sentido em que pertence ao heroísmo científico fazer abstração de seus interesses próprios, de seus preconceitos, de resistir às tentações e às seduições de perguntas que o levariam para fora da via experimental.

Posso depor pessoalmente sobre a potência dessa construção e a maneira com que ela soube fazer reinar a ordem disciplinar. Com efeito, aconteceu que, quando estudante de química, eu me autoexcluí de um possível futuro como pesquisadora por

¹⁰ POTTER, Elizabeth. *Gender and Boyles's law of gases*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 2001.

¹¹ HARAWAY, Donna. *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan©_Meets_OncoMouse: feminism and technoscience*. Nova Iorque/Londres: Routledge: 1997. Haraway conhecia as teses de Potter bem antes de sua publicação.

que me considerava “imprestável para a pesquisa”. O pesquisador de Boyle podia se arrepender, se ele havia cedido à tentação, enquanto eu me condenara como pesquisadora. Um outro tipo de *ethos* intervém aqui, definindo o verdadeiro pesquisador. Esse *ethos*, que data do século XIX, se comunica com a imagem do sonâmbulo que não se deve acordar. Foi a essa imagem que me conformei quando pensei que, já que acordara, devia partir.

O sonâmbulo está sempre empoleirado no topo de um telhado, no qual ele caminha sem vertigem, medo ou hesitação. Sem se fazer perguntas que o perturbariam. Uma espécie de antropologia da criatividade sucedeu à castidade, ao serviço do conhecimento, com a tese segundo a qual o pesquisador deve ter uma fé que “move montanhas”, isto é, ele não deve se deixar parar pelo que parece ser um obstáculo em sua busca de inteligibilidade. E particularmente quando se trata de um obstáculo que ele, de saída, se vanglorie em remeter ao que “a opinião acreditava” antes da intervenção da “verdadeira ciência”. Essa fé se explicita frequentemente pela negativa – caso se leve a sério essa dimensão do problema, a ciência não será possível. E ela repetidamente acaba dando pertinência à “parábola do poste de luz”, quando um passante, tendo parado para ajudar alguém que, em plena noite, busca desesperadamente por suas chaves ao pé de um poste, pergunta finalmente: “você tem certeza que é aqui que as perdeu?”; ao que ele responde: “de modo algum, mas este é o único lugar bem iluminado!”.

Trata-se, portanto, de uma fé que precisa que não conte aquilo que ela faz não contar, uma fé que se define contra a dúvida. Aquele ou aquela que foi mordido pela dúvida não reencontrará a fé que a pesquisa exige. Despertar o sonâmbulo é matar o pesquisador.

O cientista experimental de Boyle era casto e evitava se entregar a questões teológicas ou metafísicas. O *ethos* do cientista sonâmbulo, por sua vez, é mais fóbico: ele rejeita as perguntas que ele define como “não científicas” de um modo que não é sem similaridades com a misoginia fóbica dos padres, o que significa que ele lhes atribui um poder perigoso, uma sedução suscetível de levar o cientista pelos caminhos irreversíveis da perdição. Além disso, a definição dessas perguntas se expandiu, pois elas englobam, por exemplo, as que tratam do papel das ciências na sociedade. Certamente, tais perguntas não podem ser oficialmente banidas como as perguntas teológicas e metafísicas. Mas elas o são à maneira semi-implícita do sorrisinho ou do

alerta mal velado e das anedotas sarcásticas sobre esse ou aquele “que não faz mais ciência”. Correlativamente, serão tratados como inimigos aquelas e aqueles que insistem que os cientistas se façam tais perguntas ou que exigem que eles prestem contas do que defendem em nome da ciência. O sonâmbulo exige que não lhe peçam que hesite quando se trata de diferenciar entre o que lhe importa e o que julga secundário ou anedótico. Deixem-nos ser brutos e vis, desvendando o mundo em termos de conquistas e de obstáculos a superar, senão vocês não terão mais pesquisadores!

É contra essa reivindicação que se chocam aquelas e aqueles que pedem por abertura na formação dos cientistas.

Eu, de minha parte, deixei de acreditar na virtude dos cursos de história das ciências ou de estudo do papel social das ciências tais como eles são ministrados às(aos) estudantes. Pois todo estudante matriculado nas ciências (duras) sabe perfeitamente que “isso não é ciência”, isto é, uma vez realizada a formalidade da avaliação, isso não terá mais relevância de verdade. A maioria tem, em relação a seus cursos, o sorrisinho que Robert Musil, em *O homem sem qualidades*¹², já descrevia: o sorriso na barba dos cientistas convidados aos salões de Diotima quando confrontados com pessoas de cultura. Essas(es) estudantes escutam com gentileza o que eles julgam ser grandes ideias, mas já sabem que “verdadeiros cientistas” não devem se deixar infectar por tais ideias.

Esse sorrisinho e essa fobia, eu afirmaria que eles são próprios às ciências que os jovens de hoje em dia abandonam, para o grande incômodo de nossos governantes. Trata-se dessas ciências que Thomas Kuhn, em *A estrutura das revoluções científicas*, definiu como funcionando por paradigmas e que ele caracteriza, primeiramente, a partir da questão da formação das(os) estudantes. A formação em sociologia ou em psicologia implica um panorama de escolas rivais, metodologias, definições divergentes e debates e as(os) estudantes serão apresentadas(os) aos textos fundadores de sua disciplina que explicitam a escolha em que elas e eles vão se engajar. Por outro lado, a força do paradigma, segundo Kuhn, é ser invisível. Aquelas e aqueles que se formam o fazem para se tornar sonâmbulos para quem a maneira correta de fazer uma pergunta virá de uma evidência incontestável, será óbvia. Do ponto de vista dessa educação, o fato que uma estudante leia outros textos do que aqueles do manual

¹² MUSIL, Robert. *L'homme sans qualités*. Paris: Seuil, 2004, vol. 1, capítulo 72.

não é apenas uma perda de tempo, mas um sinal inquietante, um mau augúrio para seu futuro, implicando que, talvez, ela não tenha a fibra.

O pesquisador casto de Boyle dá uma definição bastante geral à grandeza própria à objetividade científica: a recusa das “grandes perguntas” que seduzem a opinião, que “sempre está errada”. E essa castidade poderá ser reivindicada por toda ciência, em nome da não-confusão entre “fatos” e “valores”. Mas o sonâmbulo fóbico, de sua parte, pertence especificamente às ciências que, desde o século XIX, são caracterizadas pelo seu papel crucial no desenvolvimento das forças ditas produtivas. E isso não é de modo algum por acaso, pois esse pesquisador sonâmbulo nasceu em um laboratório que não é mais análogo ao monastério onde se cultivava a disciplina do espírito e onde a perda de tempo era um pecado, mas sim em um laboratório que define o ganho de tempo, a velocidade, como um imperativo. Aliás, não é mais por causa de uma disciplina ascética que ele não se faz “grandes perguntas”, mas porque sua formação o distancia ativamente disso: tudo o que poderia lhe afastar de sua disciplina foi excluído, tachado de “perda de tempo”, quando não um vetor de dúvida. Em outros termos, o fóbico, para quem a dúvida é o inimigo, é aquele que jamais aprendeu a dar um passo ao lado, que não seria capaz, portanto, de ir mais devagar sem perder o equilíbrio. Mas o “verdadeiro” pesquisador sonâmbulo não é, por causa disso, cego ao que o cerca. Ele não ignora o mundo, mas nega ao mundo o poder de fazê-lo hesitar. Ele o decifra em termos de oportunidades. Pode-se mesmo retratar o pesquisador sonâmbulo como vigilante, atento às possibilidades de apresentar o que conta para ele de uma maneira que interesse qualquer um suscetível de valorizar seus resultados. E ele será mais inovador, mais livre para empreender, por desprezar, de um desprezo propriamente viril, os múltiplos e sobrepostos elementos do problema sobre o qual ele pretende intervir.

Um exemplo espetacular recente é, evidentemente, a história dos OGM, quando os biólogos moleculares tiveram a pretensão de que suas linhagens vegetais geneticamente modificadas resolveriam o problema da fome no mundo. E a dimensão genereficada apareceu com clareza no desprezo fóbico com o qual eram desconsideradas as dúvidas de seus colegas que se referiam às razões socioeconômicas da fome, às desigualdades sociais crescentes, à destruição dos modos de produção agrícola ou à diferença entre o OGM no laboratório e os OGM plantados em centenas de milhares de hectares. As ciências sociais e as ciências praticadas fora do laboratório

nesse caso são como mulheres sensíveis demais, que só falam de riscos e incertezas. Se as houvéssemos escutado, teríamos julgado perigosa a eletricidade e estaríamos ainda no arado. Um verdadeiro pesquisador deve saber tomar riscos e conhecer o preço do progresso. Quanto a saber quem será exposto a esses riscos, bom, essa é uma grande questão...

Não tenhamos muitas expectativas de que os danos da economia do conhecimento “acordem” os sonâmbulos fóbicos. Pode-se dizer que, de diferentes modos, está doravante declarado aos pesquisadores que “a festa acabou” – se trata hoje de se submeter à dura lei comum. Ninguém pode se subtrair à mobilização que, em todos os lugares, dá primazia à flexibilidade e à competição; isto é, a eliminação em todas as ciências daquelas e daqueles que não fazem o que devem para ter uma carreira. A redefinição brutal de seus ofícios certamente fez muitos pesquisadores resmungarem, mas, no final das contas, bem moderadamente. E, de maneira tragicômica, muitos se voltaram contra a opinião, sempre ela, que não entende que a ciência deve ser livre para ser fecunda. Os políticos teriam se deixado infectar pela opinião, eles teriam ratificado a “ascensão da irracionalidade” que faz com que o “público” não respeite mais a ciência – como nas longas reclamações sobre os jovens que abandonam os estudos científicos. A ideia de que poderia haver uma relação, ainda que mínima, entre esse abandono e o que está acontecendo parece quase indizível. O avanço do conhecimento tem o dever de perseverar heroicamente através de todas as humilhações.

Pode-se prever que a geração vindoura de pesquisadores sorrirá com cinismo quando evocarmos a época feliz em que os pesquisadores faziam suas próprias perguntas. Mas uma nova construção genereficada virá certamente consagrar a coragem com a qual eles não hesitam em se juntar a causa dos empreendedores, enquanto as almas sensíveis denunciam destruições ecológicas e crescentes desigualdades sociais. O “verdadeiro pesquisador” será aquele que sabe que o destino humano exige terríveis sacrifícios, mas que nada deve pará-lo. Essa nova construção apenas prolongará o desprezo já cultivado, em nome do progresso, contra as(os) faladoras(es) com grandes ideias que semeiam a dúvida, a inquietude e a confusão.

Foi desde que compreendi tanto o que estava acontecendo, quanto a relativa submissão e passividade das(os) pesquisadoras(es) que levei a sério o que Virginia Woolf já diagnosticava como prostituição intelectual – a docilidade daqueles que, sem

serem obrigados, como o são os assalariados, aceitam pensar e trabalhar onde lhe mandam e como lhe mandam. Mas, de fato, a quem é possível se voltar quando constantemente opusemos objetividade científica e preocupações políticas? Como fazer perguntas publicamente sobre um desastre quando não se quer que o público perca a confiança na “sua” ciência e se intrometa no que não deve lhe dizer respeito? A fibra do pesquisador, sua dependência no que Woolf chamava de demarcações místicas, lhe proíbe de se perguntar com outros que civilização é esta onde estamos. Só lhe é possível se lamuriar e tentar, mas cada um por si, desviar um pouco de tempo e meios para o que ele chamará de uma “boa pesquisa”, que faz “avançar a ciência”.

Desmobilização?

Pensar com Virginia Woolf proíbe toda esperança fácil. Levar a sério uma construção genereficada como a do “verdadeiro pesquisador” ilumina a violência que ela descreve ao longo de *Três guinéus*: é a violência daqueles que aprenderam que era necessário aguentar em silêncio para permanecer na rota, apesar do canto das sereias. O gênero não-marcado é igualmente um gênero definido pela angústia; a angústia do colapso.

Aliás, é aparentemente por não ter essa angústia, não tendo nenhuma esperança de fazer uma carreira, que as primeiras primatólogas inventaram uma “primatologia lenta”, não normatizada pela diferença imposta entre o que deve interessar o cientista e o que seduz a opinião. Elas aceitaram se deixar afetar por aqueles seres com os quais se relacionavam, buscar com eles as conexões pertinentes, colocar a aventura da pertinência na frente da autoridade do juízo. O interesse de suas pesquisas nos lembra que a maneira com que a fibra do pesquisador foi caracterizada não basta evidentemente para definir as práticas dos pesquisadores e pesquisadoras, que fazem com que possamos, apesar de tudo, ter vontade de defender a universidade. A fibra do pesquisador não faz um pesquisador ou uma pesquisadora, assim como a fibra dos pilotos de teste não faz um bom piloto. As primatólogas nos dão o exemplo de uma prática da pesquisa que difere primeiramente por elas não estarem “mobilizadas”, comandadas a provar que elas tinham a fibra do “verdadeiro pesquisador”.

Convém lembrar que a mobilização é assunto de homens em guerra. Um exército mobilizado não se deixa desacelerar por nada. A única questão que conta é “se

pode passar?"; e o preço que outros pagarão por essa passagem, os campos devastados, as cidades destruídas, não o fará hesitar. A hesitação e o escrúpulo são sinônimos de traição. Com certeza, os cientistas rebeldes não são executados, mas a submissão da maioria à palavra de ordem que define o verdadeiro pesquisador basta para garantir a mobilização disciplinar, pois aqueles e aquelas que fazem perguntas desqualificadas por "não serem científicas" serão sempre minoritários, vistos com suspeita – se perguntará se são ainda verdadeiros pesquisadores, se eles não se deixaram seduzir por aquilo que todo verdadeiro pesquisador deve manter distante. Em oposição, produzirão um consenso quase automático com palavras de ordem como "salvemos a pesquisa!"; e, sobretudo, não fazem a pergunta: "do que é necessário salvá-la?".

Então, sem esperança fácil, mas eu gostaria de fazer vibrar aqui uma incógnita dessa situação, a da *possibilidade de uma desmobilização* – uma incógnita genereficada, mas desta vez de um gênero bem marcado, visto que as mulheres sempre foram suspeitas de ser sedutoras e corruptoras, de incitar o homem honesto e corajoso à traição e à deserção¹³. Essa incógnita toma hoje um sentido concreto, isto é, político. Minha convicção é de que a única possibilidade de "salvar a pesquisa" passa pelo despertar do sonâmbulo, e ele só acordará se obrigado. E ele só pode ser obrigado por exigências que impõem a questão do que pode ou deve se esperar das(os) pesquisadoras(os). Por exigências que lhe impeçam de manter uma atitude de negação face às perguntas que um verdadeiro pesquisador não deve fazer.

Tais exigências hoje em dia são apresentadas principalmente por dispositivos como o que se chama "júris cidadãos", ou "consulta cidadã", ou "convenção de cidadãos", termo este favorecido pela Fundação das Ciências Cidadãs. Tais dispositivos, *quando são eficazes*, têm a missão de resistir ao conjunto das palavras de ordem ou dos juízos que hierarquizam os pontos de vista. Eles constituem verdadeiros operadores de horizontalização, contra o teatro do "se você quer discutir, é necessário antes sair da sua ignorância". É o júri que faz as perguntas, que exige explicações, que avalia a pertinência das explicações dadas para o problema que o ocupa. É ele que exige contraespecialistas, que escuta aquelas e aqueles que objetam, que organiza confrontos. Em suma, que produz uma prova sem a qual uma inovação não tem

¹³ Em *Les faiseuses d'histoires* (Paris: Les empêcheurs de penser en rond/La Découverte, 2011), eu e Vinciane Despret propomos, enquanto filhas infiéis de Virginia Woolf que fizeram carreira na universidade apesar de seu aviso, uma figura menor da traição: aprender a contar histórias e a passar adiante as de quem as conta, mesmo quando não há ou quase não há esperança de vitória – recusar-se a aceitar com coragem e dignidade o que não se pode evitar.

fiabilidade, pois a preocupação da fiabilidade exclui toda hierarquia *a priori* entre o que conta e o que pode ser negligenciado – ou entre o que corresponderia a um ponto de vista objetivo ou científico e o que seria apenas matéria de opinião ou convicção.

A pergunta sobre o papel de dispositivos desse tipo é uma questão política, o que significa que a pergunta da fábrica dos pesquisadores é uma questão política. Com efeito, tais dispositivos testariam aquelas e aqueles que eles reúnem, mas, para os cientistas, o teste tem em vista, muito especificamente, o jogo duplo típico dos cientistas sonâmbulos: dando ares de uma humilde ignorância sobre “as grandes questões”, aquelas que não interessam à sua ciência, e apresentando uma situação de modo que o que não lhes interessa aparece como secundário, o ponto de vista científico se mostra como um ponto de partida objetivo, racional, para se abordar uma questão.

O teste desqualificará o sonâmbulo, mas ele não exige aos cientistas que se encarreguem das perguntas que eles desconhecem, apenas que aprendam a situar ativamente o que sabem. Isto é, que explicitem a maneira com que seu conhecimento pode contribuir no problema, sem se identificar de modo algum com um “ponto de vista científico” ou “racional” que determine a maneira como o problema deve ser posto. Um teste aparentemente bem legítimo, mas que os pesquisadores, como eles são formados hoje em dia, são na maioria das vezes incapazes de encarar, pois é difícil de se situar em relação a algo que se aprendeu a desprezar – ou, no mínimo, a manter distante.

Não se trata de buscar uma ciência com consciência ou um(a) pesquisador(a) responsável que poderia responder às consequências das inovações de suas pesquisas. Tampouco se trata de opor algo que seria uma “boa ciência”, em serviço dos verdadeiros interesses coletivos, a uma ciência enviesada pela sua submissão a interesses privados. Nos dois casos, a questão dos saberes científicos mantém sua pretensão de ocupar um tipo de posição crucial que nunca foi a sua, a de servir um interesse que transcende as paixões particulares. O teste que me interessa, relacionado ao que Donna Haraway chamava já em 1988 de um “saber situado”¹⁴, aponta para o que, precisa e concretamente, tem por vocação contestar essa relação privilegiada das ciências com as questões de interesse coletivo.

¹⁴ HARAWAY, Donna. « Savoirs situés : la question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle. » IN: HARAWAY, Donna. *Des singes, des cyborgs et des femmes*. Paris: Éditions Jacqueline Chambom, 2009.

Situar-se não tem nada a ver com o ponto de vista oferecido pelo *Google Earth*, em que se vê a Terra inteira, depois é possível situar sua cidade, sua rua, sua casa. Ser capaz de se situar – situar o que se sabe, vincular isso ativamente às perguntas a que se dá importância e aos meios empregados para responder a elas – implica estar em dívida com a existências dos outros, daquelas e daqueles que fazem perguntas e fazem importar de outra maneira uma situação, que povoam uma paisagem de um modo que impede a apropriação em nome de um ideal abstrato, seja ele qual for.

Certamente, os júris cidadãos são raros e precários e, além disso, fáceis de esvaziar de sentido. Quanto às consultas cidadãs, que supõem uma verdadeira politização das ciências em suas múltiplas e variadas relações com a inovação, elas fazem rir aqueles que pensam em termos de *Realpolitik*, uma política que se reduz hoje à (boa) governança. No entanto, seu interesse, a incógnita a que os associa, permite não identificar a prática das ciências com a construção genereficada que constitui a fibra do pesquisador. Os júris cidadãos possuem uma perspectiva que pode contribuir a romper a impressão de fatalidade que nos cerca. O papel de uma incógnita não é de resolver um problema, mas de apresentá-lo de tal modo que uma solução seja concebível. Há uma solução, mas ela não passa por uma sociedade que respeitaria suas(eus) pesquisadoras(es). Ela passa por uma sociedade que forçaria suas(eus) pesquisadoras(es) a não desprezá-la.

Em *Gênero e a lei de Boyle dos gases*, Elizabeth Potter conta como as damas da alta sociedade, autorizadas a assistir às experiências da bomba de ar, se comoveram em ver pássaros sufocarem para demonstrar que aquele ar, evacuado pela bomba, era necessário à vida. Tal história pode ser associada à longa exclusão das mulheres, malvindas nos laboratórios, mas ela pode ter um outro sentido, que se comunica com a possibilidade de um futuro em que os cientistas não mais sorrirão em sua barba ouvindo esse depoimento do excesso de sensibilidade feminino. Não se está dizendo que, nesse futuro, pássaros não serão mais sacrificados. Por outro lado, a possibilidade que os cientistas não mais sorrissem significa que eles não cultivarão mais o medo fóbico que as perguntas e os interesses dos autores os desmobilizem ou os faça perder tempo precioso. Significa que eles já não mais se considerarão o cérebro pensante, racional, da humanidade, mas que terão aprendido, pelos outros e graças aos outros, a apreciar a singularidade própria das perguntas que lhes importam, agora desprovidas do poder de redefinir ou julgar as dos outros.

E é o “graças aos outros” que importa aqui. A incógnita da pergunta que eu indiquei não tem nenhum sentido fora de uma perspectiva de luta. Mas se trata de um tipo de luta em afinidade profunda com aquilo pelo que mulheres sempre lutaram e lutam: uma luta para que nenhuma posição possa definir como legítimo calar outras, tidas por irrelevantes. Mas também uma luta em que o humor, o riso e a zombaria com o poder dos ideais abstratos são cruciais. Desmobilizar, aprender a apreciar a paisagem ao invés de atravessá-la na velocidade máxima, significa, para as(os) pesquisadoras(es), aprender a rir daqueles que a(o)s ameaçam de ruína se ela(e)s ousam não se dedicar integralmente, sem perguntas ociosas, ao avanço da ciência.

Sobre a autora desse capítulo

Isabelle Stengers

Professora e pesquisadora de filosofia das ciências na Université Libre de Bruxelles. Sua primeira obra, *A nova aliança* (1979), escrita em colaboração com o químico Ilya Prigogine, teve grande impacto na filosofia, nas ciências e no público em geral. Desde então, ela publicou um grande número de obras tratando da história das ciências, da relação entre ciências e política, da obra de Alfred Whitehead e de ecologia política. Obras tais como *Entre le temps et l'éternité* (1988), *L'invention des sciences modernes* (1995), *Cosmopolitiques* (1997), *Penser avec Whitehead. Une libre et sauvage créations de concepts* (2002), *La sorcellerie capitaliste* (2005), *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient* (2008), *Une autre science est possible! Manifeste pour un ralentissement des sciences* (2013), *Réactiver le sens commun. Lecture de Whitehead en temps de débâcle* (2020).

Sobre o tradutor desse capítulo

Fernando Silva e Silva

Doutorando em filosofia no PPGFIL/PUCRS, bolsista CAPES/CAPES-Print sob orientação do Prof. Dr. Norman R. Madarasz. Seus interesses de pesquisa são a história das ciências; diferentes conceituações das relações entre humanos, não-humanos e ambientes; e a produção de narrativas ficcionais, filosóficas, científicas e políticas. Esses tópicos figurarão na sua tese de doutorado em processo de escrita que se concentrará sobre as filosofias de Alfred North Whitehead e Isabelle Stengers. Alguns de seus textos são “Whitehead e a natureza não-bifurcada”; “Ficção científica e fabulação maquínica”; e “Pensar com Gaia”. E-mail: fernandosasilva@gmail.com

ϕ

Posfácio

Para quem chegou até aqui, nosso muito obrigada por ler essa obra. O livro *Filosofia por Elaes* surge da necessidade de apresentar às pessoas formas mais plurais de se fazer e de se pesquisar filosofia. Nesse intento, o livro pretende ter uma abordagem interseccional ao se propor a discutir quais são os papéis predominantes de autores conceituados na filosofia, ao mesmo tempo que tenta abarcar a maior quantidade possível de autoras em seus diversos pontos de vista. Para concretizar essa proposta, nós que organizamos o livro, lançamos o desafio de apresentar ao público pesquisas das mais variadas áreas da Filosofia sob a única condição de que a bibliografia básica apresentada tivesse como principais referências a presença de autoras mulheres e/ou de autores transgêneros, ou seja, elaes. É com muita satisfação que apresentamos ao longo desse trabalho as magníficas contribuições das nossas autoras, que não somente cumpriram rigorosamente o nosso projeto, mas que o fizeram com muito esmero.

Outra característica que vale ressaltar é a presença e a participação de autoras de matizes de dentro e de fora da própria filosofia. Este livro é um trabalho plural, construído pelas mãos de autoras de várias universidades, de várias partes do Brasil e do mundo, que têm como objetivo em comum divulgar a pesquisa e o trabalho de autoras pouco ou completamente desconhecidas do grande público. Tudo isso feito com o propósito de incluir a maior quantidade de perspectivas possíveis, respeitando as diferenças e mantendo as qualidades únicas de cada colaboração. Para além de visibilizar as ricas pesquisas apresentadas ao longo dos capítulos, os trabalhos inclusos nesse livro têm também a intenção de divulgar os nomes ainda pouco conhecidos das autoras que dele participam. É de conhecimento público que todo livro é uma obra de divulgação, mas o *Filosofia por Elaes* têm a dupla função de trazer ao público as referências dos nomes citados ao longo dos capítulos apresentados e das suas pesquisadoras.

Por tudo isso, agradeço primeiramente a todas as autoras que acreditaram nesse projeto e contribuíram com o que tinham de melhor, muito obrigada por isso. Essa obra só foi possível por causa de vocês e falo com sinceridade quando digo que vocês me inspiram. Agradeço ao professor Norman Madarasz que abriu espaço dentro do PPG em Filosofia da PUCRS para os estudos de gênero possibilitando o debate

embasado sobre o tema, além da parceria fundamental para a organização dessa obra. Agradeço ao próprio PPG em Filosofia da PUCRS, em especial ao Prof. Agemir Bavaresco pelo apoio e incentivo que sempre dedica a projetos como este. Agradeço a Marcia Tiburi pela boa-vontade em aceitar o nosso convite para a escrever o prefácio desse livro depositando nele a sua excelente colaboração como forma de incentivo. E como não poderia ser diferente, agradeço a cada pessoa que contribuiu para esse livro de forma indireta. É de suma importância agradecer as chamadas “pessoas invisíveis” que não escrevem os livros, porém que cuidam, zelam e inspiram as pessoas que escrevem. Por tanto, é também por elas e para elas que escrevemos obras como essa.

Esse livro não pretende resumir a filosofia a uma só vertente desmerecendo todo o resto, pois sabemos que por mais que queiramos abarcar nele a pluralidade de ideias, o que temos aqui é uma fração ínfima de todo um universo do saber que ainda precisa ser explorado. Contudo, o que queremos é que através dele as perspectivas das e dos estudantes de filosofia sejam ampliadas para além do cânone da grade curricular. Dessa forma, com o Filosofia por Elaes convidamos a quem aqui chegar a dar um passo em direção a novas perspectivas ou até mesmo novas formas de olhar os clássicos, como algumas das autoras se propuseram. Filosofia por Elaes não tem a pretensão de “reinventar a roda”, mas quer oferecer outras funções, direções e outros significados para essa roda que move o mundo das ideias, a Filosofia.

Até uma próxima oportunidade...

Renata Floriano de Sousa
Porto Alegre, 21 de julho de 2020.

