



Universidade de Brasília  
Instituto de Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Metafísica

CORPOS À MARGEM E O ETHOS FILOSÓFICO: Para pensar gênero e a  
filosofia

Megue Magalhães de Andrade

Brasília, 2018

Megue Magalhães de Andrade

CORPOS À MARGEM E O ETHOS FILOSÓFICO: Para pensar gênero e a  
filosofia

Dissertação apresentada ao programa de  
Pós-Graduação em Metafísica, do  
Instituto de Ciências Humanas como parte  
dos requisitos para obtenção do grau de  
Mestre em Metafísica sob a orientação do  
Prof. Dr. Pedro Erginaldo Gontijo.

Brasília, 2018

Megue Magalhães de Andrade

CORPOS À MARGEM E O ETHOS FILOSÓFICO: Para pensar gênero e a  
filosofia

Dissertação apresentada ao programa de  
Pós-Graduação em Metafísica, do  
Instituto de Ciências Humanas como parte  
dos requisitos para obtenção do grau de  
Mestre em Metafísica sob a orientação do  
Prof. Dr. Pedro Erginaldo Gontijo.

Local \_\_\_\_\_ Data \_\_\_\_\_ 2018

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Pedro Erginaldo Gontijo  
Universidade de Brasília (UnB) - Presidente

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Susana de Castro Amaral Vieira  
Universidade Federal do Rio De Janeiro (UFRJ) – Membro Efetivo Externo

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Valeska Maria Zanello de Loyola  
Universidade De Brasília (UnB) – Membro Efetivo Interno

---

Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento  
Universidade De Brasília (UnB) – Membro Suplente Interno

À minha mãe,

Mulher destemida e empenhada a  
construir a felicidade, para si e para os  
seus. Pela trajetória de força, superação  
e coragem, que me inspira confiança e fé,  
e que apostou desde muito cedo em meu  
gosto pelo conhecimento.

## AGRADECIMENTOS

Aos filhos Rômulo, Ícaro e João pela luz em minha vida...

Ao Wilton, companheiro, amigo, e ainda mais... Pelo apoio, incentivo, pelas leituras, revisões, os diálogos;

À minha mãe, pela vibração à distância, pelo eterno apoio e amor que nem as fronteiras transnacionais diminuíram;

À Valéria, amiga de longa jornada, pelo carinho, atenção e apoio desde o início. Pela companhia incansável, sem a qual tudo seria muito mais difícil;

À Mércia, minha irmã pelos conselhos e socorros;

À Cláudia, super-cunhada e super-tia; à Eloisa pelas sempre bem-vindas orações;

Aos demais familiares e amigos, que de perto e de longe acreditaram desde o início, torceram e vibravam com cada etapa superada;

À Ana Míriam Wuensch por ensinar que *existem mulheres filósofas!* Pelo entusiasmo contagiante, pelo compartilhamento de valiosos saberes, pelos conselhos e dicas e pelas aulas inspiradoras;

Ao Pedro Gontijo por comprar a ideia, pelas valiosas contribuições e por aceitar aprender junto comigo;

Às professoras da Banca, Susana de Castro e Valeska Zanello, pelas ponderações e sugestões; e ao professor Wanderson Flor do Nascimento pela revisão do texto e as imprescindíveis correções;

Ao GT Filosofia e Gênero, pela abertura de espaço para compartilhamento e estímulo à produção filosófica de mulheres;

Ao Programa de Pós-Graduação em Metafísica pelas apostas inovadoras;

À Secretaria de Educação do Distrito Federal pela concessão de afastamento remunerado para estudos.

## RESUMO

No contexto dos debates sobre gênero, que ocorrem em várias áreas do conhecimento e setores da sociedade, a pesquisa intenta problematizar a maneira como estas questões se estabelecem na formação filosófica. O trabalho consiste em uma análise teórica sobre a perspectiva de gênero na pesquisa filosófica - nas leituras de sua história e relação das mulheres com a filosofia - e em um estudo empírico documental sobre a incidência das questões de gênero e a visibilização das mulheres pensadoras em ementas de cursos de filosofia. Busca-se apresentar o conceito de gênero no contexto dos debates feministas e filosóficos. Por meio de leituras da filosofia feminista acerca da estrutura do saber filosófico, questionam-se seus pressupostos de neutralidade e universalidade, apontando os preconceitos e sistemas de exclusões presentes tanto em sua tradição como em práticas de ensino na atualidade. Assim, busca-se colaborar para a construção de uma imagem da filosofia situada no mundo vivido, capaz de colaborar para o questionamento e compreensão das situações postas pelo cotidiano, que considere os indivíduos em sua diversidade sexual, racial e social, assim como para seu potencial de autorreflexão e autocrítica.

Palavras chave: Gênero. Filosofia. Mulheres.

## **ABSTRACT**

In the context of the debates about gender that occur in several areas of knowledge and sectors of society, the research tries to problematize the condition as these issues are established in the philosophical formation. The work consists in a theoretical analysis of the gender perspective in philosophical research - in the readings of its history and in the relation of women to philosophy - and a study about the incidence of gender and the visibility of women philosophers and thinkers in philosophy course syllabus. It seeks to present the concept of gender in the context of feminist and philosophical debates. Through readings of feminist philosophy about the structure of philosophical knowledge, the assumptions of neutrality and universality are questioned, pointing out the prejudices and exclusion systems present both in their tradition and in current teaching practices. Thus, we seek to collaborate for the construction an image of the philosophy situated in the lived world, capable of collaborating to question and comprehend the situations posed by the daily life, which considers individuals in their sexual, racial and social diversity, as well as its potential to self-reflect and self-criticism.

Keywords: Gender. Philosophy. Women.

## SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO .....	10
1.1	Eu (mulher) e a Filosofia.....	10
1.2	Uma realidade que interpela o pensar.....	12
1.3	O Caminho da Pesquisa.....	14
2	GÊNERO EM PERSPECTIVA .....	17
2.1	Gênero e suas possibilidades discursivas .....	17
2.2	Gênero e ontologia: algumas posições filosóficas .....	23
2.3	A perspectiva de gênero na pesquisa filosófica.....	33
	2.3.1 Sobre as abordagens da história da filosofia na perspectiva de gênero	35
3	RAZÃO E CORPOS: OUTRAS HISTÓRIAS PARA A FILOSOFIA .....	45
3.1	Sobre a capacidade e o privilégio de narrar a si mesma em Christine de Pizan (1364-1430): o discurso de si como potência do ser.....	48
3.2	A Crítica à Razão Androcêntrica em Genevieve Lloyd .....	57
3.3	Reconfigurando as concepções sobre os corpos com Elizabeth Grosz .....	70
4	GÊNERO E FILOSOFIA NA UNIVERSIDADE .....	81
4.1	A entrada de Gênero nas universidades brasileiras .....	83
4.2	O Silêncio como política de exclusão: As mulheres e os cursos de filosofia .	87
	4.2.1 Estudo sobre a visibilidade da produção intelectual das mulheres nos cursos de filosofia .....	90
	4.2.1.1 Materiais e métodos.....	94
	4.2.1.2 Resultados e discussão .....	98
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	112
5.1	Sobre o caminho percorrido... ..	112
5.2	Para novos caminhos .....	114
6	REFERÊNCIAS.....	116

## 1 INTRODUÇÃO

### 1.1 Eu (mulher) e a Filosofia

Enquanto estudante de filosofia na graduação, eu, que me reconhecia mulher, tinha dificuldades em me reconhecer fazendo filosofia. Como abstrair completamente minha condição? A gravidez, as cobranças, a jornada múltipla, menos tempo pra pensar e contemplar a verdade...Tem lugar pra mim, aqui? Afinal, existem mulheres filósofas? Foi esta pergunta, formulada inicialmente num lastro de inocência estudantil, ainda deslumbrada com o curso, o ponto de partida para toda reflexão que se segue. Durante esta fase, na maior parte do tempo, as vozes masculinas da filosofia falavam por todas e as poucas mulheres que tinham o que dizer pareciam apenas confirmar sua condição de exceção, ainda assim, inspiradoras.

Questões sobre relações de gênero, feminismo, maternidade e carreira intelectual, relações entre alunas e professores, dizia respeito á nossa vida imediata de estudantes e, portanto, tinham um caráter ordinário demais para filosofia que se fazia em sala de aula. Estavam sempre presentes nas conversas triviais e nos encontros informais, mas não diziam respeito às aulas: epistemologia, lógica, política, ética, linguagem, conhecimento etc. eram disciplinas que pareciam se preocupar apenas com conceitos sobre a vida, que não dialogavam com a vida que se vive cotidianamente. E, no entanto, me preparava para a docência, para a capacidade de falar à juventude, de aproximar a filosofia do cotidiano dos alunos para que fizesse sentido em suas vidas.

Foi este desafio, já como professora da Secretaria de Educação do Distrito Federal, que fez com que mergulhasse mais fundo em busca de conhecimento sobre assuntos que não mais diziam respeito só a mim, mas a gerações de jovens que não se contentavam com as desculpas do silêncio. A pergunta que antes havia me intrigado: Existem Mulheres Filósofas? Ressurge como projeto de um curso de extensão oferecido pela professora Ana Míriam Wuensch na UnB. O título já carregava uma promessa, parecia que algo seria revelado! E o foi. Impulsionou-me a radicalizar a questão e a respondê-la colocando novos problemas para a filosofia em minha tarefa docente: a pergunta que ecoava, por outras vozes ainda jovens, virou tema para a atividade filosófica em sala de aula, um laboratório apenas. Um impulso

que me deslocou de meu lugar: O que é ser mulher, o que é ser filósofo ou filósofa e o que é filosofia, afinal de contas? O que os filósofos pensaram e disseram sobre tudo isso? E o que sabemos sobre o que eles disseram?

Defrontando-me por muitas vezes com a questão e seus desdobramentos, ela já não parecia tão simples quanto no início de tudo. Há algo de mais significativo, em que muitas perguntas são evocadas, algumas difíceis outras impossíveis. Porém, compreendi que a mera possibilidade de colocar a pergunta sobre a existência de algo, ao mesmo tempo em que problematiza uma ausência, ela também invoca a possibilidade da presença. Em sala de aula era sempre motivo de surpresa e espanto – não são estes os princípios que impulsionam o ato de filosofar? - A depender da entonação e do sentido como era recebida, chegou a ser interpretada como incoerência radical entre mulheres e a filosofia: *Existem mulheres filósofas?* Entre os estudantes, mesmo quem nunca tinha estudado filosofia na vida reconhecia com alguma facilidade vários filósofos, mas nenhuma filósofa. E mesmo deslizando por entre este estranhamento, conseguiam encontrar justificações para sua surpresa: sem legado ou obras de “importância”, sem condições históricas que lhes permitissem se dedicar a filosofia, ou ainda, sem a racionalidade exigida pela filosofia, avessa à natureza emotiva da mulher. (De onde tiraram isso mesmo?). Mas ao mesmo tempo, a pergunta invoca o otimismo da possibilidade, que coloca em suspenso todas as premissas anteriores: Será? Quem elas são? Quando viveram? O que produziram? Sobre o que pensaram?

Mas seguindo o rastro da desconfiança inicial, me questiono por que isso teria tanta importância? E daí que não fossem nomeadas de filósofas as exímias oradoras, reconhecidas educadoras, as poetas, as místicas, escritoras, interlocutoras de antigamente e de hoje? O que tem a filosofia que desejamos ou necessitamos de sua “cobertura” como que para conferir validade para nossas próprias dúvidas, nossas perguntas e nossas respostas? Não sei ao certo. Talvez porque o que importava era o movimento que acompanhava a pergunta. Não se tratava apenas de questionar o status de realidade dessas figuras (as mulheres filósofas!), senão o de colocar em questão os termos que definem, e que definiram historicamente, a sua possibilidade de ser ou de não ser e sua repercussão em nossa própria vida corriqueira. Possibilidades inscritas desde o início em textos filosóficos clássicos, explicitamente ou implicitamente.

A formulação da pergunta pelas mulheres na filosofia, dentro do “jogo” da busca filosófica que ensaiávamos em sala de aula, delineava um movimento interessante, que extrapolou este espaço. Era necessário conhecer e estudar mais, para dar conta do que a fala exigia. Seguindo a transversalidade dos textos filosóficos, passei por outros registros, outros discursos, outros saberes. Até chegar a questionar: não seria mais fácil abandonar o caminho da filosofia? Percebi que a filosofia pode ela mesma favorecer muitos caminhos, às vezes para dar voltas num círculo, às vezes apenas passagens sem ponto de chegada. Resolvido então, considerei trilhar novos caminhos desde a própria filosofia. E por aqui vou ficando, ou indo, ainda...

É assim que me sinto neste momento: deslocada, arrastada, transposta. O estímulo inicial de escrever este trabalho sobre o tema veio da minha própria relação com a filosofia e da profissão que “abracei”. Mas foi esta última que me impôs estar atenta ao “em volta” do conhecimento e a dialogar com vários mundos desde a filosofia. Portanto, é um tema que me diz respeito, por minhas inquietações subjetivas e íntimas, mas principalmente me diz respeito pelas inquietações sobre a responsabilidade que tenho com outras e outros.

## **1.2 Uma realidade que interpela o pensar**

Não é necessário muito esforço para observar a insistência de mecanismos de opressões e desigualdades de gênero, ocorrendo em articulação com as opressões de classe, de raça e as sexualidades, que impedem que as mulheres consigam alcançar a equidade social, econômica e política. A configuração social e cultural predominante no país continua a contribuir para a vulnerabilidade das mulheres à violência doméstica e ao assédio no espaço de trabalho. As mulheres ainda dedicam mais que o dobro de tempo do que os homens em atividades domésticas - trabalhando 7,5 horas semanais a mais que eles se associamos à jornada profissional a ocupação com as atividades domésticas. (IPEA, 2017). Existem dificuldades enfrentadas no acesso ao mercado de trabalho, a posições e profissões mais rentáveis, a salários compatíveis com os dos homens.

Enxergar estas situações como problemáticas enseja a reflexão e a crítica sobre os mecanismos que operam na sua manutenção, assim como mobiliza estudos e políticas de enfrentamento. Nas últimas décadas, principalmente, temos visto disciplinas de várias áreas do conhecimento sendo interrogadas sobre a ausência da perspectiva de grupos sociais minoritários em suas abordagens e sobre a parcialidade na definição e tratamento de problemas. A perspectiva hegemônica construiu por séculos uma imagem acerca do mundo e da história, que ocultou e submeteu a perspectiva da mulher em função da perspectiva do homem, do colonizado em função do colonizador, do explorado em função do explorador, do escravizado em função do escravagista, numa lógica que ajudou a assegurar e reproduzir desigualdades e hierarquias. A história da filosofia não foge a esta lógica. A perspectiva masculina, ocidental, eurocêntrica quase monopoliza a história da filosofia que estudamos e ensinamos majoritariamente nas escolas.

A experiência com a docência em filosofia na educação básica, assim como outras atividades voltadas ao seu ensino, pôde fornecer a percepção de que questões que problematizam as relações de gênero são escassas na atividade filosófica, assim como as pensadoras em seu cânone. Este entendimento é informado pelos documentos norteadores do ensino de filosofia em nível nacional, pelo posicionamento de profissionais no dia a dia, pela grande maioria dos manuais de ensino e material didático, pela resposta de estudantes em sala de aula. Isso nos leva a supor que existe certa posição predominante de que tais questões não têm pertinência para a filosofia. Mas o que determina esta posição?

A Universidade é concebida como lugar privilegiado de produção e divulgação de saberes, lhes conferindo legitimidade e importância. A maioria dos meios de divulgação científica no Brasil está vinculada a departamentos, projetos de pesquisa e demais órgãos ligados às universidades. Mas a sua influência se estende também sobre outros espaços sociais. Um desses espaços é a escola, sobretudo em razão da formação de professores e da constituição dos parâmetros teóricos e metodológicos de seus conteúdos. Nossa hipótese é de que a produção e o ensino de filosofia na academia não têm dado importância significativa às questões de gênero, tampouco problematizado estas marcas em sua própria estrutura, expressas, entre outros, na invisibilização do protagonismo das mulheres pensadoras.

Refletir a respeito da problemática relação entre as mulheres e a filosofia nos aproxima de várias dificuldades, que não teriam condições de serem sanadas e esgotadas por este trabalho. No entanto, por atravessarem todas as questões expostas, não se pode ignorá-las sob o risco de mitigar as suas complexidades. Na abordagem filosófica, cuja estrutura abstrata converge para reflexões abrangentes, para a busca pela 'totalidade', em detrimento do particular, tem pertinência inserir a perspectiva das mulheres na pesquisa filosófica? Isso não deturparia seu significado? As mulheres já não estariam contempladas na ontologia do humano, na categoria do sujeito universal, ao qual a filosofia recorre e ao qual se dirige? Isso não implicaria na sua particularização e conseqüente descaracterização enquanto saber? Aliás, a problematicidade do tema proposto não diz respeito apenas ao nosso objeto: o saber filosófico, mas também à perspectiva que adotamos. Ou seja, ainda faz sentido reivindicar a perspectiva de gênero e das mulheres depois que as categorias identitárias se pretendem dissolvidas, no contexto do que chamamos pós-modernidade? E quanto ao ensino de filosofia, ensinar filosofia não é justamente inserir os estudantes no campo da investigação filosófica por meio de seus cânones? Impulsioná-los no uso da razão, instrumento indispensável à busca da verdade? Como realizar esta tarefa sem sucumbir a uma perspectiva universalizante e excludente?

### **1.3 O Caminho da Pesquisa**

No horizonte destes questionamentos, o trabalho proposto pretende investigar a incidência da perspectiva de gênero sobre o ensino de filosofia. Procura-se indagar a tradição de omissão e desqualificação das mulheres pela filosofia, que se reproduz também por meio das suas práticas de ensino. Ao mesmo tempo, pretende-se acenar com alternativas para o tratamento da história da filosofia, que considere o gênero em suas elaborações. Para alcançar tal objetivo, o trabalho foi dividido em três partes. A primeira parte traz alguns sentidos para o conceito de gênero, enquanto permanentemente em processo de resignificação. Busca-se acolher algumas das questões postas pelas teorias de gênero em uma base de discussão filosófica - pela via da ontologia - principalmente com as contribuições de

Simone de Beauvoir, em “O Segundo Sexo” e Judith Butler, em “Problemas de Gênero”. Encerramos esta parte indicando a perspectiva de gênero que adotamos para a pesquisa filosófica, com base nos textos de Joan Scott, em “Gênero, uma categoria útil de análise histórica”, e de Alicia Puleo, em “Filosofia e Gênero: da memória de passado ao projeto de futuro”.

A segunda parte se propõe a apresentar e discutir a vinculação entre gênero e o saber filosófico, por meio de leituras feministas da história da filosofia. Estas leituras expõem a maneira como as questões de gênero ajudaram a construir sistemas filosóficos consagrados – sistemas metafísicos, morais e políticos, por exemplo - e estiveram presentes no discurso filosófico hegemônico desde o início da construção da racionalidade ocidental. Assim, a obra “Cidade das Damas” de Christine de Pizan pode ser lida como uma das primeiras a questionar as pretensões universalistas do saber e oferecer uma leitura histórica que contempla a experiência de mulheres. O texto de Genevieve Lloyd, *The Man of Reason*, questiona as bases androcêntricas da Razão, pelas quais se construiu a negação da experiência feminina para a filosofia, enquanto o texto de Elizabeth Grosz, *Volatiles Bodies*, procura restabelecer a importância das mulheres para nossos sistemas filosóficos, mas também sociais e políticos, por meio da reconfiguração da relação entre corporalidade, racionalidade e subjetividade.

A terceira parte do trabalho apresenta os resultados do estudo sobre a incidência das questões de gênero e visibilidade das pensadoras nos programas de disciplinas de filosofia de 16 universidades brasileiras. Toma-se o contexto de desigualdades de gênero, sociais e acadêmicas, para construção de um entendimento sobre o papel que a formação universitária tem sobre a forma de conceber tais questões. Este estudo nos permite ter uma visão sobre a importância dada pelos departamentos de filosofia às mulheres que produziram e que produzem filosofia e também às questões de gênero. São questões que têm se apresentado em discussões disciplinares e multidisciplinares, em universidades ao redor do mundo, cuja finalidade é romper com o ciclo de opressão, submissão e desigualdade na vida concreta das mulheres de nacionalidades, raças, religiões, sexualidades, idades e classes distintas.

A proposta do trabalho é fornecer elementos para pensar um ensino de filosofia, que inclua a perspectiva de gênero. Parte-se do questionamento sobre a reprodução da imagem androcêntrica do mundo pela filosofia, que acaba sendo a

mesma sobre a qual se assentam muitos dos preconceitos, estereótipos e desigualdades ainda atuais, conseqüentemente, colaborando para a manutenção desta ordem simbólica, política e social. Ao mesmo tempo, é possível apontar para a potência das próprias ferramentas filosóficas em prol de um ensino que problematize esta ordem dada. Assim, a perspectiva de gênero pode ser uma, entre outras abordagens capazes de atingir o mundo vivido, das experiências sociais, políticas e culturais cotidianas.

## 2 GÊNERO EM PERSPECTIVA

O conceito de gênero, na maneira como é concebido nas teorias feministas, não possui um significado unívoco e inequívoco. Até porque o próprio pensamento feminista não é um todo homogêneo. Existem fissuras, desdobramentos, deslocamentos que incidirão sobre a maneira de compreender e avaliar as suas próprias categorias. Assim, o conceito de gênero tem uma história, o que significa que ele está dentro da história, sujeito a ela e incidindo sobre ela permanentemente.

### 2.1 Gênero e suas possibilidades discursivas

O conceito gênero, que foi inicialmente usado no contexto das ciências médicas e psiquiátricas nas décadas de 50 e 60<sup>1</sup>, é apropriado e sistematizado pelas teorias feministas como ferramenta conceitual para deslocar, do campo biológico para o campo social e cultural, as explicações sobre as diferenças e desigualdades entre os sexos. A preocupação central foi escapar às formas deterministas fundadas numa ontologia da natureza para justificar as opressões sofridas por mulheres de classes, raças e localidades diferentes. Para muitas feministas, o conceito de gênero emerge como uma ferramenta teórica importante porque permite articular a crítica feminista em outros espaços de poder como o espaço acadêmico e o político. (MATOS, 2008; FEMENÍAS, 2002, 2012a; PULEO, 2004, 2013; SCOTT, 1993; entre outras)<sup>2</sup>.

Nas décadas de 70 e 80, principalmente, tanto no contexto internacional como no contexto brasileiro (como veremos mais adiante), as mulheres e as teorias feministas ingressam o meio acadêmico, incorporando, aos saberes tradicionais, as

---

<sup>1</sup> John Money utiliza o conceito no campo das investigações médicas acerca das identidades sexuais do que, na época, era chamado de hermafroditismo em 1957. Também, Robert Stoller em 1963 o aplicou na problematização da transsexualidade.

<sup>2</sup> Tanto no contexto internacional (como exposto por Donna Haraway, 2004) como no contexto latino e brasileiro (como Gargallo, 2006; Costa, 1998; Heilborn e Sorj, 1999; Piscitelli, 2002), muitas feministas irão problematizar o uso de gênero em substituição ao termo mulheres nos estudos acadêmicos. Mesmo admitindo sua força e seu papel para impulsionar esses estudos, pondera-se sobre o risco de uma despolitização da teoria feminista com o uso acrítico de gênero, no que Cláudia de Lima Costa chama de “abuso” do uso de gênero em diversas áreas do conhecimento (1998, p.130), em que pese sua importação do contexto anglo-saxão para o contexto de outras línguas, como o português, cujo significado tem aspecto variado.

perspectivas da luta política contra as opressões. (BLAY, 2006; COSTA e SARDENBERG, 2002 HEILBORN e SORJ, 1999; MATOS, 2008). O uso de gênero, em lugar de mulheres e feminismo, também está em sua capacidade de tornar estes temas politicamente mais "amenos" frente à estrutura acadêmica. (SCOTT, 1993). Assim, no enfrentamento às rejeições conservadoras contra uma "politização" do conhecimento, o uso da categoria gênero foi concebido como estratégia de resistência e ocupação destes espaços. (MATOS, 2008; PULEO, 2013).

Os estudos feministas que se desenvolviam precisaram articular e/ou ressignificar conceitos que dessem conta dos novos problemas e novas questões levados pelas mulheres (e homens) feministas a partir de suas experiências enquanto militantes. Estes estudos começam a ganhar certo espaço nas universidades, buscando trazer a mulher ao debate, como sujeito e como tema da pesquisa universitária, problematizando sua condição histórica de exclusão, e buscando compreender as causas de sua exploração. Intensifica-se, neste momento, o interesse primordial de compreender e articular teoricamente a estrutura da dominação entre os "sexos" e sua origem. (PISCITELLI, 2002).

Um dos primeiros passos na sistematização e disseminação do conceito gênero entre os círculos feministas é atribuído à antropóloga Gayle Rubin, que introduz a ideia de um sistema sexo/gênero que ela denomina como: "um conjunto de arranjos através dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana." (RUBIN, 1993, p.2). Para ela, o gênero é o sistema a partir do qual o sexo (dado biológico) é modelado e manipulado socialmente e culturalmente para atender aos interesses de dominação baseados nas diferenças sexuais.

Em sua abordagem, são interesses políticos e econômicos que fazem com que a diferença biológica dos corpos em função do sexo seja representada em termos dicotômicos e desiguais. Esta operação ocorre na medida em que os sistemas de troca entre as sociedades estabelecem o sistema de parentesco, baseado na união entre um homem e uma mulher (portanto heteronormativo), como condição para o desenvolvimento econômico e político. O gênero, portanto, é descrito por ela como uma economia política que manipula a diferença sexual, criando papéis fixos, impondo valores e normatizando o sexo segundo interesses localizados na história e na cultura. (RUBIN, 1993). A partir daí o conceito de gênero contribuiu para a elaboração conceitual dos problemas definidos pelo feminismo e

para a articulação política, agregando potencial crítico na desmistificação dos essencialismos e no combate aos determinismos biológicos. (SCOTT, 1993).

Em virtude das complexidades envolvidas nas relações de gênero, que se desenrolam numa dinâmica histórica e mutável, o conceito de gênero passa a ser reinventado e ressignificado à luz de novas questões e problemas postos pelo movimento feminista a si mesmo. A subordinação e opressão analisadas do ponto de vista de um poder vertical, que se realiza entre “homens” opressores e “mulheres” oprimidas, parte de premissas que tomam a concepção de homem e de mulher universalizados. Este sistema de opressão não leva em conta a multiplicidade de formas de se viver o “sexo”, que depende também da forma como se vive a raça, a sexualidade, a etnia, a nacionalidade, a idade, por exemplo. Scott é uma das pensadoras que problematiza essas pretensões de estabelecer causas universalistas para a opressão das mulheres. Como consequência do universalismo e dualismo das categorias homem e mulher, expressos em certa maneira de conceber o conceito de gênero, há também a exclusão de outras vivências de gênero a partir de um sistema heteronormativo rígido e exclusivo. (SCOTT, 1993).

As denúncias e reivindicações de outras perspectivas sobre o problema, como as apresentadas pelas mulheres que não se identificavam plenamente nessa relação, como as feministas negras e as lésbicas, foram fundamentais para esta compreensão. (PISCITELLI, 2002; CHANTER, 2011). No entanto, não se nega a existência de uma opressão a partir de normas pautadas em certa maneira de conceber as diferenças sexuais. O que se passa a questionar é a utilização de categorias universais como se a opressão fosse sentida exatamente da mesma forma por todas as mulheres.

Outras reformulações da categoria gênero partem da crítica à expressão dualista do sistema sexo-gênero, que reproduz o dualismo natureza-cultura; homem-mulher, procurando também eliminar qualquer naturalização da noção da diferença sexual, e do binarismo que ela implica, ao ponto de a própria noção de sexo como natural ser questionada. (BUTLER, 2016). Desta forma, a ideia de um sistema de diferenciação socialmente construído sobre uma base natural é questionado por ignorar que a própria ideia de diferença natural entre os sexos é uma construção teórica, conceitual e histórica, elaborada justamente a partir das categorias do gênero (BUTLER, 2016), ou seja, as normas de gênero incidem sobre a produção dos saberes sobre os sexos.

Há também a reivindicação por uma maior flexibilidade e maleabilidade dessas categorias utilizadas pelo feminismo, de maneira que possa permitir sua constante ressignificação e abertura. (BUTLER, 2016; CHANTER, 2011; HARDING, 1993; SCOTT, 1993;). Assim, o que se discute sobre gênero a partir do feminismo é a potencialidade que o conceito contém desde que se mantenha aberto aos sentidos impostos pela compreensão das dinâmicas de dominação, que sempre se atualizam na abertura do tempo e do espaço. Assim, gênero pode se configurar como uma categoria que, para além de ajudar a problematizar as diferenças em termos de desigualdades entre mulheres e homens, possa também colocar como problema a maneira como essas mesmas categorias são fabricadas, historicamente, socialmente, e em articulação com os poderes implicados nas relações entre os sujeitos, como aponta Scott:

Daí se segue que gênero é a organização social da diferença sexual. O que não significa que gênero reflita ou implemente diferenças físicas fixas e naturais entre homens e mulheres mas sim que gênero é o saber que estabelece significados para as diferenças corporais. Esses significados variam de acordo com as culturas, os grupos sociais e no tempo, já que nada no corpo, incluídos aí os órgãos reprodutivos femininos, determina univocamente como a divisão social será definida. Não podemos ver a diferença sexual a não ser como função de nosso saber sobre o corpo e este saber não é "puro", não pode ser isolado de suas relações numa ampla gama de contextos discursivos. A diferença sexual não é, portanto, a causa original da qual a organização social possa ser derivada em última instância. (SCOTT, 1993, p. 13).

O gênero, concebido por Scott enquanto saber sobre as diferenças sexuais, é justamente o que é posto em questão quando utilizado como categoria de análise, ou seja, compreender como se dá a criação, atribuição e reprodução de sentidos a respeito das diferenças entre mulheres e homens e entre as próprias mulheres. Assim, utilizar o conceito de gênero não significa a identificação de substâncias permanentes e de diferenças fixas e naturais, ao contrário, ele é assumido como categoria histórica, e, por isso, contingente e sujeito à crítica. Gênero para ela adquire dois sentidos conectados: "gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder."(SCOTT, 1993, p. 21). A utilização da categoria de gênero, ainda que de maneira precária, pode contribuir para dar

visibilidade e tornar problemáticos os saberes e narrativas que invocam a invisibilidade e/ou naturalidade na apresentação de relações de gênero tradicionalmente desiguais, discriminatórias e hierárquicas. (HARDING, 1993).

É importante salientar que a perspectiva de gênero não é apenas importante instrumento de crítica dos discursos dominantes, ela se converte também em instrumento de autocrítica, na medida em que se mantém alerta a novos problemas postos pela experiência das mulheres. Scott defende que as categorias teóricas feministas, ao mesmo tempo em que se constituem como importantes ferramentas de análise e de crítica dos sistemas de submissão e opressão, também devem ser postas e expostas a julgamento a todo o momento, para que não se perca de vista o caráter contingente e arbitrário que elas têm, enquanto teorias. (SCOTT, 1993).

Sandra Harding (1993) segue na mesma direção ao apontar que o terreno da disputa epistemológica não precisa ser o de quem apresenta a melhor teoria, a mais coerente e universal, ao contrário, o potencial das teorias feministas no interior do mundo científico e acadêmico em geral, é minar os pressupostos rígidos e as conclusões inabaláveis, é levar novos problemas a partir de novos horizontes, e não oferecer as melhores respostas. (HARDING, 1993).

Alicia Puleo nos lembra que os debates em torno de gênero não se encerram no campo teórico, ainda que não prescindam dele, alcançando a própria maneira como a sociedade se organiza em suas mais diversas instâncias: políticas, econômicas, jurídicas, educacionais. É nesse sentido que ela pontua certa “vitória” da categoria gênero (PULEO, 2013, p. 2) para o desenvolvimento de ações concretas de combate à violência e à desigualdade em suas mais variadas expressões. É uma posição também defendida por Marlise Matos (2008), para quem o conceito de gênero:

(...) atravessou fronteiras disciplinares de forma verdadeiramente surpreendente, conformando-se à experiência (para muitos incômoda e inconveniente) de um tipo de “feminismo difuso” que foi capaz de fazer com que demandas fossem incorporadas, desta vez, por largas parcelas dos discursos e propostas sociais, políticas e até econômicas na atualidade (inclusive no âmbito do próprio Estado e também na sociedade civil). (MATOS, 2008, p. 339).

Mas tais conquistas não foram imunes a ataques de toda ordem, os quais se intensificam hoje na mesma medida em que os resultados desses estudos se

expandem. A disputa do significado ou relevância da categoria gênero, enquanto categoria de análise histórica, política e social, acompanha sua própria trajetória conceitual e contribui para o desenvolvimento das teorias operadas pelo feminismo. No entanto, de maneira diversa, disputa de outra ordem sobre o uso do conceito gênero adquire contornos políticos mais problemáticos e perniciosos para o avanço de questões relacionadas à luta contra formas de desigualdades, sobre as quais a sociedade ainda se organiza<sup>3</sup>.

Os casos mais recentes no Brasil têm sido as oposições ao uso de gênero nos documentos orientadores da educação no país. Analisando a repercussão dos estudos de gênero sobre a elaboração de dispositivos legais de combate à desigualdade e discriminação de gênero, Toni Reis e Edla Eggert descrevem a forma como se desenvolveu, nos últimos anos, um movimento conservador empenhado em “apagar o assunto gênero do currículo escolar.” (REIS e EGGERT, 2017, p. 20). Além da exclusão do termo gênero, no tratamento das questões de discriminação, no texto final aprovado do Plano Nacional da Educação em 2014, verificou-se também uma tendência de supressão dos problemas explicitados pela categoria crítica de gênero em inúmeros Planos Estaduais da Educação desde então. (REIS e EGGERT, 2017). A consequência tem sido a imposição de um silenciamento, cujo objetivo é resistir à emancipação, à igualdade, à luta contra toda forma de opressão. Gênero está sobre ataque porque, como defende Puleo, “El concepto de género facilita también elementos para una hermenéutica de la sospecha que nos permite desestabilizar nuestras identidades, mirar críticamente a organización de la sociedad por sexos y plantearnos su transformación”. (PULEO, 2013, p. 2).

Na verdade, a concepção de gênero tem uma história que antecede sua origem conceitual. As questões que o conceito evoca estão já prefiguradas no debate moderno sobre o humanismo, cuja base servirá para a configuração das democracias modernas, como sobre “¿Quién va a ser ciudadano? ¿Cómo va a estar distribuido El poder? ¿Cómo se legitimará? Este debate no puede separarse

---

<sup>3</sup> Claudia Lima Costa cita a rejeição do Vaticano em assumir o termo gênero, enquanto construção social da diferença sexual, nos preparativos para Conferência da Mulher de Beijing em 1995 (COSTA, 1998, p. 128) e Alicia Puleo exemplifica como resistência ao uso da palavra gênero na apresentação do “Projeto de lei contra a violência de gênero” na Espanha. Sob a aparência de um debate linguístico, o qual apontava como “barbarismo” a incorporação de um conceito estrangeiro na língua espanhola, ela denuncia como uma disputa política contra a carga crítica que o conceito comporta. (PULEO, 2013, p. 2).

de *La polémica sobre lo propio de La feminidad y de La masculinidad*". (PULEO, 2013, p. 4). Alicia Puleo se refere ao debate entre naturalistas e culturalistas da Ilustração acerca da natureza da mulher e o papel da educação na conformação do comportamento de homens e mulheres. Tanto Puleo (2013) como Femenías (2012c) citam as obras de Madame d'Épinay, Olympe de Gouges, Mary Wollstonecraft, por exemplo, que colocam em questão a identificação da concepção de humanidade e ser humano talhada por uma concepção de masculino que exclui a mulher dos domínios da educação, do conhecimento e do poder.

Também anterior ao uso do conceito de gênero pelas teorias sociais e teorias feministas, o pensamento de Simone de Beauvoir em "O Segundo Sexo", de 1949, antecipa algumas das discussões acerca das relações entre mulheres e homens que se intensificarão a partir da segunda metade do século XX. Apesar da ausência de referência ao pensamento de Simone de Beauvoir pelas primeiras teóricas de gênero (sobretudo as anglo-saxãs), ela coloca e desenvolve importantes questões que figuram atualmente no debate sobre gênero, como a crítica ao universalismo representado pelo humanismo (masculino), aos mitos em torno da feminilidade, a uma base ontológica fixa como definição da natureza dos sexos feminino e masculino, além de muitas outras. Seu trabalho lança ideias importantes, a partir das quais, seja para afirmá-las ou criticá-las, parte do pensamento feminista contemporâneo se inspira.

## **2.2 Gênero e ontologia: algumas posições filosóficas**

As tentativas de compreender ou refletir sobre a natureza humana, as propriedades essenciais e universais e as identidades abrangem parte do campo de estudos da metafísica. Da mesma forma, gênero incide sobre as representações do mundo elaboradas por este campo de estudos do mesmo modo que tem repercussões sobre as teorias feministas, como a ética e a epistemologia feminista, por exemplo<sup>4</sup>. Haslanger reivindica que a tarefa de reconstrução de categorias como

---

<sup>4</sup> No entanto, Haslanger verifica que tanto os metafísicos tendem a rejeitar as contribuições do campo de estudos feministas, como o feminismo tende a recusar conceitos e metodologias amparados na metafísica. Em *Resisting Reality: social construction and social critique*, ela procura argumentar que tal posicionamento deve-se ao tipo de concepção metafísica que se leva em conta propondo como

sexo, sexualidade, mente e corpo, natureza, essência, identidade e liberdade compreendida pelas teorias feministas, surgem de tentativas de dar respostas a questões metafísicas. (HASLANGER, 2012, p. 140).

A busca pelo que o sujeito é; se é uma substância; se esta substância é permanente e inerente a ele, ou se um constructo das circunstâncias, carrega questões-chaves para pensar o ser humano em sua dimensão ontológica. Para Haslanger, o debate em torno de Gênero parte de pressupostos metafísicos, seja para afirmar uma verdade metafísica do gênero seja para refutá-la, em um debate com variadas abordagens. (HASLANGER, 2012)<sup>5</sup>. Na perspectiva ética e política, enunciar o que é e quem é, do ponto de vista dos direitos, por exemplo, ainda contém implicações importantes no mundo contemporâneo. A questão que salta destas reflexões, ao menos desde uma ótica feminista, é sobre a relevância do sexo para a compreensão do humano. Ainda que a metafísica, em seu aporte mais tradicional, não tenha assumido explicitamente a questão da diferença sexual, é possível identificar traços desta questão nos debates clássicos a respeito da natureza humana, como em Aristóteles, Kant, Rousseau ou Hegel (FEMENÍAS, 2002b), citando apenas alguns.

O ser humano foi sendo identificado e definido ontologicamente por categorias negadas ou enfraquecidas nas mulheres. Ao menos desde Aristóteles, a natureza humana é demarcada em função das habilidades racionais, criativas e produtivas. O humano é identificado enquanto ser que produz conhecimento, cultura, valores morais, história etc. Assim, vemos, por exemplo, que a concepção de Aristóteles sobre o ser humano parece ser uma afirmação do Humano, homem. O homem é, para ele, o ser que ultrapassa plenamente a natureza e a vida biológica, para se realizar também na *Bios* (a vida social e política), vida ativa, viril e criadora, diferente da mulher. Esta, para o pensador, pertence ao domínio doméstico, pois é definida por uma natureza passiva, pela falta e pela falha.

Um dos artifícios usados para explicar a posição de desvantagem da mulher na sociedade foi a explicação da anatomia de seu corpo voltada para a procriação e reprodução. Aristóteles elabora esta crença em um sofisticado sistema conceitual

---

alternativa o que chama de “Metafísica Aporética” pautada na imanência, mais que na transcendência.

<sup>5</sup> Pensadoras como Charlotte Witt, Sally Haslanger, Linda Martin Alcoff, Mari Mikkola são exemplos de filósofas que têm se engajado na construção de uma metafísica feminista, a partir da qual procuram construir uma “metafísica do gênero”, que tenha relevância para um projeto feminista.

que conjuga biologia, ontologia e política. (FEMENÍAS, 2002a). A procriação é a finalidade para a qual o sexo se dirige e, ao mesmo tempo, a explicação para a diferença entre homens e mulheres. Ela é concebida como processo através do qual um novo ser é gerado a partir de um princípio ativo (a forma, a alma), fornecido pelo pai e um princípio passivo (matéria), fornecido pela mãe. É o homem, portanto, que transmite a essência da espécie humana (masculina) que, quando degenerada pela matéria, gera indivíduos femininos. (FEMENÍAS, 2002a).

Embora não se trate de diferenças entre substâncias, (já que só existe uma substância: a masculina), homens e mulheres possuem status moral diferenciados em razão de seus corpos. Esta é a diferença mais fundamental entre homens e mulheres, da qual se explica a posição de subordinação da mulher ao homem em seu sistema conceitual político, assim como nas sociedades. Para Femenías (2002a), Aristóteles se apropria de noções já existentes acerca da natureza da diferença sexual (embora não fossem as únicas) e as reelabora em seu sistema. Dessa forma, trazida para o campo do saber, a diferença sexual e o consequente status biológico e natural dessa desigualdade confere uma “verdade” que passa a ser necessária e imutável.

Mas o teor dessa elaboração sobre a essência humana não se encerra no pensamento antigo. O humanismo moderno pretendeu explicar o humano, em nome de quem os direitos e a liberdade reivindicados seriam aplicados. Femenías (2002b) nos lembra de que as pretensões do pensamento humanista kantiano, por exemplo, tomam a forma de princípios baseados na neutralidade e abstração, de maneira a atingir a sua universalidade. E, no entanto, seu discurso exclui das categorias normatizadoras do humano os indivíduos, em razão do sexo e também do lugar de nascimento, ratificando os valores que autorizavam a escravidão africana e a desigualdade entre os sexos. (FEMENÍAS, 2002b). Kant distingue o humano em função da razão e da liberdade, em função das quais o indivíduo pode governar a si mesmo e a realidade à sua volta, sobrepondo-se aos instintos e à natureza. Entretanto, defende a ideia de que as mulheres devem se afastar das qualidades “humanas” (destinadas aos homens), como uso da racionalidade, em favor da emoção, e da liberdade, em favor de sua subordinação ao homem. São diferenças que impõem limites fixos sobre a diferença entre os sexos.

A ambivalência desta posição, que afirma uma igualdade e universalidade aplicáveis apenas a uma especificidade corporal e geográfica, já denunciada por

contemporâneas a ele, consiste no que Femenías aponta como: *“Falacia pars pro toto indigna de Kant, salvo por cegueira genérica, la que a la vez lo lleva a elaborar complejas hipótesis ad hoc, supletorias o complementarias de alguna infraconsideración de lo humano en las mujeres.”* (2002b, p. 34). Ou seja, para resolver o problema criado por ele, a disjunção entre uma universalidade imposta e a necessidade de afirmar uma particularidade (a das mulheres), o leva a construir a feminilidade a partir de um “suplemento” das características humanas mais fundamentais.

É possível, pois, identificar como o projeto antropológico-filosófico de desvelamento da “natureza do homem” significava, precisamente, a concepção da essência humana, construída a partir de modelos projetados em características construídas social e culturalmente como “masculinas” e ocidentais. Por outro lado, forjou-se uma “natureza da mulher”, subproduto da primeira, definida a partir das características e limitações de um modelo social e cultural aceito, que diminuía seu potencial para agir no mundo e subjugava sua capacidade de produção intelectual e ação moral.

Esse tipo de leitura essencialista da diferença sexual fornece um modelo explicativo que justifica a relação de dominância entre os sexos e exclui a possibilidade de agência. Por esta razão, as principais vertentes de problematização dessas desigualdades, traduzidas pelas questões de gênero, assumem a tarefa de desconstruir as crenças que estabelecem uma relação de continuidade entre diferenças sexuais e desigualdades sociais. Isso porque, identificada com a natureza e com leis necessárias, sobraria pouco espaço para a transformação social, para a luta por inclusão e contra as injustiças.<sup>6</sup>

O projeto de Simone de Beauvoir, expresso em “O Segundo Sexo” (2009), parte exatamente da problematização das estruturas masculinas, a partir das quais a mulher vai sendo definida como o Outro, enquanto o homem é definido como o Sujeito. O ponto de partida é a negação da concepção moderna de sujeito unitário e consistente. A partir da moral existencialista, ela questiona o estatuto do Ser como uma verdade ontológica dada. Não há uma essência que delimite e acomode o ser

---

<sup>6</sup> Existem tendências teóricas feministas que criticam posições radicais anti-essencialistas, segundo as quais toda forma de essencialismo é conservadora e fatalista. Cláudia de Lima Costa destaca pensadoras como Gayatri Spivak, Linda M. Alcoff e Chantal Mouffe, por exemplo, que defendem certo essencialismo “positivo ou estratégico”, como “posicionalidade” e “pontos nodais ou fixações parciais”, respectivamente, como estratégias para a ação política do feminismo. (COSTA, 2002).

humano, ele se escolhe, se constrói a partir das condições concretas de sua existência. Mas, no caso das mulheres, suas escolhas são constrangidas por uma forte base material que é construída pelos homens, a fim de garantir sua hegemonia. “Ora, o que define, de maneira singular, a situação da mulher é que, sendo, como todo ser humano, uma liberdade autônoma, descobre-se e escolhe-se num mundo em que os homens lhe impõem a condição do Outro.” (BEAUVOIR, 2009, p. 27).

As elaborações de Beauvoir se confrontam com as pretensões ontológicas de universalidade e neutralidade que não considera o sexo para pensar as subjetividades. Para ela, ao contrário, “a mulher é, como o homem, um ser humano. Mas tal afirmação é abstrata; o fato é que todo ser humano concreto sempre se situa de um modo singular.” (BEAUVOIR, 2009, p.14). Tais pretensões existem porque os homens criaram para si a posição de Absoluto, se confundem com a norma e com o universal impondo à mulher a posição de Outro, de particular. Como decorrência, tudo que é afirmado humano e em nome de quem se fala, guarda ressalvas às mulheres e nunca pode ser concretizado também em nome delas. A origem dessa dualidade e dominação encontra-se na própria forma de exercício do poder masculino, que dita as leis, os códigos, os princípios e valores, a partir dos quais, a mulher pode se construir como uma subjetividade.

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre macho e o castrado, que qualificam de feminino. Somente a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como um *Outro*. Enquanto existe para si, a criança não pode apreender-se como sexualmente diferenciada. Entre meninas e meninos, o corpo é, primeiramente, a irradiação de uma subjetividade, o instrumento que efetua compreensão do mundo. (BEAUVOIR, 2009, p. 310)

A estratégia de Beauvoir contra o essencialismo é a criação da noção de mulher enquanto devir e não enquanto ser. A máxima existencialista de que a existência precede a essência não impactou tanto os sistemas de crenças mais tradicionais do que quando se insere a perspectiva de gênero, (ou de sexo, como ela aborda). A suposta essência feminina foi construída e perpetuada por discursos, costumes e práticas que a transformaram no mito do “Eterno Feminino” e opera por

conceitos universalizantes que solapam a existência concreta das mulheres em sua multiplicidade.

Essa ideia escapa a qualquer contestação porquanto se situa além do dado; é dotada de uma verdade absoluta. Assim, à existência dispersa, contingente e múltipla das mulheres, o pensamento mítico opõe o Eterno Feminino único e cristalizado; se a definição que se dá desse Eterno Feminino é contrariada pela conduta das mulheres de carne e osso, estas é que estão erradas. Declara-se que as mulheres não são femininas e não que a Feminilidade é uma entidade. Os desmentidos da experiência nada podem contra o mito. (BEAUVOIR, 2009, p. 294).

O mito do “Eterno feminino” cumpre o papel de garantir sua própria perpetuação, atuando continuamente para impedir qualquer possibilidade de transformação. Ela aponta aqui para o fato de que é a construção de uma ontologia do feminino que informa o comportamento das mulheres e não o contrário. Por outro lado, com a inserção da perspectiva de a mulher ser um projeto, um ser a se fazer, a capacidade de agência se impõe não apenas como possibilidade para as mulheres, mas, sobretudo, como o que lhes permitirá realizarem-se como sujeitos autênticos. Mas a percepção de liberdade, em Beauvoir, não tem sentido absoluto, como preconizado por Sartre. A consciência não se realiza a despeito de qualquer constrangimento concreto ou material, pois, para que a transcendência supere a imanência, as mulheres necessitam “que lhes sejam concedidos, enfim, os direitos abstratos e as possibilidades concretas, sem a conjugação dos quais a liberdade não passa de mistificação.” (BEAUVOIR, 2009, p.171). Sendo assim,

A sujeição à espécie, os limites de suas capacidades individuais são fatos de extrema importância; o corpo da mulher é um dos elementos essenciais da situação que ela ocupa neste mundo. Mas não é ele tampouco que basta para a definir. Ele só tem **realidade vivida** enquanto assumido pela consciência através das ações e no seio de uma sociedade (BEAUVOIR, 2009, p.61, [grifo meu])

Sua abordagem sobre as mulheres parte de uma ontologia existencial para responder à pergunta “o que é a mulher” e inaugura um campo de investigações de caráter interdisciplinar que será ampliado e aprofundado sob a denominação de

estudos de gênero<sup>7</sup>. A problematização da situação da mulher realizada por ela insere elementos relacionais importantes. Para compreender a situação da mulher, faz-se necessário compreender as suas relações com seu corpo, com os homens, com a história e com as outras mulheres.

Judith Butler, em “Problemas de Gênero” (2016), traça uma crítica de grande impacto para as teorias de gênero. Reelaborando as críticas de Nietzsche e Foucault às estruturas do saber e da metafísica tradicional, ela acrescenta o papel fundamental, ignorado por eles, da constituição genérica dos indivíduos. Butler retoma o problema da definição das identidades sexuais e a pergunta inicial de Beauvoir sobre o que é ser uma mulher, não para respondê-la, mas para mostrar os seus próprios limites. Sua argumentação é de que a generalização operada pela resposta à pergunta é tão excludente e problemática quanto foram as respostas do humanismo para a pergunta sobre quem é o ser humano. Para ela, tais demarcações ontológicas produzem sempre fronteiras e se constroem pelo que fica de fora dessas categorias e “tais limites se estabelecem sempre nos termos de um discurso hegemônico, baseado em estruturas binárias que se apresentam como a linguagem da racionalidade universal”. (BUTLER, 2016, p.30).

Assim, para Butler, “se há algo de certo na afirmação de Beauvoir de que ninguém nasce e sim *torna-se* mulher”(BUTLER, 2016, p. 69), também é certo que é um processo incapaz de ser definido, uma pergunta impossível de ser respondida de uma vez por todas. A enunciação de uma identidade é excludente por si mesma, o que não significa que seja possível simplesmente descartá-la (BUTLER, 1998, p. 25), mas utilizá-la de maneira crítica, atenta à necessidade de manter abertas suas margens. Para ela, a própria concepção de Beauvoir sobre a mulher é flexível e variável (apesar de identificar um resquício do dualismo cartesiano em sua teoria), pois o tornar-se mulher, em nenhum momento delimita ou remete a uma necessidade de identificação a um sexo, ou corpo pré-definido. O sujeito é que se torna o seu gênero, independente de qual a sua disposição corpórea. O projeto de Butler é erradicar qualquer pressuposto metafísico que sustente a identidade de gênero.

---

<sup>7</sup> Não significa que suas ideias são recebidas de forma unânime e sem críticas entre as feministas. Apenas indica o potencial ou marco que representou para a elaboração teórica e política sobre a desigualdade entre os sexos.

A genealogia política das ontologias do gênero, em sendo bem-sucedida, desconstruiria a aparência substantiva do gênero, desmembrando-as em seus atos constitutivos, e explicaria e localizaria esses atos no interior das estruturas compulsórias criadas pelas várias forças que policiam a aparência social do gênero. (BUTLER, 2016, p.69).

Para Butler, os sujeitos são construídos socialmente, por meio de um sistema normativo criado, historicamente, e perpetuado pelo mesmo procedimento. Este não encontra nenhum substrato sobre o qual age anterior ao processo mesmo, pois não há uma base ontológica do sujeito que anteceda o processo de subjetivação. Da mesma forma como, seguindo Foucault, não existe um princípio metafísico de verdade que antecede e sustenta esse saber. Assim, ela recusa o sistema sexo-gênero, segundo o qual gênero corresponde às marcas sociais e culturais impressas em diferenças sexuais dadas *a priori* pelo dado biológico desta diferença, o que não responderia ao problema. Definir ou tomar o sexo biológico como a verdade ontológica dos gêneros, em que o sexo se refere a uma realidade natural, pura e, portanto, pré-discursiva é um dispositivo que garante sua eficácia em engendrar e assegurar a estabilidade da estrutura binária homem-mulher. O que lhe dá sustentação são a atuação e (re) atuação das normas de gênero continuamente. Butler problematiza a concepção de identidade afirmando que:

Convencionalmente, a discussão sociológica tem buscado compreender a noção de pessoa como uma agência que reivindica prioridade ontológica aos vários papéis e funções pelos quais assume viabilidade e significado sociais. No próprio discurso filosófico, a noção de 'pessoa' tem sido analiticamente elaborada com a base na suposição de que, qualquer que seja o contexto social em que 'está', a pessoa permanece de algum modo relacionada à estrutura definidora de sua condição de pessoa. (BUTLER, 2016, p.42)

A constituição das identidades, por meio das quais os indivíduos se situam e se localizam socialmente, torna-se precária e frágil. (BUTLER, 2016). Primeiramente porque não se pode reivindicar uma natureza ou essência da qual o sujeito participa originariamente e, segundo, porque são construídas pela nossa própria atuação das normas que as definem. A produção do eu, nesse contexto normativo é instável e arbitrário porque as normas prescritas apenas expressam uma verdade que é

temporal e histórica; porque se realiza pela atuação, pelos sujeitos, de papéis definidos pelas práticas discursivas. A produção da identidade se afirma num processo ritualístico e repetitivo, que ela denomina de *performance*. (BUTLER, 2016).

Além disso, não se pode compreender a construção das identidades em geral sem que se compreenda primeiramente como se formam as identidades de gênero. As concepções sobre sexo incidem decisivamente em nossas compreensões a respeito de “quem são” e “o que são” os sujeitos, porque “as pessoas só se tornam inteligíveis ao adquirir seu gênero em conformidade com padrões reconhecíveis de inteligibilidade do gênero.” (BUTLER, 2016, p.42). Portanto, as categorias de identidade que definem o “humano” passam necessariamente pelas marcas de gênero. Ele é a primeira marca de inteligibilidade impressa ao corpo que se constituirá como sujeito. É nesse sentido que o apontamento da arbitrariedade de gênero implica, da mesma forma, em arbitrariedade do que significa ser sujeito.

Tradicionalmente, na filosofia, o entendimento sobre a “pessoa” e seu status ontológico, como o que define seu ser, procura por uma essência como algo que se conserva, independente das variações contextuais e temporais. Trata-se, portanto, de compreender o indivíduo pelas suas características internas que seriam constantes e invariáveis. Contra esses discursos filosóficos, que tomam como pressuposto o sujeito como unidade estável e coerente em si mesmo, a contingência do gênero revela a contingência de ser um sujeito.

Segundo Butler, significa que este campo de possibilidades de ser está limitado, primeiramente, pelas marcas impressas pelas categorias de gênero por meio de um poder regulador, que perpassa o indivíduo de diversas formas determinando as regras segundo as quais ele pode ser. Este campo de possibilidades inerentes ao processo de subjetivação está limitado em “ser homem” ou “ser mulher”, como duas categorias necessárias e mutuamente excludentes. “Os gêneros distintos são parte do que ‘humaniza’ os indivíduos na cultura contemporânea.” (BUTLER, 2016, p. 241).

Outro aspecto de relevância para a discussão de gênero retomada por ela é sobre a capacidade de agência dos indivíduos sobre a realidade. Se a principal crítica ao essencialismo reside na interdição à possibilidade de transformação social, tampouco a ideia de gênero como imposição social e cultural resolveria o problema, segundo ela. Os ditames do mundo social, concebido como uma segunda natureza,

a qual determina e constrói as essências, são tão substanciais quanto o dado biológico.

Por isso, para Butler, não há voluntarismo no qual o sujeito simplesmente se escolhe, nem determinismo que nos impeça de (re) agir, pois:

Paradoxalmente, a reconceitualização da identidade como efeito, isto é, como produzida ou gerada, abre possibilidades de 'ação' que são insidiosamente excluídas pelas posturas que tomam as categorias da identidade como fundantes e fixas. Pois o fato de uma identidade ser um efeito significa que ela não é nem inevitavelmente determinada nem totalmente artificial e arbitrária. O fato de o status constituído da identidade ser mal interpretado nos termos dessas duas linhas conflitantes sugere as maneiras como o discurso feminista continua preso na armadilha do binarismo desnecessário do livre-arbítrio e do determinismo. Construção não se opõe a ação; a construção é o cenário necessário da ação, os próprios termos em que a ação se articula e se torna culturalmente inteligível. (BUTLER, 2016, p.253)

A ideia de construção se diferencia de determinação porque é “*um processo regulado pela repetição*”. (BUTLER, 2016, p.250). Se o sujeito produzido pelo discurso não é uma unidade consistente entre corpo e subjetividade, ele não é constituído de uma vez por todas. Ao contrário, o sujeito se constitui continuamente pela repetição. As normas que orientam a produção de indivíduos dependem de serem atualizadas continuamente, portanto não são necessárias, mas precárias. Elas não se sustentam por si mesmas, pois se afirmam em condições contingentes e arbitrárias. Desta forma, o fato de a identidade se criar por um processo constante e dinâmico de significação e re- atuação é onde reside a abertura para a “subversão” das normas e para a redefinição das subjetividades prescritas por elas.

É certo que tanto a obra de Beauvoir como a obra de Judith Butler suscitam muitas outras questões de ordens ontológicas, éticas e políticas que careceriam de um exame bem mais extenso e profundo. No entanto, para nossos propósitos, nos restringimos apenas em apresentá-las enquanto concepções filosóficas que consideram explicitamente a especificidade sexual para o desenvolvimento de temas clássicos para a filosofia, como a intersubjetividade, a identidade e a liberdade, por exemplo, e seu impacto sobre o campo de estudos de gênero.

### 2.3 A perspectiva de gênero na pesquisa filosófica

A perspectiva de gênero pode também ser assumida como um modo de questionar os conhecimentos tradicionais, desconstruir suas pretensões “universalistas e imparciais”, a partir da explicitação do traço sexista e generificado, como foram construídas teorias que deram suporte a mecanismos de exclusão. Estes são pressupostos presentes no texto: “Gênero: uma categoria útil para análise histórica” (SCOTT, 1993). A tese central de Joan Scott é de que gênero pode ser uma categoria útil do ponto de vista da desconstrução e problematização teórica e metodológica, de saberes sedimentados, do universalismo humanista e da crença na transparência do real. (SCOTT, 1993). Nesta perspectiva, é inevitável a opção por uma abordagem política, já que, para a autora, gênero tem um papel decisivo na significação social e histórica do poder.

De acordo com Scott, as primeiras abordagens teóricas feministas buscavam trazer a mulher para o campo de investigação, e sua importância consiste na visibilidade que proporciona à sua condição na sociedade, assim como das suas produções, suas ações, sua demanda, sua história, ou seja, o modo como provoca uma maior referência aos estudos da mulher, ainda que não tenha sido sentido da mesma forma em todas as áreas do saber e em todos os lugares. Sob esta ótica, Scott alerta para que estes trabalhos não se resumam a apresentar a história das mulheres como um complemento à tradição, mas, sobretudo, analisando e problematizando os modos de sua exclusão e os aportes dessa legitimação. Ela argumenta que o mero reconhecimento de que as mulheres têm uma história não resolve o problema do estatuto dessa história, pois continua sendo tratada como uma história outra (SCOTT, 1993), quando não questiona as razões de seu não reconhecimento ainda nos dias de hoje.

Complementando esta perspectiva, a filósofa argentina María Luisa Femenías defende que: *“Es bien cierto que la categoría de género – como herramienta analítica – permite desvelar transversalmente el sexismo de la historia de la filosofía y (si lo hubiere) de los sistemas o problemas a estudiar, cualesquiera que fueren.”* (FEMENÍAS, 2012a, p. 34). A leitura da filosofia sob a perspectiva de gênero nos alerta para o modo como a consolidação de determinadas personalidades filosóficas e elaborações conceituais, em detrimento de outras, reflete o interesse em justificar

a perpetuação de uma tradição ou ordem estabelecida: a tradição de um pensamento hegemonicamente elaborado por homens brancos europeus, cujos valores e premissas, em grande parte, colaboram para as práticas excludentes de gênero.

O que decorre dessa argumentação é que a incorporação de questões de gênero na investigação filosófica exige, primeiramente, que se questionem modelos explicativos prontos, pretensamente neutros. Ou seja, a filosofia, como outras formas de conhecimento, acompanha a rede de relações de poder e de interesses que operam nas relações sociais. Esta compreensão nos conduz ao questionamento do modelo dominante de racionalidade difundido pela tradição, aceito como parâmetro para o pensamento filosófico, assim como expõe certo modo de assegurar o status intocável das relações de gênero e a reprodução de valores sexistas.

A pesquisa filosófica nesta perspectiva é aquela que procede ao exame permanente das inevitáveis relações de poder implicadas nas relações de gênero, pois gênero tem um papel preponderante para as relações de poder que se estabelecem ainda nos dias atuais, e vice-versa. Sob esta orientação, a argentina Alicia Puleo (PULEO, 2004) apresenta algumas alternativas para o trabalho de pesquisa em filosofia na perspectiva de gênero, as quais explicitam a compatibilidade entre gênero e a reflexão filosófica. É possível identificar, pelo seu esboço, algumas maneiras pelas quais subáreas dentro do campo do conhecimento filosófico vêm sendo tecidas, articuladas à crítica feminista. Da mesma forma, podem ser lidas como estratégias para o tratamento de questões de gênero pela filosofia. Ela sugere quatro eixos de análise para esses estudos:

- Genealogia e desconstrução - que consiste em empreender o exame crítico de textos filosóficos consagrados na tradição, expondo o conteúdo misógino e machista na tematização sobre as mulheres. No sentido não de “buscar pérolas da misoginia para um museu de curiosidades do passado, mas de entender nosso presente, de compreender (...) que tipo de discursos e argumentações tem sido feito sobre isso desde a filosofia.” (PULEO, 2004, p. 4).
- Constituição de um corpus filosófico não-sexista na história da filosofia- trata aqui de, por outro lado, buscar as concepções de

afirmação da mulher, defesa de seus direitos e de denúncia de sua condição de opressão e de injustiça.

- Reconhecimento das filósofas - que consiste na tarefa de dar visibilidade às produções filosóficas, intelectuais, científicas de mulheres ao longo de toda a história da filosofia, desconstruindo o juízo, mais ou menos aceito, de que mulheres não fizeram filosofia, ao mesmo tempo em que problematizando a sua omissão;
- Debates internos que mostram a força do pensamento feminista no âmbito da filosofia - consiste na inclusão, no debate filosófico, de temas de relevância nas discussões feministas e estudos de gênero como ela mesma enumera: “a polêmica entre igualdade e diferença, a redefinição da cidadania e a democracia paritária, o multiculturalismo, a questão do sujeito, a objetividade da ciência, a ética do cuidado e as relações entre feminismo, ecologia e globalização.” (PULEO, 2004, p.17). Ou seja, legitimar a produção de uma filosofia feminista que se desenvolve no bojo da própria história da filosofia desde há muito tempo.

Entretanto, o trabalho de pesquisa em filosofia na perspectiva de gênero não se encerra, como a própria Alicia Puleo nos alerta, em nos limitarmos a essas temáticas, tampouco em supor que apenas elas sejam possíveis ou que sejam estanques e separadas. E, principalmente, nenhuma delas terá a pertinência pretendida se a proposta se resumir ao caráter meramente descritivo baseado em processos inquestionados e acríticos, pois sua relevância consiste exatamente no caráter de crítica e desconstrução de estruturas discursivas, notoriamente implicadas por relações de poder que operam em diversos espaços sociais, inclusive no espaço acadêmico.

### **2.3.1 *Sobre as abordagens da história da filosofia na perspectiva de gênero***

Temáticas relacionadas às mulheres permeiam, explicitamente ou implicitamente, os discursos filosóficos ao longo dos séculos, ainda que majoritariamente mediadas pela misoginia e/ou o androcentrismo. Mas não apenas...

Apesar disso, a sua problematização ainda encontra resistência no centro das discussões e produções compreendidas como “estritamente filosóficas”. A tradição da filosofia que chega até nós, foi sendo configurada pelo privilégio de certas leituras e escolhas, que minimizaram a importância dessa temática. Mas o exercício filosófico não pode simplesmente prescindir da sua história, e se desejamos abordar as questões de gênero desde a filosofia, os trabalhos de revisão da tradição são inevitáveis. Assim, a potencialização de novas leituras da tradição filosófica pode colaborar para a resignificação dessa estrutura, para abertura de fissuras, o alargamento ou mobilidade de fronteiras, os deslocamentos de sentidos.

O projeto teórico de inserção da perspectiva de gênero na pesquisa em filosofia começa pela revisão da tradição. A efervescência do movimento feminista e das teorias críticas na segunda metade do século XX impactaram pesquisas que se desenvolviam em várias áreas do conhecimento, e a crítica ao cânone dominou essa abordagem nas diversas ciências. (GARDNER, 2006; SCOTT, 1993). Esses estudos na área de filosofia deram visibilidade aos preconceitos de gênero, atuando e perpassando a tradição filosófica de várias maneiras: na exclusão e apagamento das mulheres filósofas, na visibilização: de expressões e afirmações misóginas em textos clássicos da história da filosofia, da irrelevância dada às questões e temas de pertinência para a experiência social das mulheres, ou da construção de certo modelo de racionalidade identificado e definido como modelo masculino, do qual a mulher não poderia participar. (GARDNER, 2006).

O percurso de releitura da tradição filosófica, na perspectiva de gênero, desenvolve-se com abordagens diversas, mas poderiam ser agrupadas em três vertentes, como sugere Elizabeth Gardner. A primeira, como exame da marginalização da mulher e de temas ligados a sua experiência, assim como o questionamento sobre a generificação de seus conceitos, como o de razão, humano, universal. A segunda vertente é marcada pela problematização das possibilidades ou não de conciliação e apropriação do discurso filosófico por uma filosofia feminista e a terceira é o resgate das mulheres filósofas do passado. (GARDNER, 2006, p.109). O que há de fundamental em todas elas é a crítica ao privilégio da concepção de uma história da filosofia construída a partir de uma experiência particular que se apresenta como universal. É também o que expõe Linda McAlister no texto *Some Remarks on Exploring the History of Women in Philosophy* (1989). Aqui, a autora menciona as “recentes” demandas pela história das mulheres naquela

década para justificar a necessidade de revisão também da história da filosofia em busca das mulheres, cuja história teria sido apagada ou subestimada. Ela afirmava que o impacto dos estudos feministas sobre várias áreas do conhecimento atinge também o saber filosófico, cujos métodos e horizontes passam a ser revisitados pela perspectiva das mulheres engajadas na luta por direitos e liberdade, também engajadas na busca filosófica, seja no século XVIII ou nos dias de hoje. (McALISTER, 1989). Além disso, esta perspectiva procura por conteúdo de relevância filosófica não apenas em tratados e sistemas, tal qual definido pelo cânone filosófico, mas também em outras escrituras como cartas, poemas, diários.

Mas existem outras possibilidades para a releitura da história da filosofia na perspectiva de gênero, como mostraram Alicia Puleo (2004) e Fernanda Henriques (2010), por exemplo. Essas pensadoras construíram uma releitura do passado da filosofia pelo desvelamento de um discurso anti-misógino dentro da tradição e da existência de um debate sobre a cidadania das mulheres que atravessa essa história, mas não é geralmente relatada. Segundo elas, a presença destas questões pode ser identificada já, ainda que de maneira transversal, no debate entre Platão e Aristóteles - sobre a defesa da possibilidade de participação política para as mulheres; na “*querelle des femmes*” - uma polêmica que perdurou parte do medievo e da modernidade no enfrentamento entre os “misóginos” e os “defensores das damas” e o debate político realizado no contexto do iluminismo e do humanismo, no qual polemizam sobre a cidadania das mulheres autores como Kant e Rousseau – a justificar sua negação – e em sua defesa Poulan de La Barre, D’Alembert, Mary Wollstonecraft e outros. (PULEO, 2011). Mas o que ocorre, conforme explica Puleo, é que:

A história oficial da filosofia configurada pelo corpus consagrado vai sendo formada com o conjunto de todos aqueles textos que não criticam, que não impugnam essa hierarquia explícita ou implícita dos sexos. Esclarecer essa questão permite não somente entender nosso presente, mas também compreender melhor a história da filosofia. Porque poderemos compreender melhor o que disseram Kant, Schopenhauer ou Rousseau se soubermos que em suas épocas, ou imediatamente antes, houve outros pensadores e pensadoras que diziam o contrário e que por isso foram esquecidos. O que a história oficial lembra é a resposta reativa a esses pensadores críticos. (PULEO, 2011, p. 5)

Nesta ótica, os discursos misóginos e contra as mulheres teriam sido, na verdade, posições reativas ao posicionamento teórico e político de filósofas e filósofos pela reivindicação de igualdade, mas que foi sublimado pela historiografia dos “vencedores”. (HENRIQUES, 2010; PULEO, 2000).

Mas, se o questionamento ao cânone domina a crítica feminista desde muito tempo, a pergunta que nos fazemos é se, passadas mais de quatro décadas desde a intensificação deste ímpeto, após o qual variadas temáticas e problemas priorizaram os debates e as reflexões em torno da desigualdade de gênero, ainda tem relevância a revisão do passado do pensamento filosófico? Há uma desconfiança sobre sua pertinência, tanto por parte de uma filosofia tradicional, que ainda se concebe neutra e universalmente constituída, quanto por certas abordagens feministas, para as quais este movimento não teria nada a contribuir para um projeto teórico-prático de afirmação das mulheres. Para responder esta questão, bastaria que nos voltássemos para o modo como a pesquisa em filosofia se desenvolve nos dias de hoje nos espaços acadêmicos. Recorremos aqui a Femenías quando justifica que:

Por eso, es preciso debatir, reconsiderar, analizar y discutir qué se transmite como “legado de la filosofía de Occidente”, para tratar de desvelar sus propios supuestos. Y si actualmente no nos atreveríamos a sostener que “hay esclavos por naturaleza” tampoco deberíamos encontrarnos ante tantas resistencias cuando queremos despejar los subtextos de sexo-género de las obras filosóficas (¿Será que aún constituyen un punto ciego de la filosofía en proceso de visibilización?). (FEMENÍAS, 2012b, p. 12).

A leitura da história da filosofia na perspectiva de gênero nos permite identificar que seus pressupostos e objetivos continuam comprometidos com a experiência do homem, branco, europeu. Apesar disso, a história dos sistemas filosóficos, inclusive os mais clássicos, é comumente transmitida como se não aportasse em quaisquer pressupostos. Existe uma continuidade grave entre a maneira como a mulher foi sendo concebida socialmente, em condições de desigualdade e de submissão, e a maneira como a própria filosofia a definiu. Há, portanto, marcas desta exclusão sistemática nos sistemas que esta história produziu e cabe a ela mesma, a filosofia, investigar estas marcas e os mecanismos usados para mantê-las invisíveis e impenetráveis ao discurso da crítica. (FEMENÍAS,

2012b). Para Femenías, os mecanismos que negam a existência de certos sujeitos e discursos são os mesmos que ajudam a construir os cânones e a guiar a sua transmissão e reprodução (2012b, p. 10), assim como o caráter crítico da filosofia suscita que ela também seja capaz de revisar seus pressupostos.

A construção de narrativas sobre as mulheres na história da filosofia mobilizaram discursos ontológicos, epistemológicos, morais e políticos, por exemplo, e a sua tematização não consegue interrogar o que foi dito sobre as mulheres sem abalarem também os próprios fundamentos desses discursos. São esses fundamentos que se busca assegurar, sistematicamente, pelo monopólio de uma filosofia *Mainstream*. Alguns deles se assentam na crença em sua neutralidade e objetividade. Sob este ponto de vista, o que define a filosofia são os movimentos da razão em direção ao universal e, portanto, tratar de questões sobre as mulheres é se ocupar de questões particulares. Sobre esta crença, Tina Chanter chama a atenção que, se por um lado, as marcas concretas do gênero, da classe, da raça foram “desconsiderados” para a elaboração do conhecimento “verdadeiro” do mundo, por outro lado, essa pretensão produziu seus efeitos “sobre quem está excluído do mundo que os detentores de conhecimento mudavam e legitimavam [sobre] o que poderia ser conhecido”. (CHANTER, 2011, p. 95).

Dessa maneira, a crítica ao cânone filosófico parte do princípio que a filosofia, diferente da forma como concebe a si mesma como universal, objetiva e neutra, é, na verdade, um saber, como outros, enraizado em contextos particulares, nos quais operam sistemas de opressão e desigualdades de toda ordem (sociais, raciais, sexuais, geográficos etc.). Assim, há certa visão de mundo privilegiada por tais relações, que exerce um peso importante nos pressupostos assumidos por esses saberes ainda hoje. Por isso, a análise da tradição filosófica na perspectiva de gênero consiste em questionar a sua natureza, ou seja, concebê-la enquanto produção intelectual e cultural, delineada por princípios impressos por sujeitos históricos. Esta análise também consiste no entendimento de que se a filosofia sempre foi uma maneira particular de dar respostas a questões contextuais, de muitos interesses, uma leitura feminista da história da filosofia também pode buscar elementos que permitam problematizar situações contextuais de nosso tempo.

Este campo de revisita à história da filosofia produziu inúmeras análises, leituras e desdobramentos na área da filosofia. No contexto contemporâneo, a filosofia feminista tem expandido sua atuação em vários campos dentro da filosofia

como a ética e a política, assim como a epistemologia, filosofia da ciência, metafísica, filosofia da linguagem e lógica. (GARDNER, 2006). Desta forma, a relação entre filosofia e feminismo na tradição não se dá mais somente pela crítica ou apropriação de ideias e conceitos da tradição filosófica, mas também na contribuição de suas próprias teorias e problematizações incidindo sobre a atividade filosófica. A revisão do cânone, portanto, não é a única entrada para esses estudos, mas contribuiu para impulsionar novas perspectivas e teorias, que, no entanto, têm ainda dificuldades de consolidar-se nos meios de divulgação filosófica, como as universidades.

Os estudos de revisão da tradição e de redescoberta das mulheres filósofas ainda fazem parte do projeto de uma filosofia na perspectiva de gênero. Gardner expõe algumas razões que revelam sua importância para este projeto: porque ajuda a reavaliar essa história, a repensar a filosofia enquanto saber e a demonstrar que a filosofia não foi, nem é uma jornada apenas masculina:

A central priority for the inclusion of these women philosophers in the history of philosophy has been to identify the ways that they have been excluded. Social conditions have kept women out of the places of public philosophical discourse, such as universities, or have led to pressures to write anonymously, because writing philosophy was seen as a masculine preserve. (GARDNER, 2006, p.232).

Existem motivos mais profundos que explicam a existência de uma tradição que é frequentemente perdida e fragmentada, sendo reproduzida ainda atualmente, e que ainda precisam ser explorados. Mary Waithe, editora do trabalho de quatro volumes de “*A History of Women Philosophers*”, de 1987<sup>8</sup>, defendia a importância desse projeto para incitar a construção de uma história da filosofia com mulheres, ou seja, a história que conhecemos é apenas parte de uma história que foi esquecida ou apagada por quem a escreveu. A primeira obra de interesse específico em revelar a existência de mulheres filósofas que conhecemos, é a *Historia mulierum philosopharum*, de Gilles Ménage, cuja descoberta por Waithe é citada como inspiração para seu próprio trabalho. Foi publicada pela primeira vez em 1690, com uma segunda edição dois anos depois. A obra é uma compilação de nomes, datas,

---

<sup>8</sup> Apesar da importância deste tipo de projeto para a recuperação da história das mulheres filósofas, ainda não existe tradução para o português de nenhum dos mencionados aqui.

fatos e referências de 65 filósofas, com fontes e informações suficientes para a construção de trabalhos investigativos de recuperação da história das mulheres na filosofia, já no século XVII.

O que nos parece significativo é que a remota existência de tal obra já fornece motivos para refutar “justificativas” - ou “Sistemas de Excusas” como se refere Femenías (2012b) - para a ausência das filósofas em obras de referência da história da filosofia ao longo desses séculos, como também reivindica Waithe:

The unreasonableness claim arises because we now have good evidence that the history of philosophy that we thought was a representative account of the development of philosophical thought may well be a biased account. It is the likelihood of bias that makes it unreasonable to continue teaching the history of philosophy as it has usually been taught. The traditional history of philosophy curriculum is likely to be biased because it is an account that excludes the contributions of a whole class of philosophers whom we can now demonstrate to have been part of the development of philosophical thought. (WAITHE, 1989, p.135).

De qualquer maneira, a (re) descoberta das filósofas interroga os princípios de sua exclusão, que não podem mais ser atribuídas unicamente à exclusão social e à negação de seu acesso ao saber e à educação. Há uma resistência em aceitá-las no domínio filosófico, quer para com as mulheres que se expressam conforme as convenções de seu modelo discursivo como também, e principalmente, para com aquelas que extrapolam estes limites, ainda que outros filósofos homens também o tenham feito. Isso levanta questões para pensar a atividade filosófica ainda nos dias de hoje, no mundo acadêmico e de produção intelectual. Serve de base para discorrer sobre a persistência das marcas da exclusão sobre as mulheres, assim como de outros sujeitos. Pensar as mulheres filósofas na perspectiva de gênero não implica pensar apenas as mulheres que formalmente levantaram a bandeira feminista, pois sua própria presença compromete e desafia os princípios que negaram seu acesso.

Este olhar sobre a tradição pode nos levar a considerar os preconceitos de gênero profundamente articulados na própria estrutura dos sistemas filosóficos: seus conceitos, seus objetivos e sua metodologia. Muitas pensadoras questionam se o problema da filosofia com as mulheres é somente um problema de exclusão e negação e se pode ser solucionado com o resgate das mulheres e da experiência

das mulheres pela história da filosofia. (CHANTER, 2011; DEUTSCHER, 1997; GARDNER, 2006; MCALISTER, 1989). Resultam daqui outras problemáticas que localizam profundas dificuldades no relacionamento, para muitas, irreconciliáveis, entre a filosofia feminista e a tradição filosófica. Assim, os preconceitos de gênero aparecem tão estruturados no núcleo do conhecimento filosófico, que muitas concluem pela impossibilidade de revertê-los apenas com a inclusão das mulheres e de suas experiências na tradição da filosofia. *“The canon had had a part to play in the creation of the system of gender relations and ideals, and it continued to have the potential to be used as a tool of oppression.”* (GARDNER, 2006, xxxi).

Andrea Nye afirma a defasagem e obsolescência da filosofia nos dias de hoje, sendo incapaz de responder às questões da existência contemporânea, como a desigualdade de gênero. Daí a necessidade de retomar o pensamento sobre novas bases e a urgência na instauração de novos saberes, capazes de dar sentido para o que a filosofia não pode. Este saber alternativo ao saber filosófico ela chama de *“Philosophia”* e tem como base o pensamento elaborado por mulheres como Luxemburgo, Simone Weil e Hannah Arendt, pensamentos que sempre estiveram às margens do saber filosófico principal. (NYE, 1994). Segundo Nye, *“They return to experience, insist on materiality, are open to many disciplines, reject ‘knowledge as a privileged representation of reality’*” (Nye, 1994, 228). Trata-se, para ela, de um conhecimento que rompe com a tradição de abstração, de discursos produzidos por homens dentro de estruturas masculinas em que as mulheres ocasionalmente aparecem como objeto.

Portanto, para ela, a reivindicação das mulheres pelo reconhecimento e um lugar na tradição e na história da filosofia é estéril, pois “a mulher pode concluir facilmente que a teoria é um luxo fora do seu alcance” e que a “Filosofia é um luxo para intelectuais em torres de marfim.” (NYE, 1995, p. 13). O risco dessa abordagem é a identificação de uma tradição separada de mulheres que pensam independentemente do pensamento dos homens. Levando em conta a natureza masculina da filosofia e de como sua história é construída, acaba por manter as mulheres fora de seu domínio, reforçando os paradigmas androcêntricos dessa história, sem desafiá-los. Seguindo a crítica de Sarah Tyson (2014), este projeto parece residir na crença de que os pensamentos de mulheres e homens são construídos como experiências puras de cada gênero, sem se “tocarem”, e, ao

mesmo tempo, apresenta a tradição alternativa como “salvadora”, a corrigir os erros da filosofia feita por homens.

Por outro lado, pode-se conceber a história da filosofia investigando e questionando as normas que definem o engajamento filosófico, na direção ao fornecimento de novas possibilidades discursivas, como defende Catherine Gardner. Para ela, os trabalhos das mulheres interrogam sobre o que é constitutivamente filosófico em um pensamento ou em um texto e a necessária abertura da filosofia para outras maneiras de pensamento e de expressão. Ela também ressalta que a associação a certo tipo de elaboração “conceitual” realizada pelas mulheres ao longo da história não diz respeito a uma essencialização, mas, sim, às condições concretas para sua produção e publicação. Por isso, Gardner defende a busca filosófica em outros registros textuais, como cartas, romances, poesias etc. Essas outras formas de escrita, pelas quais as mulheres também se valeram, são muitas vezes inacessíveis às considerações estritamente analíticas. Uma consequência deste projeto é a necessária reavaliação de textos e metodologias validados e dos excluídos da tradição filosófica e o questionamento de por que isso ocorre. A forma como se expressam as ideias é, portanto, tão importante como o conteúdo. Tal consideração é defendida também por Sarah Tyson para quem:

Each project shows that reclamation simultaneously raises questions for philosophy and feminism, not just their relationship, but also how they should be practiced and the extent to which philosophy and feminism are engaged in the same Project. (...) I suggest that we must see the work of reclamation as necessarily involving the study of exclusion: how it has happened, what it has required, and how it has shaped philosophical practices, institutions, and history. There are, of course, important feminist theorists of exclusion—Luce Irigaray, Genevieve Lloyd, and Michèle Le Doeuff come to mind. Indeed, I think their work offers reclamation crucial resources for undertaking this project. What I suggest is not so much changing what reclamation is but rather acknowledging and developing a part of its work that has thus far been neglected, to the detriment of philosophy and reclamation. (TYSON, 2014, p.17).

Assim, alguns dos objetivos dessa perspectiva são repensar o cânone, a diversidade textual e de sujeitos e problematizar as estruturas usadas para excluir essa variedade, também de problemas e questões. Diversificadas estratégias de leitura da história da filosofia dominam o campo da produção filosófica feminista

desde o início, mas com o objetivo em comum de promover outros olhares, outras perspectivas que desestabilizem qualquer pretensão de universalidade e esgotamento do discurso histórico sobre a filosofia. (HENRIQUES, 2010). Além disso, os movimentos filosóficos clássicos, independente de orientação conceitual, metodológica ou do contexto no qual esteve inserido, não se desenvolveram sem criar aportes na história da filosofia. Seja apropriando-se de ideias e conceitos, interpretando-os, desconstruindo-os ou resignificando-os em favor do nascimento de um novo projeto filosófico, como defendido por Elizabeth Grosz (1994). Assim, muitas teorias feministas, sem abrirem mão da crítica, partem de conceitos e métodos elaborados na tradição, seja para refutá-los ou adaptá-los com estratégias que os reconstruam para um saber autônomo centrado na experiência das mulheres e comprometido com a sua causa (GROSZ, 1994). Até mesmo Andrea Nye, que faz severas críticas a algumas dessas estratégias, ressalva que a história do patriarcado não terá um fim fora da história, e isso inclui a história das ideias que ajudou a configurar o mundo como o concebemos hoje. Por isso:

(...) não quer dizer que a ação feminista baseada nas filosofias do [homem] liberalismo, marxismo, existencialismo, psicanálise e teoria linguística foi ou é inútil: não se pode facilmente vagar sem sofrimento e sem esforço fora da teia do nosso mundo e começar a tecer um novo; essa fuga só pode ser fracasso. (NYE, 1995, p.271).

Desta maneira, um projeto de revisão da tradição filosófica na perspectiva de gênero consiste em chamar atenção para uma leitura histórica que não é neutra - existem muitas possibilidades de leitura -, para a reprodução de um discurso que opera a partir de experiências contextuais - por isso, a valorização de outras perspectivas -, para a consideração de que as mulheres já estão operando nesses discursos desde o início, seja como produtoras ou como tema, ainda que não se declare. Portanto, a presença marginalizada das mulheres na filosofia e a misoginia presente em textos clássicos aparecem, inevitavelmente, como forma de tencionar a pretensa estabilidade da racionalidade filosófica, mas não é o mais fundamental. O que se busca, prioritariamente, é problematizar a posição das mulheres nestes discursos, pela função que estes exercem para justificação de sua exclusão e que repercutem no campo ético, político e social.

### 3 RAZÃO E CORPOS: OUTRAS HISTÓRIAS PARA A FILOSOFIA

Uma das formas de inserção feminista no campo da reflexão filosófica tem sido o questionamento de princípios e conceitos que estruturam a forma de pensamento e de expressão discursiva na filosofia. Por isso, uma das suas estratégias mais recorrentes tem sido a revisão dos conceitos de racionalidade e de corporalidade na tradição filosófica e suas repercussões sobre a vida social, política e intelectual das mulheres. (JAY, 1981, SPELMAN, 1982, LLOYD, 1989, GARGALLO, 2006; GROSZ, 1994 e muitas outras).

Primeiramente, assume-se o pressuposto de que o pensamento filosófico está estruturado por dicotomias que têm por base a distinção mente-corpo e que essa estrutura de pensamento opera por um sistema hierárquico, binário e excludente. Em segundo lugar, tais abordagens localizam, nesse sistema, a identificação das mulheres à corporalidade, como um subproduto da atividade filosófica, entendida como racional e abstrata. Parte do trabalho da crítica feminista tem sido problematizar a relação de continuidade entre a dicotomia corpo e mente com a dicotomia homem e mulher. Dessa forma, como defende Elizabeth Grosz, entende-se que esta concepção dualista influencia vários sistemas filosóficos, e de várias maneiras, no movimento de elevação da mente-razão-universal em detrimento da matéria-corpo-particular (2000).

Nancy Jay, no texto *Gender and Dichotomy* (1981), analisa a maneira como a lógica das dicotomias é usada, não apenas para explicar as coisas, mas também para assegurar certa ordem social, como a ordem patriarcal. Orientado pela lógica da identidade e da não-contradição, o seu funcionamento consiste na clássica estrutura dos dois termos: A e Não-A, em que apenas o primeiro termo tem realidade positiva, enquanto o segundo termo é sempre dependente do primeiro. No sistema de dicotomias, um conceito é criado por um sistema de representação binário, e para cada par de conceitos se estabelece o termo principal, que é afirmado, positivo e ativo enquanto o termo secundário é subordinado ao primeiro termo e representa a negação das suas qualidades. Assim são criados os conceitos como cultura/natureza; mente/corpo, razão/emoção; macho/fêmea e assim por diante. O problemático, nesse esquema, é que não permite uma relação de continuidade, complementariedade, termos intermediários ou outras possibilidades,

pois eles se encerram em si mesmos. (JAY, 1981). Por isso o pensamento dicotômico merece atenção das teorias críticas, na medida em que se constitui como categoria de opressão, como sugere Jay:

Attention to relations between conservatism and dichotomous thinking seems particularly important for feminist theory because of the great susceptibility of gender distinction to A/Not-A phrasing. The exclusively binary structure of gender distinctions may explain this susceptibility, but not why women, rather than men, are so consistently put in the Not-A position. (JAY, 1981, p.54).

Assim, a identificação da mulher com o segundo termo da estrutura dicotômica do pensamento ocidental não é necessária, apesar de pretender ser. Segundo Jay, o princípio negativo concerne frequentemente à mulher. A mulher é definida pelo que lhe “falta” em relação ao homem, mas o homem não é definido pelo que lhe falta em relação à mulher. Ao contrário, ele é definido pelo que é: racional, que produz cultura, que cria a realidade, que domina o discurso, político etc. Isso ocorre porque a estrutura do pensamento ocidental-patriarcal é hierárquica e está ancorada em relações de poder estabelecidas. Assim, os termos da oposição do sistema dicotômico não permitem a reversibilidade, pois são tidos como “estáveis”, fixos e objetivos, tal qual deve ser a hierarquia social. Jay argumenta que seu uso e consolidação pela filosofia e pela ciência acabam funcionando como modo de assegurar a ordem do fenômeno natural, da ordem metafísica do ser, da natureza e por extensão, do mundo social e político. (1981, p. 50).

Sua origem é identificada por ela já em Pitágoras, que associa o princípio bom, da luz e de Deus como masculino e o princípio mal, da escuridão, com a fêmea, e, também em Platão, com a cisão entre o mundo das ideias e mundo sensível. Mas é Aristóteles quem sistematiza este esquema no princípio lógico da identidade e da não-contradição, o que orientará todo seu sistema filosófico, e muitos outros posteriores. Como todos os termos do esquema de dicotomias estão associados entre si, a fisiologia aristotélica relaciona-se com a metafísica, a ética e a política, como tratado por Femenias na primeira parte deste trabalho. Jay ainda identifica esta lógica operando tanto na teologia, como nas ciências e na psicanálise, no Direito Romano e na definição de todas as dicotomias sociais pelas quais as mulheres foram excluídas e subjugadas. (1981, p. 47).

Esta compreensão é tomada como premissa para incontáveis leituras feministas da história da filosofia. Ou seja, pode-se ler a história da filosofia pelo seu alinhamento simbólico do homem com a razão, a cultura, a força, como sujeito do conhecimento e da esfera pública, enquanto a mulher, alinhada ao corpo, às emoções, fraqueza, objeto do conhecimento e esfera privada, como, aliás, muitas pensadoras fizeram - Okin, Spelman, Pateman, Lloyd, Gatens, Green, Tuana e Nye, como nos lembra Penelope Deutscher (1997, p. 90) -. Mas como fazer reconhecer esta operação da razão filosófica sem reforçá-la?

Esta preocupação reconhece a necessidade não apenas de inverter os termos da dicotomia, mas de desestabilizá-la. É preciso admitir que este esquema binário, a partir do qual se configura o pensamento filosófico e científico, não é mero sistema de oposições, mas um sistema que opera de maneiras complexas e interconectadas entre si, o que nos exige análises mais críticas e atentas, no sentido de evidenciar que a sua estrutura não é necessária e absoluta, mas, sim, contingente, sendo definida por configurações sociais e mediada por relações de poder. (DEUTSCHER, 1997, GROSZ, 1994, CHANTER, 2011). Ao mesmo tempo em que é constituída pela estrutura de poder social, ela também informa vários aspectos da vida das mulheres, como suas vivências sociais, políticas, morais, epistemológicas etc.

Trazemos três estratégias diferentes de crítica a essa estrutura binária, enquanto possibilidades heterodoxas de leitura da história da filosofia. Dois temas tradicionalmente explorados na tradição filosófica são revistos à luz de ideias feministas: a Razão e o Corpo. Ambas sugerem a existência de um compromisso de concepções clássicas da filosofia com certo tipo de experiência masculina, que acaba repercutindo na negação da mulher, não apenas ao discurso racional e filosófico, mas também à participação social e política. Christine de Pizan, já no século XV, em “Cidade das Damas”<sup>9</sup> aponta para a maneira como a constituição de uma história e um pensamento elaborado por homens acerca das mulheres impacta tanto na visão de mundo como na vida imediata das mulheres. Assim, elaboramos uma leitura de sua obra que colabora para pensar a importância que tem a experiência específica dos corpos, marcados pela especificidade sexual, na construção de discursos ontológicos, éticos e políticos.

---

<sup>9</sup> Utilizamos a tradução da obra na tese de doutorado de Luciana Calado “A Cidade das Damas: a construção da memória feminina no imaginário utópico de Christine de Pizan” (2006).

Já no contexto da filosofia feminista contemporânea, Genevieve Lloyd, em *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western philosophy* (1989), realiza uma leitura na qual identifica os traços de gênero na constituição da razão ocidental, erguida essencialmente pelas conotações masculinas da cultura, desde o começo do pensamento antigo até o moderno, com repercussões no pensamento contemporâneo. A outra abordagem é realizada por Elizabeth Grosz, em *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism* (1994)<sup>10</sup>. Nesta obra, ela explora como certa maneira de conceber o corpo na tradição filosófica foi determinante tanto para a elaboração das estruturas discursivas da filosofia como para a exclusão das mulheres. Portanto, defende uma nova concepção de corporalidade como alternativa a essa estrutura de exclusão.

### **3.1 Sobre a capacidade e o privilégio de narrar a si mesma em Christine de Pizan (1364-1430): o discurso de si como potência do ser**

O livro primeiro da obra "Cidade das Damas", de Christine Pizan introduz o percurso que será traçado pela autora em sua empreita de construir uma cidade para as mulheres, na qual elas possam se proteger contra a violenta misoginia, que as cerca de todos os lados. Christine é inspirada e conduzida pelas figuras divinas da Razão, Retidão e Justiça, as quais conjugam, principalmente, aspectos epistemológicos, morais e religiosos que serão usados para dar 'estabilidade' e sustentação para sua obra. Daí em diante, o assunto central deste primeiro livro é de como a Dama Razão orienta Christine, a personagem, a desconstruir o discurso misógino e erguer em seu lugar uma narrativa de posituação da experiência feminina, a partir da perspectiva da mulher. Assim, o movimento de argumentação, conduzido pela Dama Razão, consiste em confrontar a autoridade do discurso masculino sobre as mulheres com a autoridade do discurso feminino sobre elas próprias, tecido por meio das experiências vividas por mulheres em diversos lugares, tempos e narrativas. Parece com isso supor que, se o discurso misógino masculino atua como ferramenta de opressão sobre as mulheres, levando-as a descrerem de si mesmas e de suas capacidades, o contra discurso de Christine, a autora, assume o

---

<sup>10</sup> Utilização também da versão traduzida da introdução para o português sob o título "Corpos (Re) configurados" (2000).

papel de descortinar a verdade sobre as mulheres, obscurecida pela misoginia, fazendo-as enxergarem a si mesmas, como em um espelho, e despertarem para assumirem todo o potencial de sua natureza.

Tomando o pressuposto de Foucault (2010), de que toda narrativa carrega uma dupla dimensão: descritiva e prescritiva, utilizaremos a leitura deste primeiro livro da “Cidade das Damas” (1405) como a construção de um potente discurso político, a partir da narrativa feminina, em contraposição ao discurso dominante do androcentrismo e da misoginia, difundidos abertamente no contexto de Christine Pizan e com o qual ela própria se confronta tomando parte na “*querelle des femmes*”. Assim, o analisaremos em seu duplo movimento: o da desconstrução da autoridade do discurso misógino dos homens sobre as mulheres e o movimento de construção do discurso baseado na autoridade das experiências femininas. Christine realiza estes movimentos transitando por uma diversidade de representações e narrativas elaboradas ao longo da história. A sua edificação pretende dar conta dos impactos negativos sobre a vida das mulheres em seus mais variados aspectos: religiosos, políticos, sociais, econômicos, culturais, epistemológicos, morais etc. Assim, a fim de delimitar o complexo e amplo campo de problematizações suscitadas por ela, nossa leitura se atém à dimensão ontológica do corpo feminino, como base para a experiência.

Existe uma maneira de conceber a verdade e descrever as essências, consagrada por certa tradição do pensamento filosófico, em que dizer o Ser, definir o que É, está implicado pelo Não-Ser, pela definição do que Não É. Mas essas descrições são construídas, e, ao mesmo tempo, constroem o campo das próprias possibilidades do ser, que é um campo necessariamente político. A política, portanto, está ancorada em algum princípio metafísico. Esta mesma tradição assume uma voz autoproclamada universal, que se eleva, se alça para além das particularidades históricas, sociais, culturais, corpóreas etc. Quem fala por ela assume, portanto, o papel do sujeito Universal, que é, entretanto, construído sob a base da experiência masculina.

Na “Cidade das Damas”, Christine personagem parece performar o papel que tem Christine como pensadora e autora: o de tencionar a ordem discursiva patriarcal. Primeiramente, quando a sua voz feminina irrompe os espaços destinados exclusivamente à voz masculina, ela já está sendo uma voz subversiva. É nesse terreno, o “Campo das Letras”, onde seu discurso-cidade será erguido. Mas

a sua subversão não é ingênua, ou seja, sua estratégia retórica opera por dentro e por meio desta mesma ordem, como lhe orienta a Dama Razão:

Quanto aos poetas aos quais te referes, não sabes que utilizam frequentemente a linguagem figurada, e que muitas vezes deve-se compreender justamente o contrário do sentido literal? Pode-se, a propósito, atribuir-lhes a figura de retórica chamada antífrase, dizendo por exemplo – como bem sabes – que fulano é mal, deixando entender que ele é bom, ou igualmente o contrário. Recomendo-te, então, que tires proveito de tais escritos que recriminam as mulheres, voltando-os ao teu favor, quaisquer que fossem a intenção deles.”( Cidade das Damas, Livro primeiro, cap.II, 2º parágrafo).

A Cidade das Damas é, portanto, erguida entre os discursos filosóficos, poéticos, literários e teológicos, sob a orientação metódica da Razão, que atua para corrigir os preconceitos machistas. Assim, a narrativa que está começando a construir pretende se amparar em “fundações sólidas”, de modo que, como profetiza a Razão, seja um discurso que nunca perecerá, apesar dos vários ataques a que será submetido (Cidade das Damas, Livro primeiro, cap. IV, 2º parágrafo) e sobreviverá ao tempo, porque é construído sobre as bases da própria experiência das mulheres.

Para garantir esta base forte e resistente, é necessário desconstruir, remover o discurso misógino, repleto de erros e equívocos, sobre o qual se apoiam muitas representações sobre as mulheres, ao longo da história. O discurso de Christine atua como o espelho da Dama Razão, nos chamando a atenção sobre aquilo que sabemos e sobre aquilo que julgamos saber, nos induz a julgar por conta própria, pelo que vemos, sentimos e pensamos enquanto pessoas dotadas de razão e consciência. O apelo de seu discurso serve tanto para que os misóginos reconheçam sua ignorância quanto para que as mulheres tomem consciência de si mesmas e de suas potências. Ela desconstrói o terreno sedimentado das crenças e dos preconceitos sobre o qual se assentam a violência e a opressão das mulheres, para edificar um lugar para a liberdade.

Se por um lado o discurso dominante, contra o qual ela se depara, se fundamenta na negação à capacidade racional e moral das mulheres, o que Christine prescreve é justamente o contrário. A sua leitura particular da história questiona a universalidade e neutralidade dos discursos estabelecidos e oferece um

novo horizonte para a ressignificação do valor de diversas experiências de mulheres. Através das histórias das personagens femininas, ela dá voz às mulheres e prepara o lugar em que essas experiências tenham sentido e importância para elas mesmas. Ela restitui a memória das mulheres para que possam se reconhecer em seus exemplos, para além de qualquer tempo. (Wagner, 2008).

Neste sentido, a representação deturpada do corpo feminino, elaborada ao longo da tradição ocidental, conduziu a desqualificação da experiência da mulher, de sua fala e de sua capacidade de julgar. Christine se defronta, ironicamente, com esta imposição já no início de seu projeto, quando “duvida” de sua capacidade de erguer uma Cidade de tão grande envergadura, encontrando-se em um “corpo frágil de mulher” (Cidade das Damas, Livro primeiro, cap. VII, 1º parágrafo). A questão perpassa vários momentos da obra, e, no capítulo XIV do primeiro livro, ela problematiza expressamente a crença, baseada na opinião dos homens, de que as características do corpo possam determinar o valor do caráter de alguém:

Certo, Dama, vós falais muito bem e concordo plenamente com o que dizeis. Todavia, qualquer que seja a inteligência delas, todo mundo sabe que as mulheres têm um corpo fraco, delicado e privado de força e que são, por natureza, covardes. Tais características, segundo a opinião dos homens, diminuem muito o valor e a autoridade do sexo feminino. Pois eles dizem que mais o corpo é imperfeito, mais o caráter é menor. (Cidade das Damas, Livro primeiro, cap. XIV, 1º parágrafo, grifo meu).

Trata-se, portanto, de um imaginário androcêntrico, construído através dos séculos, por filósofos, teólogos e cientistas, que serviu para formatar as práticas sociais que incidiram negativamente sobre a vida das mulheres. Assim, o corpo do homem, tomado como modelo de perfeição, foi a medida através da qual o corpo feminino foi sendo concebido como falta, carência, deformidade. Aliás, até 1759, não havia nenhum modelo anatômico de corpo feminino e as práticas científicas e médicas eram orientadas pelo modelo de corpo masculino. Criado pela natureza, o significado desta interpretação de corporalidade foi a extensão desta “falha” natural para o campo moral, constituindo-se em uma falha de caráter. As contribuições para esta crença podem ser encontradas já no pensamento de Aristóteles, cuja influência era marcante no contexto de Cristine.

Em seu texto “O corpo que os gregos inventaram”, Ana Maria Colling (2013) descreve as maneiras pelas quais o corpo foi sendo concebido e designado por práticas discursivas androcêntricas. Desta maneira, a natureza da mulher foi sendo forjada a partir das representações masculinas da cultura sobre o corpo feminino, e tem origem na Grécia antiga. Para Aristóteles, em especial, a definição do ser humano se encontra nas suas capacidades para assumir uma existência ética e política. E estas capacidades provêm da natureza, ao mesmo tempo em que lhe permite ultrapassá-la. Assim, é a natureza que fornece as ferramentas para que o ser humano, diferenciando-se dos outros animais, possa construir e administrar uma vida pública e social, propriamente humana.

Colling nos mostra que em obras como “História dos animais”, “Sobre a geração dos animais” e “As partes dos animais”, Aristóteles expõe seus estudos sobre a fisiologia dos animais, entre eles, os do gênero humano. Constatam nessas obras suas conclusões sobre as diferenças entre os corpos de fêmeas e machos e o papel de cada um para a procriação da espécie. Na estrutura de seu pensamento, mulher e homem se diferenciam, primeiramente, pela oposição das qualidades pelas quais são majoritariamente compostos: a mulher é fria e úmida e o homem é quente e seco. Isso explicaria, já de início, porque o corpo da mulher é mais fraco, mais mole e mais úmido do que o dos homens. É a razão também de seu sangramento mensal, que, em seus termos, é sinal de fraqueza e falta de domínio sobre si, já que, no caso dos homens, seu sangramento está relacionado com gestos voluntários de coragem e bravura. (COLLING, 2004). Os seios femininos, esponjosos e moles, também se contrapõem ao modelo do peitoral rijo dos homens, assim como seus cérebros, menores em tamanho e quantidade de suturas, que dariam pistas de sua inferioridade intelectual.

“No sistema aristotélico, a metamorfose do sangue em esperma é uma transformação metafísica,” (COLLING, 2004, p. 60) que necessita de uma substância potente, como o sêmen - que só pode ser produzido por um corpo quente como o masculino. Já a substância feminina, como o sangue menstrual, é fraca e de baixa qualidade, pois é dispensada pelo próprio corpo constantemente, devido à frieza corporal.

Percebe-se que até o sangue menstrual é definido nos termos do sêmen dos machos, como um tipo de resíduo seminal infértil, impuro, desnutrido. Aristóteles faz deduzir daí a explicação para a definição de mulher como um “homem impotente”,

incapaz de gerar a potência. Assim, sobre o papel de cada sexo no processo de procriação, só um ser portador de potência, o macho, é capaz de gerar a alma que anima o corpo vivo, transferida pela potência do sêmen, enquanto o corpo físico é fornecido pela fêmea, que fornece a parte mais fraca e perecível do indivíduo. É também o que justifica o nascimento de mulheres, que são representadas por ele como o resultado de uma “deformação” no processo de gestação. Derivada dessa opinião, havia a suposição, entre os médicos e fisiologistas medievais, de que a atividade sexual, praticada com muita frequência, poderia literalmente drenar tal vitalidade contida no sangue do homem, podendo debilitar tanto o cérebro quanto os olhos (ARISTOTLE, 1963, 726b; ROUSSELLE, 1988, p. 12-20; JACQUART e THOMASSET, 1988, p. 55-56 *apud*, FONSECA, 2012, p.166).

As más “qualidades” da menstruação serão objeto de discursos teológicos e médicos por muito tempo. No campo moral, será lido como sinal de impureza e sujeira que impede o desenvolvimento do caráter. Temos assim, uma estrutura discursiva sobre os corpos das mulheres, construída por homens, que ajuda a justificar as restrições sociais e políticas impostas às mulheres. Tal estrutura discursiva é suportada por relações de poder entre os sexos, e, ao mesmo tempo, ajuda a consolidá-las. As influências da descrição da fisiologia do corpo feminino descritas por Aristóteles repercutirão em várias outras autoridades do saber medieval como São Tomás de Aquino, no século XIII, que argumenta que se é o macho que transmite o princípio anímico aos seres, está explicado por que Jesus não herdou o pecado original, mesmo tendo sido gerado em um corpo de mulher. (FONSECA, 2012, p. 172).

A influência da fisiologia aristotélica no campo da linguística pode ser verificada na mais completa enciclopédia da Idade Média, a *Etymologiae*, escrita no século VII, por Santo Isidoro de Sevilha. Nela, a hierarquia entre homens e mulheres derivada da sua diferença física é transposta para o campo etimológico e semântico: o homem, palavra derivada de varão, cuja origem etimológica é força, é superior à mulher, nome originado de *mulier*, que significa fraqueza. Decorrem desta interpretação os motivos, além dos religiosos, que desencadeiam uma série de vícios atribuídos à mulher e, portanto, a obrigação de uma total submissão ao homem. Ainda nesta enciclopédia, a depreciação aristotélica da menstruação converte-se em demonização. Afirma-se que o mero contato com o sangue menstrual pode azedar frutos, matar ou infertilizar as plantas e enlouquecer os cães

que o ingerirem (FONSECA, 2012, p. 180). Este sangue carregaria, portanto, não apenas um princípio improdutivo e débil, mas um princípio mal que coloca em perigo tudo a sua volta.

Sobre forte influência do aristotelismo, principalmente a partir do século XII, outras obras com teor misógino são difundidas. Uma delas é o livro mencionado por Christine de Pizan, “Sobre o segredo das mulheres”. Embora a autoria de Albertus Magno seja considerada duvidosa, é indiscutível sua forte ligação com uma cultura masculina de deturpação da reputação das mulheres, tendo por base as narrativas sobre a corporalidade feminina, com descrições grotescas sobre a menstruação, a qual:

(...) normalmente poderia ser venenosa, mas, especialmente numa mulher menstruando-se irregularmente ou numa velha, cujo sistema menstrual era considerado em estado de deterioração, os danosos fluidos, ao procurarem uma saída, poderiam ser transmitidos pelos olhos, tendo a capacidade de envenenar crianças pequenas (JACQUART e THOMASSET, 1988, p.75-76, apud FONSECA, 2012, p. 165-166).

Contra os tipos de bizarrices descritas acima, a própria Christine propõe que qualquer mulher poderia facilmente identificar suas falsidades e, portanto, desqualificar a obra toda. Mas o que leva alguém a fazer descrições tão distantes da realidade, passíveis de serem desmentidas com facilidade pela experiência se não contasse com a desautorização da narrativa feminina? Todas estas descrições, no entanto, perfazem um imaginário sobre os corpos das mulheres, construído a partir da experiência masculina. Christine, por meio das Damas, por outro lado, confere legitimidade à experiência da mulher. Autoridade que lhe permite confrontar o discurso dominante, dos mais sábios aos mais populares. Quando ela narra, a partir da perspectiva da mulher, as experiências femininas na história, na mitologia, na literatura, ela desloca o lugar privilegiado da fala, levantando a suspeita sobre o universal contido neste lugar. Reivindica, portanto, a legitimidade da sua fala. Se a narrativa misógina é construída pela voz do homem, se a história é contada da perspectiva do homem, se os valores morais são construídos pela ótica masculina, que tipo crenças e limitações estão sendo construídas sob a nomenclatura de saber universal? Quais fronteiras são erguidas pela definição do ser, como aquilo que só

pode ser de um único jeito? Os mecanismos de exclusão são muitos, mas sempre houve resistências.

A Escola de Medicina de Salerno, fundada por volta do século IX, na Itália, dá exemplos de mulheres do saber que se ocuparam com os estudos em fisiologia e a saúde humana, principalmente da mulher. As mulheres desta escola eram conhecidas como *mulieres Salernitanae* e, entre elas, se destacaram as autoras de tratados médico-científicos como Abella, que escreveu “Sobre a bile negra” e “Sobre a natureza do sêmen humano”; Rebecca Guarna, com as obras “Das febres”, “Das urinas” e “Do embrião”; Mercuriade, que escreveu “Da peste”, “Da cura das feridas” e “Dos unguentos” e Trótula de Ruggiero. Esta última escreveu o mais importante tratado médico chamado “As doenças da mulher antes, durante e depois do parto” e “Como tornar belas as mulheres”, dentre outras (SIMONI, 2010, p. 3). Trótula, tendo sido estudante e posteriormente professora desta escola, foi a de maior destaque. Dada a inovação e qualidades técnicas de seu trabalho sobre ginecologia e obstetrícia, exerceu grande influência sobre a Idade Média e até na Modernidade. Mas, novamente, a desautorização à narrativa feminina fez com que a obra fosse atribuída a autores homens e foram necessários séculos até que sua autoria fosse reconhecida, por meio da descoberta dos manuscritos originais.

Suas obras foram elaboradas, tanto a partir dos saberes médicos influentes em sua época, como também, e fundamentalmente, a partir das experiências das mulheres com o próprio corpo, razão da originalidade de seus trabalhos.

Trótula, portanto, bem poderia perfilar junto às mulheres exemplares da Cidade das Damas. A sua experiência como mulher cria aberturas para o diálogo com outras mulheres, sobretudo a respeito de questões de sua intimidade. Com base no desvelamento da natureza da mulher, escreve sobre menstruação, concepção, gravidez, parto, puerpério, controle de natalidade, as doenças ginecológicas seus remédios e tratamentos, como o ciclo menstrual, a gravidez, o parto, cuidados com a amamentação e cuidados com as crianças, problemas fisiológicos, as doenças do útero, tratamentos de beleza etc. Supôs a relação entre doenças e falta de cuidados de higiene, prescrevendo tais cuidados principalmente com os bebês nos primeiros meses de vida.

Contra as crenças e tabus de sua época: ela desvincula a menstruação da origem de todos os males das mulheres; atribui os problemas da infertilidade não mais apenas às mulheres, mas também aos homens; desafia a ordem para que as

mulheres devam sofrer durante o parto, prescrevendo ópio para alívio das dores, e recomenda ervas tanto para tratamento de doenças como para tratamentos de beleza. Cultivava uma concepção holística, segundo a qual todos os sistemas do corpo e da vida estavam interligados, a saúde dependia, portanto, da harmonia entre o funcionamento físico e emocional, como saúde, beleza, cuidados e afetos. (SIMONI, 2010, p. 5). Seguindo esta filosofia, e ainda contrariando a moral da época, Trótula prescreve práticas e cuidados para aliviar o desejo sexual das mulheres, como descreve a seguir:

Existem mulheres que estão proibidas de ter relações sexuais, ou porque fizeram voto de castidade, ou porque estão ligadas à uma condição religiosa, ou porque ficaram viúvas. Para algumas, não é permitido mudar de condição e, apesar de quererem a relação sexual, não a praticam, porque estão sujeitas a graves doenças. Para essas se sugere o seguinte: pegue algodão embebido em óleo de musgo ou de hortelã e aplique-o sobre a vulva. No caso não dispor desse óleo, tome um pouco de vinho quente e aplique-o sobre a vulva com um cotonete de algodão ou de lã. Isso é um bom calmante e amortece o desejo sexual, apacando a dor e o prurido. ( TROTULA apud SIMONI, 2010, p. 6).

Ora, se há uma maneira masculina de narrar e interpretar os fatos, ela não é neutra nem absoluta, e isso só se torna mais evidente quando confrontada com outras versões. Em Christine de Pizan, os exemplos de mulheres funcionam como uma narrativa que mina as pretensões objetivas e universalistas dos discursos tradicionais. Christine de Pizan cava as fundações da Cidade das Damas com um espelho. Cavar fundo é aprofundar a crítica e o questionamento sobre o conhecimento dado e o que se descobre por meio do espelho é que não existem justificativas, nem racionais nem naturais, para os ataques misóginos. Então, quais são suas motivações? Cavando cada vez mais fundo, ela revela que a raiz da misoginia é sempre um ponto de vista do homem em relação à mulher. A causa da misoginia, portanto, não está na mulher, mas nos próprios discursos dos homens. São sempre os modos como eles experimentam a relação com as mulheres: suas próprias vaidades, seus desejos frustrados, sua inveja, sua ignorância sobre o outro sexo agindo ativamente na representação que criam.

Ela percebe que estas representações têm implicações na organização social e simbólica do mundo, tanto na imagem que a mulher constrói sobre si mesma

quanto nas desigualdades e impedimentos a que estão submetidas no seu dia a dia. Parece também sugerir que os discursos de homens sobre as mulheres dificultam a elas reconhecerem quem realmente são. Por isso, o recurso do espelho é fundamental para restituir o valor da experiência das mulheres para sua compreensão do mundo a partir da compreensão de si mesmas. Esta preocupação está expressa em passagens como “queremos retirar-te desta alienação; ela te cega ao ponto de rejeitares o que tens convicção de saber” (Cidade das Damas, Livro primeiro, cap. II, 2º parágrafo); “o que aconteceu com teu bom senso?” (Cidade das Damas, Livro primeiro, cap. II, 2º parágrafo); “Concentra-te e retoma tua consciência” (Cidade das Damas, Livro primeiro, cap. II, 2º parágrafo); “Tu podes conhecer por ti mesma” (Cidade das Damas, Livro primeiro, cap. IX, 7º parágrafo).

A resignificação da ordem cultural e social se inicia, portanto, desconstruindo a prioridade de fala do homem - que tem engendrado e imposto um único modo válido de ser e pensar estruturado por uma só experiência. O reconhecimento da autoridade do discurso das mulheres aparece como potência para resignificação do valor de suas experiências e instrumento para reconfiguração de uma estrutura simbólica e social assimétrica e injusta.

### **3.2 A Crítica à Razão Androcêntrica em Genevieve Lloyd**

Genevieve Lloyd realiza uma leitura da história da filosofia na perspectiva de gênero, passando por distintas épocas e percorrendo diversos sistemas filosóficos consagrados. O ponto principal de seu projeto é revisar a construção da ideia de razão para o pensamento ocidental, enquanto fundamento da exclusão das mulheres na filosofia e na vida social. Ela procura demonstrar que os ideais de racionalidade foram, desde o princípio, construídos por meio de um processo sistemático de negação e de transcendência de tudo que é representado como feminino, da mesma forma em que a representação da feminilidade foi sendo constituída exatamente por sua exclusão desse ideal.

Sua reflexão parte de questões postas pelo pensamento contemporâneo de questionamento das pretensões universalistas da razão e dos critérios de verdade sobre os quais baseamos nossas crenças. No entanto, ela expressa a intenção de

ultrapassar qualquer análise relativista. Seu trabalho não consiste em reivindicar a existência de diferentes formas de racionalidade ou de verdades que seriam definidas a partir da experiência de cada sexo. Não quer simplesmente confrontar uma racionalidade masculina contra uma racionalidade feminina, mas denunciar o caráter formador dessa Razão para a definição das características e propriedades da existência humana, em todas as suas direções e, em consequência, para a definição da vida mesma:

There is more at stake in assessing our ideals of Reason than questions of the relativity of truth. Reason has figured in western culture not only in the assessment of beliefs, but also in the assessment of character. It is incorporated not just into our criteria of truth, but also into our understanding of what it is to be a person at all, of the requirements that must be met to be a good person, and of the proper relations between our status as knowers and the rest of our lives. (LLOYD, 1989, p. ix).

Este ideal de razão fornece as bases de avaliação não apenas do conhecimento válido, mas também do caráter dos indivíduos. O problema é que toda a experiência humana estará submetida a um ideal normativo que é, em si mesmo, marcado por um sexo, o masculino, apesar de ter seus ideais comprometidos com a presunção de neutralidade e de objetividade. Portanto, a estratégia que sustenta este modelo como universalmente válido é derivada da crença de que a Razão não tem sexo, de que representa a abstração do mundo vivido pelo corpo em contextos determinados. São esses ideais que informam, em grande parte, a ordem de organização da sociedade a partir da diferença sexual. Ao mesmo tempo, sua argumentação reforça que a definição da razão tal qual nos aparece historicamente, foi constituída de maneira a afastar seus princípios dos elementos referentes à experiência das mulheres.

Ela evidencia no texto a existência de elementos, ao longo da tradição filosófica, que demonstram a fundação do pensamento racional sendo suportada por esta exclusão, destacando-se os elementos de opressão e dominação que perpassam e sustentam este ideal de Razão. Isso também pode ser observado pelos usos simbólicos que os filósofos fizeram das experiências femininas, como aquilo que a racionalidade não pode ser, para erigir seus sistemas conceituais. Desta maneira, ela faz a crítica do uso das experiências femininas nos textos dos filósofos,

como o do “parto” por Sócrates, e do matrimônio em Bacon, por exemplo. Assim também, os preconceitos que vêm à tona pela linguagem, muitas vezes misógina e excludente, empregada nos textos por ela analisados, não têm um caráter secundário. São, ao contrário, utilizados para explicar o papel fundamental que tais imagens exerceram na construção e consolidação dos ideais de racionalidade ao longo da história.

Os primeiros elementos para a definição desse modelo de conhecimento surgem na (aparente) necessária oposição entre natureza e cultura. A cultura como produto do engenho humano representa para o ocidente aquilo que se sobrepõe à natureza, enquanto as representações do feminino se ancoram sempre na ideia de natural. Lloyd, por exemplo, voltando à cultura grega antiga, lembra que *“The early Greeks saw women's capacity to conceive as connecting them with the fertility of Nature. As Plato later expressed the thought, women 'imitate the earth'.”* (LLOYD, 1989, p. 2). Entretanto, as primeiras imagens da exitosa emergência da razão, com o surgimento da filosofia, foram concebidas pela luta e superação das forças da natureza, representadas pelas figuras femininas das divindades. Para ela:

From the beginnings of philosophical thought, femaleness was symbolically associated with what Reason supposedly left behind — the dark powers of the earth goddesses, immersion in unknown forces associated with mysterious female powers. (LLOYD, 1989, p.2).

No início da história do pensamento filosófico no ocidente, a atividade da mente é identificada como recurso essencial para a representação de um mundo construído e sustentado pelo próprio homem, ao passo que as representações míticas sobre a terra e a natureza estavam ancoradas nas divindades femininas. Dessa forma, o desenvolvimento de um tipo de cultura centrada no conhecimento racional sobre a *Physis* exigia o abandono das representações míticas femininas. (LLOYD, 1989, p. 3). O poder descritivo das divindades que representavam os poderes da natureza foi isolado no discurso narrativo da literatura para que a racionalidade filosófica incorporasse o seu status de discurso de verdade. Em um primeiro momento, o poder da razão sobre a natureza está em poder dizê-la como nenhum outro discurso tinha feito até então. A razão já é, nesse momento, o

instrumento essencial para a transcendência humana do mundo, que se consolidará como transcendência do feminino, segundo Lloyd.

As articulações da cadeia de dicotomias na filosofia, que têm início com Pitágoras dividindo a realidade em dois princípios opostos - um bom e um mal, dos quais se estende uma cadeia de associações na qual o masculino e o feminino tomam parte como opostos – se aperfeiçoam na tradição grega que o sucede, com Platão e Aristóteles. A concepção de conhecimento em Platão está intimamente relacionada à sua teoria das ideias, que, por sua vez, modela todo seu sistema filosófico. Ele insere uma localização para Razão: a alma, que assume o propósito de exercer o domínio sobre o corpo. O uso correto da razão implica, portanto, a transcendência do corpo, de seus apetites e contingências em direção ao eterno e à verdade. O problema que se apresenta para nós é que a representação do feminino foi criada pela sua identificação com a materialidade, com a corporalidade, mais que os homens, em razão de sua capacidade reprodutiva.

Assim, o sistema platônico, para o qual o corpo é aquilo que deve ser ultrapassado pela alma, para a realização do indivíduo como ser racional e moral, vai construir uma representação de feminilidade atrelada à de corporalidade. Então, se o que sustenta o projeto da Razão é a necessidade de dominação do corpo pela mente, a tarefa de alcançar as ideias verdadeiras torna-se uma tarefa complicada para quem está irremediavelmente implicada com sua própria corporalidade. É a alma que participa, de alguma forma, do mundo das ideias perfeitas e é isso que a torna capaz de apreender a verdade, apesar da multiplicidade e fugacidade do mundo material. Lloyd explica que:

In the mythology Plato incorporated into the *Timaeus*, there are intimations of a gender differentiation with respect to the exalted conception of cosmic Reason. The reflection of the order and Reason of the universe is supposed to be less clear in the souls of women than in those of men. Their souls originate from the fallen souls of men who were lacking in Reason; hence they are closer to the turbulence of non-rational accretions to the soul. (LLOYD, 1989, p. 5)

Mas, em Platão, a interdição da mulher ao conhecimento não é completa, o que consiste para Lloyd em uma maneira de assegurar as pretensões universalistas da razão sem que a experiência feminina seja admitida. O ponto de interesse da

análise de Lloyd é que, apesar da “autorização” de Platão para o acesso das mulheres ao mundo inteligível, conseqüentemente ao mundo político, presente na “República”, ainda assim persistem sérias restrições. As capacidades de apreensão das formas verdadeiras, que “parecem” não fazer distinções de gênero, são, na verdade, *construídas “in ways that both exploit and reinforce the long-standing associations between maleness and form, femaleness and matter.”* (LLOYD, 1989, p. 5). Portanto, quanto mais dependente do corpo e da matéria, mais difícil é a ascensão da alma ao mundo das ideias e, conseqüentemente, ao conhecimento verdadeiro. Por isso, por mais que a mulher seja educada “como um homem”, ela estará sempre em desvantagem em relação a ele, na obra de Platão.

Segundo Lloyd, o simbolismo de dominação e subordinação que ocorre no processo pelo qual se adquire conhecimento está articulado com o simbolismo criado sobre o masculino e o feminino. (1989, p. 7). Tomando o momento grego de surgimento da filosofia, a construção do logos é um exercício de dominação e controle sobre os corpos, cujo princípio originário está nos corpos femininos. A mulher é quem gera a vida corpórea e corruptível enquanto o filósofo, por meio da razão, gera novas ideias, eternas e universais. Ela entende que o ideal de reprodução humana provê uma das primeiras representações do que significa a mente e racionalidade para mulher.

Lloyd explora, em vários textos analisados, exatamente o paradoxo entre as “autorizações” para o uso da Razão, concedidas às mulheres, e suas respectivas ressalvas. Tanto Agostinho como Tomás de Aquino intentaram conceber a posse da razão às mulheres e homens, já que ambos são feitos à imagem de Deus. Mas o status dessa razão é diferente em cada um, assim como seu propósito. A mulher continua sendo inferior ao homem, em razão de sua corporalidade. Portanto, não basta conceder o “direito” à racionalidade para as mulheres se a estrutura desta ainda é moldada por valores masculinos que exige a transcendência de toda a feminilidade. (LLOYD, 1989, p. 36).

A construção de um modelo de Razão que envolve uma importante dimensão de dominação é herdada dos gregos, mas se intensifica com a filosofia do século XVII, como a de Francis Bacon. A grande operação de mudança na perspectiva do conhecimento em Bacon é sua função, não mais como contemplação e, sim, como dominância expressa. Esta concepção do conhecimento como controle da natureza requer a definição do objeto do conhecimento como sujeito à dominação e ao

controle. O que o conhecimento apreende e controla é a própria materialidade das coisas. A matéria deve ser compreendida a partir das leis que regem sua dinâmica de funcionamento: da mudança, da transformação etc. Em Bacon, a visão estática e imutável do conhecimento do mundo é modificada e a subordinação da mulher passa a ser definida nos termos da ciência moderna.

O entendimento de Bacon é que a natureza física está organizada segundo leis mecânicas e essas leis, embora não estejam localizadas na mente, são regidas por uma inteligibilidade racional a ser captada pela razão humana. Bacon rompe com a tradição de um conhecimento como correspondência entre mente e formas ou princípios inteligíveis. Os princípios que regem a Natureza não podem ser simplesmente conformados, coincidentes com os princípios presentes na mente humana. Portanto, não pode haver conhecimento que seja meramente contemplativo.

Para explicitar a relação entre a dominação da natureza e a dominação das mulheres nessa concepção, Lloyd explora as metáforas que remetem à diferença sexual, usadas por Bacon. O tema da dominância é recolocado a cada novo contexto histórico, e, com Bacon, a dominação da natureza continua articulada à dominação das mulheres, o que fica explícito pelo uso que ele faz da metáfora do matrimônio. A natureza, assim como a mulher, deve ser conhecida e útil ao homem, por direito, enquanto sujeito do saber. (LLOYD, 1989, p. 16). Assim, a relação entre razão e natureza é apresentada como uma relação matrimonial, baseada no direito nupcial legítimo do esposo sobre a mulher. Sobre isso, Lloyd explica:

For Bacon, the endeavour to 'renew and enlarge the power and empire of mankind in general over the universe' is a sound and noble ambition, involving chastity, restraint and respect, not only on the part of Nature as chaste wife, but also on the part of her suitors. We have no right to expect Nature to come to us: 'Enough if, on our approaching her with due respect, she condescends to show herself.' It is pride that has 'brought men to such a pitch of madness that they prefer to commune with their own spirits rather than with the spirit of nature.(LLOYD, 1989, p.15).

Bacon traz um novo modelo de dominação para o conhecimento. O que, em Platão, representava o domínio da mente sobre o corpo, ele converte em poder e autoridade legítima do homem sobre a natureza, e o conhecimento é, em si mesmo,

este domínio. O conhecimento genuíno não é contemplativo e meramente teórico, ele é invasivo: requer a manipulação, a experimentação, os testes, enfim, a apropriação desses objetos para as necessidades e aspirações do homem. Conhecer identifica-se com poder porque realiza o poder humano em seu próprio projeto. (LLOYD, 1989, p.17). O restabelecimento da importância da matéria insere a feminilidade numa nova ordem de dominação. A natureza, representada como mulher, é o lugar do mistério, a ser decifrado com a finalidade de controle e uso em favor da vida humana e social.

Para Lloyd, para além da função "ornamentativa" do discurso, essas metáforas ajudam a estabelecer uma ordem de significados sobre a feminilidade que atravessam o tempo. Neste ponto, ela se aproxima de Michèle Le Doeuff, em *The Philosophical Imaginary*, (DOEUFF, 2002), para quem as figuras de linguagem atuam ativamente na construção argumentativa filosófica. Em contraposição à ideia de que o uso imagético e metafórico em filosofia é meramente ornamental, sem nenhum acréscimo ou repercussão no argumento filosófico, Le Doeuff sustenta que este imaginário está presente de maneira operativa na argumentação, ou seja, faz parte da elaboração e expressão das ideias, deixando exposto o que esta operação discursiva apresenta de dificuldades racionais e objetivas. O uso figurado da linguagem na filosofia é a maior expressão de sua própria contradição operacional: ao mesmo tempo em que nega sua efetividade argumentativa, não prescinde dela para camuflar as contradições intransponíveis ao próprio discurso. (DOEUFF, 2002). O imaginário filosófico construído acerca da mulher, e todos os equívocos que o compreende, faz parte desta mesma estrutura e atua como um imaginário falocêntrico.

A partir de Descartes, se inicia uma nova concepção de racionalidade, sem que seu comprometimento com a exclusão das mulheres seja eliminado. Um primeiro aspecto destacado por Lloyd é a introdução de um método, a partir de princípios universais e gerais, que conduzisse o intelecto em direção à verdade. Assim, mais do que um recurso pedagógico, o método seria um critério de verdade, e consistia em uma sistematização de qualidades já existentes na mente de todos e serviria como contraponto ao método retórico das disputas escolásticas. Apesar de Descartes evocar a distribuição igualitária do "Razão", Lloyd atenta para o fato de que, novamente, as pretensões universalistas da razão não conseguem se concretizar.

O tema da dominância é recolocado, entre um intelecto que é puro e cristalino e um corpo que produz sentidos turvos sobre o real. A concepção de um pensamento abstrato que capta a verdade do mundo sem precisar tocá-lo afasta-o do resto da vida, e se torna paradigma metafísico para a fundação das ciências. (LLOYD, 1989). O que é destacado por Lloyd sobre o cartesianismo é a influência que exerce posteriormente numa cultura de separação entre atributos racionais, os quais têm sido identificados com o homem, e os atributos sensíveis, os quais têm sido tradicionalmente identificados com a mulher. O seu argumento é que:

Descartes's emphasis on the equality of Reason had less influence than his formative contribution to the ideal of a distinctive kind of Reason - a highly abstract mode of thought, separable, in principle, from the emotional complexities and practical demands of ordinary life. (LLOYD, 1989, p. 49).

O método cartesiano, portanto, se insere na configuração desigual da sociedade e seu desdobramento consiste na radicalização da separação entre dois tipos de saberes: um saber superior do intelecto em direção às questões mais elevadas e outro tipo de saber mais vulgar, dirigido à manutenção da vida cotidiana. Portanto sua maior repercussão é sobre a divisão sexual do trabalho, que pautará a sistematização da separação entre esfera pública e esfera privada exploradas de maneiras distintas em Rousseau e Hegel.

A concepção ambígua de Razão em Rousseau é apresentada por Lloyd pela maneira como ele representa a natureza, e também a mulher. Discordando de Bacon, para quem a Natureza deve ser dominada pela razão para conduzir o homem para o progresso humano, ele a vê como lugar da regeneração humana perdida. Mas, ao mesmo tempo, *"Rousseau's Reason also governs Nature"* (LLOYD, 1989, p. 63). A Natureza é, ao mesmo tempo, fonte original deixada pra trás pelo progresso do conhecimento racional e também o modelo a ser seguido pelo homem. Lloyd explica que *"The feminine was construed as an immature stage of consciousness, left behind by advancing Reason, but also as an object of adulation, as the exemplar for Reason's aspirations to a future return to Nature."* (1989, p.58).

Nesse modelo, a feminilidade assume uma posição dúbia, que demarca seu lugar na história da racionalidade ocidental como permanentemente contraditório: por um lado, representa um modelo de virtude natural, para onde conduzir a razão

corrompida pelo homem, e, por outro, sua natureza não pode ser deixada a desenvolver por si mesma, ela precisa ser contida por uma educação diferenciada da dos homens. A mulher, para Rousseau, representa o ideal da Natureza, mas precisa ser cuidadosamente educada para conservar esses ideais em si, enquanto o homem assume a jornada de restauração da Razão. (LLOYD, 1989, p. 64). O feminino não pode alcançar a Razão porque precisa sustentar os seus pressupostos.

É a mesma conclusão sobre Hegel, para quem a mulher deveria tomar certa distância do desenvolvimento da Razão porque é a garantia de que este desenvolvimento seja possível. Partindo da separação entre esfera pública e esfera privada, Hegel identifica a mulher com as necessidades e particularidades próprias da esfera privada e o homem com a esfera pública. Identificada com a família, a mulher habita um mundo, que é inferior no processo de desenvolvimento da consciência. (LLOYD, 1989, p. 80). Se os conflitos éticos direcionam o julgamento do homem para os valores universais da sociedade, a mulher é levada, por sua natureza, a conduzir seus julgamentos por interesses particulares, por valores emotivos dos laços familiares. Ele vê a esfera familiar como estágio de desenvolvimento necessário à comunidade, mas mantém-se na precariedade moral e racional. Desta forma, sua concepção serve para justificar a exclusão da mulher dos domínios da política e do poder.

Estas conceituações estiveram articuladas com as noções de público-privado (como em Hegel); natureza-cultura (em Rousseau), a partir das quais se definiu a separação entre os domínios da masculinidade e da feminilidade: A feminilidade seria o complemento, aquilo que permite e possibilita o desenvolvimento da Razão em todos estes projetos. O seu sentido é sempre orientado pela experiência masculina, pois *“a man can thus treat his family relationships as entirely particular without sacrificing his ethical life.”* (1989, p.82).

O elemento da dominação aparece em Hegel para explicar e justificar o desenvolvimento de uma Consciência plena, pois a autoconsciência tem seu reconhecimento provido pela relação dominador-dominado. O confronto entre duas consciências, em iguais condições, envolve o risco que cada uma corre de se tornar o objeto da outra, consistindo, portanto, numa luta de vida ou morte. Para Lloyd, o sistema hegeliano se sustenta pela exclusão da mulher, pois *“there is conflict between different embodiments of the ethical stage of Spirit, as 'male' and 'female'”*

*consciousness.*” (LLOYD, 1989, p. 82). Por um lado, a condição para o desenvolvimento de uma autoconsciência é seu rompimento com a vida imediata pelo enfrentamento da morte; por outro lado, a autoconsciência ética implica na elevação das coisas particulares encontradas na vida familiar. Nesta perspectiva, quando o homem deixa os constrangimentos impostos pela vida doméstica e familiar, ele é capaz de realizar as atividades, as quais constroem o mundo civilizado. Mas a mulher não pode participar dessa dialética. Ela está fora do domínio da luta por reconhecimento, pois é quem garante a mediação entre a natureza e o mundo público, da cultura e da racionalidade. O domínio da luta entre consciências por reconhecimento é estritamente masculino, na leitura de Lloyd.

A mulher representa o ideal das aspirações da razão, seja como natureza, em Rousseau ou como esfera doméstica, em Hegel, mas nunca pode de fato, participar dessas aspirações da razão, pois é identificada como seu objeto ideal, e necessário para que a razão se desenvolva e se estabeleça na construção da cultura e da alta moral da esfera pública. Estas considerações orientam a leitura que Lloyd fará de Simone de Beauvoir. A partir da sua constatação de que a mulher como o Outro não tem conseguido se realizar num domínio universal, do saber, da ética e da política, Lloyd identifica os obstáculos não apenas práticos para a situação posta por Beauvoir (como as condições sociais e culturais que determinam e organizam as diferenças sexuais e seus papéis), mas também conceituais. (1989, p.100).

A concepção de feminilidade em Beauvoir seria construída a partir da premissa de que a realização humana só pode se realizar pela transcendência da vida imediata. Para se lançar como sujeito consciente de si, o ser humano precisa arriscar-se para construir uma existência autêntica e não se deixar submeter pelas condições impostas pela mera vida, e isso é realizado por meio da liberdade. Assim, a condição de Outro das mulheres poderia ser problematicamente lida como auto resignação. Na tentativa de garantir às mulheres o acesso ao “universal”, Beauvoir utilizaria as mesmas categorias masculinas criadas por sua exclusão, como de imanência e transcendência, o que compromete sua crítica e reivindicação em favor das mulheres, de acordo com Lloyd. Acontece que perspectiva masculina deixa marcas nos conceitos de imanência e transcendência, de maneira que não é possível lançar mão deles sem cair em suas posições originárias. Para ela, o pensamento tradicional da filosofia, e seu ideal de Razão, continuam operando

sobre o pensamento contemporâneo, mesmo nas tentativas de romper com os seus preconceitos e exclusões históricos. (LLOYD, 1989).

A feminilidade guardaria uma condição de imanência que o homem não tem: como a capacidade de gestação e maternidade, e, por isso, está mais intrincada e comprometida com a reprodução da vida natural. O homem, por outro lado, está comprometido com a produção da vida cultural, que ultrapassa e controla a primeira, restringindo as possibilidades reais para a transcendência da mulher. Diferente das mulheres, o privilégio do homem está, desde sempre, posto, na medida em que ele transcende sem grandes rompimentos, sem ter que abrir mão de si mesmo. O que se torna problemático nesta acepção é que as mulheres, além de lutarem contra as convenções sociais e históricas para seu engajamento na vida "humana", devem também lutar contra a sua própria 'má-fé' e, principalmente, contra seus próprios corpos. (LLOYD, 1989, p.102).

O que a "Razão masculina" significa é que o ideal de racionalidade construído ao longo da história do pensamento ocidental foi forjado exclusivamente pelas experiências masculinas e pela exclusão do que poderia representar o feminino. As representações depreciativas, androcêntricas, e, por vezes, misóginas, sobre as mulheres que parecem surgir de maneira incidental na história da filosofia, encobrem estruturas mais fundamentais do pensamento. Os ideais de Razão foram criados por estruturas de dominação e subordinação, da mesma maneira que os ideais de feminilidade e masculinidade, os quais expressam valores articulados à ordem social e cultural vigentes. Tal ordem imprime um significado positivo para o que se concebe como 'habilidades masculinas' do uso da razão, ao mesmo tempo em que depreciam as qualidades aceitas como femininas. A exclusão das mulheres da filosofia, assim como de todas as atividades de valor produtivo para a sociedade e para a cultura, tem a ver com o fato de que a racionalidade, tal como foi concebida, representa em si mesma a transcendência do feminino, portanto, requer para se afirmar a sua exclusão.

Tanto a afirmação da igualdade como a afirmação da diferença são incapazes de romper os rígidos modelos de exclusão que sustentam o pensamento ocidental, segundo Lloyd. A afirmação da igualdade das mulheres quanto às capacidades e habilidades masculinas, como condição de seu acesso ao universal, é politicamente importante, mas não é suficiente para lutar contra os preconceitos e a dominação masculina. (1989, p.104). Para aderir a este modelo, as mulheres devem se

comportar como homens e assumir os seus princípios como universais. O problema da estratégia da igualdade é reforçar os valores masculinos como exclusivamente válidos para avaliar a excelência de todas as capacidades humanas.

Da mesma forma, a tentativa de buscar responder a estes problemas pela mera valorização da experiência negada do corpo feminino, como oposta ao homem, permanece atrelada aos pressupostos masculinos dessas mesmas estruturas. Ela alerta que esta diferenciação, com a defesa de capacidades propriamente femininas, já existiu na história do pensamento filosófico, sendo mobilizada para sua própria exclusão (como nos discursos de Kant e de Rousseau). Outro perigo é a afirmação e positivação da distinção de características propriamente femininas em contextos nos quais as mulheres estão submetidas a todo tipo de desigualdades e opressões. (LLOYD, 1989, p. 105).

Portanto, a argumentação de Lloyd é de que a mulher não é meramente eliminada, mas que sua supressão é necessária para a sustentação dessa ordem racional e 'universal'. A conclusão parece nos conduzir a conceber a relação entre mulher e Razão como irreconciliáveis. O que se aproxima daquilo que ela mesma critica em Beauvoir. Se a sua posse plena só é possível pela total negação de sua experiência enquanto mulher, a razão é impossível às mulheres e a sua exclusão do ideal filosófico parece, então, irremediável. Até que ponto – e o limite é tênue, elas não estariam novamente privadas de participarem das atividades suportadas pelo princípio da razão, como a vida social e política? Não é um reforço para a tendência dominante em ignorar e subtrair a participação das mulheres para a construção do saber ao longo da história?

O mérito de Lloyd é mostrar de que forma a sustentação da universalidade da razão acaba se convertendo em princípio de dominação masculina e de subordinação para as mulheres. O ideal de uma razão neutra a isola do mundo concreto: da política, da economia, da cultura, da linguística, da raça etc. e a história da filosofia reflete todos os condicionantes que ela sempre buscou ignorar e negar. (DEUTSCHER, 1997). Penelope Deutscher também concorda que a razão ocidental precisa ser desconstruída em sua tendência ao isolamento transcendental; que ela deve encarnar nas experiências dos corpos individuais inseridos na realidade, em seus contextos e épocas que de nenhuma maneira podem ser concebidos como neutros.

Por outro lado, Deutscher (1997) alerta que o ideal masculino de razão, vislumbrado na leitura de Lloyd, pode tornar a relação entre filosofia e mulheres ainda mais problemática. Primeiramente, porque os termos como ela estabelece as qualidades femininas (emoção e cuidado) e as qualidades masculinas (abstração e objetividade) da Razão, são tomados como se fossem perfeitamente estáveis e coerentes. Segundo, a atividade filosófica, aparece como uma atividade eminentemente de homens, ratificando a invisibilização das contribuições das mulheres para o pensamento do ocidente. A possibilidade de uma Razão comum a todos como algo ainda a ser construído oblitera novamente as mulheres do passado e restringe as alternativas do presente, já que, para Lloyd, todas as categorias do pensamento e da linguagem guardam um compromisso com as experiências masculinas.

Para Deutscher, o que sustenta os argumentos falocêntricos na tradição da filosofia são as incoerências e contradições na articulação de conceitos abstratos. Mas, embora Lloyd aponte frequentemente tais ambiguidades, sua abordagem ainda não é suficiente para minar as pretensões desses argumentos. Uma leitura que pretenda dar conta da representação da mulher e da feminilidade na tradição filosófica deve estar atenta a essas instabilidades. Por isso, ela defende que *“feminist interpretation of the history of philosophy needs rich, complex methodologies for its analysis of the contradictions, inconsistencies and instability in that history.”* (1997, p.91). O problema com abordagens como a de Lloyd, segundo ela, é que as contradições são meramente indicadas, não desestabilizando as operações discursivas que as sustentam. As conotações masculinas da racionalidade não podem ser ignoradas, mas também não podemos consolidá-las. É preciso desconstruir essas conotações pelas suas próprias incoerências e contradições, de maneira a não sustentar os efeitos do homem da razão. (DEUTSCHER 1997, p. 195).

Tina Chanter (2011), da mesma forma, apresenta como um dos principais projetos feministas a desconstrução da estrutura binária do conhecimento, a partir da qual se tem atribuído sentido à experiência humana. A denúncia de seu comprometimento com um poder e privilégio masculino permite demonstrar suas incoerências e sua contingência, no sentido de desconstruí-la como “verdade imutável”. Ainda assim, Chanter também alerta que a luta contra este poder precisa ser capaz de desestabilizar esta hierarquia “de um modo que leve a novas relações

que possam criar uma nova ordem.” (CHANTER, 2011, p. 134). De qualquer forma, como defende Lloyd, o reconhecimento deste ideal de Razão não pode ser simplesmente ignorado pela filosofia hoje, pois exerce influência sobre vários dos ideais cultivados ainda no pensamento contemporâneo e que também informam maneiras de organização social para homens e mulheres.

Lloyd fornece uma leitura dos textos filosóficos na perspectiva da diferença sexual, que é sub-representada, o que significa contar esta história de uma perspectiva que tem sido negada pelos comentadores da filosofia. Cada um deles procede a seus comentários da história, levando em consideração suas preocupações atuais e que, nem sempre, estão explicitadas nos próprios textos ou nas intenções de quem os escreveu. (LLOYD, 1989, p. 110). Lloyd defende que explicitar as relações entre homens e mulheres na filosofia não consiste em distorcer sua história, mas, sim, interrogá-los sobre aquilo que nossa condição atual permite fazê-lo.

Isso se torna possível e necessário na medida em que os textos filosóficos em sua maioria colocam problemas de alcance ainda nos dias de hoje, mas que esses dias nos permitem encará-los com as suas próprias demandas. Ela pondera que sua crítica do ideal racional como alegadamente masculino não incorre em negação da importância de suas ferramentas para as mulheres e nem da negação da razão e da própria filosofia em si mesma. A filosofia, para ela, também contém os recursos para a reflexão crítica daqueles ideais e de suas aspirações, de modo que estudar a história da filosofia pode ser por si mesma, o engajamento em uma crítica cultural. (LLOYD, 1989, p. 110).

### **3.3 Reconfigurando as concepções sobre os corpos com Elizabeth Grosz**

Partindo de pressupostos semelhantes aos de Genevieve Lloyd, como a crítica à estrutura binária do pensamento no ocidente e ao logocentrismo, o texto de Elizabeth Grosz fornece outra abordagem sobre esta leitura. Embora seja significativa a explicitação da vinculação entre logocentrismo e falocentrismo, tal como fez Genevieve Lloyd, seu projeto vai mais além e consiste em tentar ressignificar o ideal de corporalidade em sua relação com a subjetividade. A chave

de seu argumento é a reconsideração da relação entre mente-corpo, tal como é concebida na história do pensamento do ocidente, como condição para o restabelecimento das experiências das mulheres, inclusive na filosofia. Ela revisa a tradição segundo a qual o corpo é definido pela sua negação e subjugação na tarefa de elevar a mente e identifica esta hierarquia já no começo da filosofia, mas que se agrava com a separação radical entre corpo e mente, enquanto substâncias excludentes na modernidade. Esta separação ajuda a inaugurar a noção de “sujeito”, autodeterminado e independente, distanciado do mundo e da intersubjetividade, conferindo garantia à objetividade científica. Para Grosz, a maneira de conceber o corpo determinou, tradicionalmente, a forma como os conhecimentos filosóficos e científicos se estruturaram pela negação das experiências das mulheres.

A história relatada do corpo é a história do que não é a mente, em paralelo com outras associações do sistema de dicotomias. O logocentrismo se manifesta também como certo tipo de falocentrismo. (GROSZ, 1994). Tal construção tem sido essencial para filosofia, na medida em que a razão, a mente, as ideias e a consciência têm sido objeto central da especulação filosófica e o corpo, o seu despojo em diversos sistemas e concepções ao longo da história. O conhecimento, a política, a moral, a metafísica são temáticas exemplares do interesse filosófico. E, em todas elas, a razão exerce papel central, no qual qualquer materialidade é escamoteada. O corpo e a matéria representam a multiplicidade, a mudança e finitude, indesejáveis à busca filosófica pela verdade.

Apesar disso, Grosz nos lembra que o tema do corpo é objeto recorrente em sistemas de vários filósofos e sua significação foi construída e ratificada pelos mais diferentes discursos e em diferentes contextos. Então, ao mesmo tempo em que o corpo foi representado e construído por estes sistemas, essas representações ajudaram a sustentá-los. Parte da revisão que ela realiza da história da filosofia nessa obra consiste, portanto, em demonstrar essa recorrência. O corpo, na verdade, nunca foi ignorado, e, sim, traduzido nos termos do discurso logocêntrico, ou seja, em “termos dicotômicos, estreitos e problemáticos”. (GROSZ, 2000, p. 50). Não se leva em conta que o discurso sobre o corpo foi útil e necessário para a “produção de valores filosóficos – verdade, conhecimento, justiça.” (2000, p. 51). Além disso, paira, nos relatos dessa história, a recusa em tematizar sobre a maneira como vários discursos de verdade foram construídos sob a base de um corpo

específico, que é o corpo masculino. Assim, repensar os corpos pode favorecer que se repense também os fundamentos da própria filosofia.

Dada a relação da mente com a masculinidade e do corpo com a feminilidade e dada a auto-compreensão da filosofia como um empreendimento conceitual, segue-se que mulheres e feminilidade são problematizadas como sujeitos filosóficos cognoscentes e objetos epistêmicos cognoscíveis. A Mulher (com maiúscula e no singular) permanece o eterno enigma da filosofia, seu objeto misterioso e inescrutável – o que pode ser um produto do estatuto misterioso e altamente contido e restrito do corpo em geral, e dos corpos das mulheres em particular, na construção da filosofia como um modo de conhecimento.” (GROSZ, 2000, p. 51)

O seu projeto de reconfiguração dos corpos parte da mesma premissa, posta por Genevieve Lloyd, de que a desvalorização do corpo está irremediavelmente ligada à opressão das mulheres. Lloyd já denunciava o equívoco em se conceber a racionalidade como se não fosse influenciada pelas experiências de um sexo, que é o masculino. Tal como Elizabeth Spelman, ela também identifica um elemento de somatofobia perigoso para as mulheres que perpassa o pensamento do ocidente. (SPELMAN, 1982). Mas como escapar às consequências das conclusões de *The Man of Reason*, sem reforçar o discurso patriarcal sobre as mulheres? Fazer a defesa do corpo como estratégia feminista não incorre na redução da mulher a uma materialidade, tal como o discurso filosófico tradicional ajudou a construir?

A alternativa construída por Elizabeth Grosz está na releitura dessa história naquilo que permite uma redefinição da relação entre mente e corpo, fora da estrutura binária que a concebeu historicamente. Sua volta à tradição é para reconstituir as possibilidades e os limites do discurso sobre o corpo, naquilo que possa repercutir sobre os corpos das mulheres, e outros corpos marginalizados, ainda nos dias de hoje. Além da negação da dicotomia mente e corpo, busca-se escapar da associação entre corporalidade e um sexo em particular, ou uma raça, do estabelecimento de modelos e normas universais do que compreendemos como humano, das análises biologizantes e essencialistas de corpo e do binarismo. (2000, p.84). Assim, a construção de uma nova concepção de corporalidade, que não corrobore para uma visão patriarcal e misógina exige também a recusa de modos arraigados em nossa maneira de pensar o mundo e a diferença entre os sexos.

A análise de Grosz começa por Platão, em razão da clássica separação entre mente e materialidade, como outras feministas já fizeram (Nancy Jay, Elizabeth Spelman, Genevieve Lloyd e outras). Esta separação lançaria as bases sobre as quais a corporalidade é negada ao longo de toda a tradição do ocidente. O valor atribuído ao corpo denuncia que ele sempre compromete os ideais de racionalidade, portanto, precisa ser submetido ao controle, à coação, à disciplina.

Também no pensamento de Aristóteles permanece a apropriação dessa concepção na separação entre forma e matéria, a partir da qual o corpo é a base inerte e passiva sobre a qual a forma, os atributos e qualidades seriam inscritos. Há aqui uma importante fundamentação para a explicação da diferença sexual nos termos da oposição entre cultura e natureza. Além disso, exercerá forte influência na filosofia moral cristã, para a qual o pecado se instaura a partir do corpo, de forma que muitas disfunções fisiológicas e físicas foram interpretadas como o resultado de características morais desviantes. “A distinção matéria/forma é reconfigurada em termos da distinção entre substância e acidente e entre uma alma dada por Deus e uma carnalidade mortal, pecaminosa e lasciva.” (GROSZ, 1994, p. 52).

Em Descartes, o dualismo seria radicalizado de maneira a contribuir para o advento do sujeito autoconsciente, que prescindia do seu corpo e dos outros para conhecer a verdade. A corporalidade é descrita em termos mecanicistas, subordinado unicamente às leis físicas da natureza e, tal como esta, submetido à consciência e à razão. Este posicionamento, do sujeito fora do mundo, é o que lhe permite conhecê-lo e descrevê-lo nos termos do pensamento moderno. Mas a reconfiguração buscada por Grosz não concerne a uma inversão do sistema racionalista para um sistema empirista e materialista, para reduzir a mente ao corpo. Ambos os sistemas estão empenhados na afirmação das dicotomias e exercerão influência também em certas concepções feministas. (feminismo da igualdade e feminismo da diferença).

A renúncia ao papel que tem a corporalidade para a atribuição de sentido e valor ao mundo alimentou a crença em uma racionalidade neutra, mas a relação entre ambos não é unilateral. O corpo tanto informa como também é informado por nossos sistemas mentais. Redefinir a relação entre mente e corpo repercute ainda na redefinição das subjetividades que, diferente do discurso tradicional, se ancoram também na corporalidade inserida no tempo e espaço. Ela propõe que se repense a subjetividade fora da configuração do dualismo herdada da tradição (seja da

separação radical entre eles, seja na identificação absoluta). Nesse sentido, o corpo não é tomado como um mero atributo biológico e natural, mas realidade inserida na história e na cultura.

Este dualismo delegou a descrição do corpo às análises médicas e biológicas, as quais exerceram importante papel na legitimação das desigualdades sexuais, sobretudo nos séculos XVIII e XIX. A construção do saber sobre os corpos, nos termos das ciências naturais, o inscreve no mundo da natureza, submetido a leis necessárias, enquanto matéria inerte e passiva, a ser conhecida para ser controlada. Mas Grosz alerta que esta condição é assumida até mesmo pelas ciências humanas e sociais, quando concebem o corpo como elemento passivo de inscrição social e cultural. Assim, a compreensão científica dos corpos tende a tomá-los fora da história, fora do espaço e do tempo, como se fossem uma realidade dada.

A crítica de Elizabeth Grosz aqui se alinha ao equívoco apontado por Judith Butler em aceitar uma existência pré-discursiva dos corpos, como se já não estivessem inscritos desde sempre no âmbito da linguagem. Para Butler, o corpo é, desde o início, produzido por práticas discursivas imersas na história e na cultura, mas que carregam pretensões universais e naturalizantes. (BUTLER, 2016, p. 30). Grosz ressalta que estas compreensões científicas não colaboram para explicitar os processos pelos quais os corpos são representados para nós e as relações complexas entre sua realidade material e sua realidade cultural. O corpo não é pura exterioridade inerte nem base sobre a qual a cultura inscreve seu significado, porque ele também funciona como significante. (GROSZ, 1994, p. 59). Assim, o biológico e psicológico, o material e imaterial, também aparecem articulados.

Além de traçar um “breve esboço [de] algumas das características principais da história recebida que herdamos na nossa concepção atual dos corpos” (GROSZ, 2000, p. 51-52), ela também volta à tradição em busca de elementos úteis para desconstruir a configuração logocêntrica e falocêntrica que herdamos. Ao retomar noções do pensamento de Freud, Lacan, Merleau-Ponty, Nietzsche, Foucault, Deleuze, por exemplo, ela enfoca na desconstrução da estabilidade do sujeito racional e no papel produtivo do corpo, como premissas para repensar o lugar e o papel da diferença sexual. (GROSZ, 1994, p. ix). A sua justificativa é que se pode recorrer ao conhecimento disponível naquilo que contribuem para o desvelamento das incoerências e contradições do pensamento dominante, sem que se deixe de apontar suas limitações e falhas relativas aos propósitos feministas.

Assim, esses filósofos não pensaram suas concepções e nem elaboraram sua crítica para incluir os desafios impostos à experiência feminina. Nem tampouco problematizaram as limitações de suas próprias construções, ao ignorar a formação sexuada e específica de seus corpos, a informar seus próprios ideais. Apesar disso, Elizabeth Grosz se apropria de subsídios teóricos úteis e capazes de desafiar os princípios que sustentam toda ordem de exclusão das mulheres. Para isso, ela invoca a desestabilização do indivíduo unitário e coeso e a crítica à universalização de parâmetros e conceitos para o propósito da valorização da diferença e da multiplicidade.

Por isso, também os confronta com as problemáticas colocadas por feministas como Irigaray, Julia Kristeva e Judith Butler. A crítica ao universalismo e a valorização das diferenças nestas pensadoras fornecem os princípios para a elaboração de corporalidades, não enquanto diferenças essenciais, mas como modos particulares de habitar o mundo através dos corpos. E, independente de serem biológicas ou culturais, elas precisam ser mantidas. “Assim, essas feministas não estão evocando um corpo puro, pré-cultural, pré-social ou pré-linguístico, mas um corpo como objeto social e discursivo, um corpo vinculado à ordem do desejo, do significado e do poder.” (GROSZ, 2000, p. 77).

O reconhecimento e a contestação dos paradigmas masculinos que construíram as bases do conhecimento filosófico, em geral, requer uma compreensão que articule corpo e subjetividade, de modo que as diferenças sejam exploradas e afirmadas e não subtraídas em função de normas universalizantes. Foi por meio destas normas que “A filosofia, como disciplina, excluiu sub-repticiamente a feminilidade, e, como consequência, a mulher, de suas práticas, através de sua codificação usualmente implícita da feminilidade como desrazão associada ao corpo”. (GROSZ, 2000, p. 49). Para isso, precisa abandonar um modelo de corpo preconcebido e adotar representações de corpos diversos, como corpos reais, como nos informa sua realidade concreta e palpável:

Existem sempre apenas tipos específicos de corpos, concretos nas suas determinações, com um sexo, uma raça e uma fisionomia particulares. Quando um corpo (no Ocidente, o corpo masculino branco, jovem, saudável) assume a função de modelo ou ideal – o corpo humano – para todos os outros tipos de corpo, sua dominação deve ser solapada através da afirmação desafiadora de uma multiplicidade, um campo de diferenças, de outros tipos de corpos e subjetividades. Uma série de tipos ideais de corpos deve ser

postulada para assegurar a produção, projeção, imagens ideais e tipos corporais em disputa, aos quais cada indivíduo, à maneira dele ou dela, possam aspirar. Apenas quando a relação entre a mente e o corpo for adequadamente repensada, poderemos compreender as contribuições do corpo para a produção de sistemas de conhecimento, regimes de representação, produção cultural e troca sócio-econômica. (2000, p.78)

É por meio de nossa experiência também enquanto corpos, sexualizados e racializados, que produzimos conhecimento do mundo. Assim, apreende-se e atribui-se sentido ao mundo a partir de uma específica existência corporal. Do mesmo modo, a sexualização dos corpos, assim como sua racialização, são fundamentalmente informadas por valores, conceitos e relações que se desenvolvem num campo social, político e cultural determinado, ao mesmo tempo em que incidem sobre esse campo. As especificações corporais são, portanto, ativas e ajudam a produzir formas de conhecimento e julgamentos marcados por um jogo de forças. As tentativas de abstrair e racionalizar esta camada concreta da experiência no mundo por meio de conceitos, com suas pretensões universais, correm o risco de perder de vista aquilo que torna os corpos o que são enquanto multiplicidades.

Ressalta-se que a representação da corporalidade feminina foi definida nos termos da representação de certo corpo masculino e branco, como modelo universalmente válido. É devido ao significado construído a partir destas relações que a corporalidade feminina será mais aproximada da natureza, segundo posições traduzidas pelo essencialismo, naturalismo e biologismo, como se as mulheres fossem, “de algum modo, mais biológicas, mais corporais e mais naturais do que os homens”. (GROSZ, 2000, p. 68). Como já dito antes, Aristóteles construiu um modelo fisiológico humano que marcou os valores culturais impressos nos corpos masculinos e femininos por longo período de tempo. Este fisiologismo inaugura um discurso pretensamente científico de justificação da inferioridade feminina e que incidirá sobre os mais diversos âmbitos da experiência humana: o moral, o religioso, o político, o epistemológico etc. Em sua teoria, o corpo da mulher é definido nos termos do corpo do homem: ela é sempre a ausência, a falta, a deformação do que é definido como modelo de “perfeição”. Portanto, o problema é que a mulher não está simplesmente identificada com a corporalidade, mas por uma corporalidade que é inadequada. (GROSZ, 2000, p. 67).

Assim, o discurso patriarcal sobre o corpo parte, e também resulta, no confinamento material das mulheres, enquanto os homens podem habitar o mundo dos conceitos e da abstração, como já denunciado por Beauvoir e Lloyd, por exemplo. Esses discursos afetam tanto a configuração social e política de nosso mundo quanto a sua justificação conceitual. Ainda assim, ela acrescenta:

No entanto, é significativo que a masculinidade do corpo masculino nunca seja vista como um limite à transcendência do homem; no melhor dos casos, a humanidade de seu corpo – sua facticidade e mortalidade – são características abstratas e universais que podem restringir o potencial do homem para a transcendência. (2000, p. 72).

A pressuposição de que a mente é sexualmente neutra supõe um único modelo de corporalidade que é limitado: a corporalidade feminina. A corporalidade masculina nunca é problematizada como condição de restrição para sua autorrealização. Além disso, a identificação das mulheres com certa construção de corporalidade: frágil, passiva, descontrolada, imperfeita etc. justificou, por muito tempo, sua designação a uma existência desprovida de autonomia que exige a intervenção e o controle permanentes. E esta inadequação é experimentada também de maneiras diferentes, por diferentes corpos. (em função da raça, da religião, idade e outros). Por isso, a reconfiguração proposta por ela se estabelece fora do contexto das categorias e conceitos patriarcais e racistas. (2000, p. 71). Isso implica também em romper com o entendimento ou pressuposição da existência de um sujeito abstrato e neutro. Este sujeito não passa, segundo ela, de uma estratégia de legitimação de certo modelo específico de corporalidade, que sustenta e é sustentado por certa posição de poder na teia social. (GROSZ, 1994).

As respostas a essas questões não vêm de um ideal de despojamento do corpo como condição para a participação das mulheres em termos de igualdade, (Beauvoir, Firestone e outras), tampouco do ideal de corporalidade feminina privilegiada pela natureza (Elizabeth Spelman, Adrienne Rich e outras). Para Grosz, ambos ideais se inserem na perspectiva patriarcal sobre o corpo, pois não se rompe com a pressuposição de que o corpo é uma unidade estável e pré-definida que ora precisa ser superada, ora precisa ser afirmada.

A visão negativa do corpo participa dos princípios que suportam a construção logocêntrica do mundo e põe a corporalidade feminina como entrave à sua realização no mundo social. Os seus pressupostos estão comprometidos com uma visão patriarcal porque tal realização só pode ser realizada no domínio dos valores masculinos da vida dita racional, pública, produtiva e política, em detrimento ou pela subordinação de outras esferas da vida. (GROSZ, 2000, p. 71). Afirma-se novamente que o único modelo de corporalidade impróprio para tal realização é o feminino.

Já a posição que defende o corpo da mulher como instrumento político acaba operando dentro das estruturas do binarismo pela oposição natureza-cultura, sexo-gênero, transfigurada para a oposição mente como produção e corpo como reprodução, reforçando a marcação da diferença sexual binária através da natureza. Neste sentido, na busca por reativar o potencial da corporalidade para o conhecimento, o dualismo é muitas vezes reafirmado pela inversão da hierarquia e pode acabar reforçando os estigmas sexualizados a respeito das mulheres.

Há uma configuração logocêntrica e falocêntrica que sustenta a exclusão das mulheres da racionalidade, e, em consequência, estabelece um tipo limitado de participação para elas, ainda hoje, no âmbito da produção do conhecimento, da cultura, da política. Mas se a abordagem de Lloyd nos ajuda a compreender as conotações masculinas da racionalidade, o texto de Grosz busca restabelecer, não a unidade, mas as interações complexas entre a razão e o corpo, possibilitando repensar também as relações entre os sexos no domínio do conhecimento.

Em sua análise, ela intenta reconfigurar a relação mente-corpo para a construção de um novo significado de corporalidade e, ao mesmo tempo, expor as incoerências de discursos que têm se sustentado pela exclusão das mulheres. Para o seu propósito, não basta criar modelos corporais alternativos ao modelo masculino hegemônico, e, sim, admitir os corpos no que eles são como especificidades concretas, inseridos nos mais diferentes contextos. Por isso, não basta a inversão do sistema de dicotomias, é necessário subvertê-lo, sempre que possível, pelo apontamento e problematização de suas próprias limitações. Mas:

Ao dissolver categorias de oposição não podemos simplesmente ignorá-las, jurando nunca mais falar em seus termos. Isto não é historicamente possível, nem mesmo desejável, já que se deve lidar com essas categorias, de modo a superá-las. Mas termos novos e

perspectivas conceituais diferentes devem também ser criados, para possibilitar falar do corpo fora dos pares binários ou de seus excessos. (GROSZ, 2000, p. 85).

Para isso, ela propõe que se explorem sentidos e figuras capazes de extrapolar a rigidez do conceito estável, que tem sido utilizado ao longo da história do pensamento. É possível realizar esta tarefa por meio da própria filosofia, na exposição e interrogação sobre as ambiguidades da ordem discursiva amparada na tradição. Assim como a sua utilização para os propósitos de um projeto que deseja estabelecer o lugar das mulheres na ordem social e política, e, na própria filosofia.

O estabelecimento da corporalidade a partir de outros termos pode provocar a reconfiguração do sistema de representação binário, visto que, assim concebida, mina as possibilidades de qualquer posição fixa e pré-determinada para mente ou para o corpo, e, em consequência, qualquer posição estável dos discursos metafísicos, epistemológicos, éticos e políticos que se sustentam por estas posições. Em virtude de sua realidade indeterminada, “o corpo não é nem privado nem público, nem eu nem outro, nem natural nem cultural, nem psíquico ou social, nem instintivo ou ensinado, nem geneticamente ou ambientalmente determinado” (2000, p. 85), pois está articulado a todas estas categorias ao mesmo tempo. É também a consideração das diversas experiências vividas, por corporalidades múltiplas e dinâmicas, o que pode favorecer a abertura do discurso filosófico e a revisão das estruturas discursivas logocentradas e patriarcais.

A ressignificação da concepção de “corpos” é importante para destacar a dimensão encarnada de nossa subjetividade, em especificidades e variedades existenciais em razão do sexo, da raça, da idade, da geografia. Subjetividades que são também materialmente constituídas: econômica, doméstica, profissional, pessoal, política, moral etc. Corpos a partir dos quais criamos conceitos, definimos sistemas, construímos a ação. Neste sentido, as concepções metafísicas e epistemológicas, dentre outras que orientam o debate em torno da relação entre as mulheres e a filosofia, podem interatuar com outras leituras mais empíricas.

A análise da relação entre as mulheres e a filosofia, desde sua exclusão do cânone, o tratamento histórico que lhe é destinado pelo que se convencionou como racionalidade filosófica, e as possibilidades e reivindicações pela visibilidade de tais discussões, tem produzido diversas reflexões. Tais reflexões, no entanto, não se

restringem ao âmbito da filosofia, dialogando com outras perspectivas de natureza política e sociológica, por exemplo. Entre estas reflexões existem aquelas que buscam analisar e investigar as condições como estas dificuldades tem se concretizado na produção filosófica atual e nas instituições. Assim, o que vem a seguir é uma investigação empírica que pretende complementar a abordagem teórica realizada até aqui. O propósito é delinear algumas possibilidades de tratamento dessas questões na universidade, de busca não somente pelos sentidos da relação entre mulheres e a filosofia, mas também pela forma como se posiciona nos espaços oficiais de produção de saber filosófico.

#### 4 GÊNERO E FILOSOFIA NA UNIVERSIDADE

As muitas conquistas das mulheres desde o início do movimento de luta por direitos e igualdades no campo econômico, político, jurídico são evidentes nas últimas décadas em nosso país. Ainda que não tenha acontecido de maneira homogênea a considerar outros marcadores sociais, como raça e etnia, as suas conquistas podem ser lidas como o resultado do engajamento e politização de grupos de mulheres atuando em diversas frentes de enfrentamento das desigualdades. “As mulheres têm advogado por seus direitos no âmbito do trabalho, da família, da garantia de seus direitos sociais, pela titularidade da terra, participação política, educação não sexista”. (PITANGUY e BARSTED, 2011, p.58). Essas autoras estabelecem o marco para a potencialização dessas possibilidades com a promulgação da Constituição Federal em 1988, a qual legitimava o campo de lutas pela igualdade de direitos. Assim, foi possível assegurar modificações no sistema legal, no Código civil Brasileiro, na implementação de políticas públicas para promoção da saúde da mulher e igualdade no acesso e permanência nos sistemas educacionais, para o enfrentamento à violência doméstica e á desigualdade no mercado de trabalho entre outros.

No caso da educação no Brasil, por exemplo, se em 1940 apenas 34% das mulheres eram alfabetizadas – maioria branca e das classes mais abastadas, hoje o analfabetismo entre as mulheres chega a 7,7% (4,9% entre as brancas e 10,2 entre as mulheres negras, segundo dados do Ipea, 2017). A escolarização das mulheres e seu ingresso no nível superior já ultrapassou a dos homens há algumas décadas. 11% dos homens possuem 25 anos ou mais de estudo enquanto as mulheres representam 14,3 %. Mas novamente as mulheres negras se encontram em posição de desvantagem em relação às mulheres brancas e homens brancos, mas seguindo a tendência de serem mais escolarizadas que os homens negros. (FONTOURA, 2017). Elas são maioria no ensino superior representando 61% dos concluintes na graduação, 54,63% entre estudantes de mestrado e 53,23% entre estudantes de doutorado. (BARRETO, 2014).

Assim, as mulheres vêm se tornando maioria nas universidades brasileiras nos últimos anos. Em 2012, elas representavam 72% dos formandos em cursos de licenciatura e 55% dos cursos de bacharelado. Entre os matriculados, as mulheres

representam cerca de 60% do total de alunos, das quais apenas 32,6% de mulheres negras, indicando novamente que este processo de inclusão não é uniforme. (BARRETO, 2014). O estudo sobre a situação da mulher nas universidades do país, de Andreia Barreto, evidencia também a persistência de elementos que operam em favor da manutenção de desigualdades de gênero e de raça nesses espaços. A concentração desigual por áreas do conhecimento reforçam que a divisão sexual do trabalho e os estereótipos que conformam os ideais sociais de gênero ainda pesam sobre as escolhas acadêmicas e profissionais das mulheres. Elas aparecem como maioria em áreas de menos prestígio social e econômico, as quais são associadas a certa concepção de cuidado e reprodução, como educação e saúde, assim como nas humanidades e ciências sociais. Por outro lado, são minoria em cursos “marcados” pela racionalidade lógica, como engenharia mecânica, naval e aeroespacial (com presença inferior a 10%) e alguns cursos da área de exatas. Se observamos também a baixa ocupação de mulheres em posições de direção acadêmica, liderança em grupos de pesquisa, beneficiárias de bolsas de produtividade da CAPES e mesmo entre docentes nas universidades, constatamos neste espaço a configuração de uma estrutura de poder ainda baseada nas normas do gênero. (BARRETO, 2014).

Edilza Sotero também ajuda a elucidar as controvérsias quanto à democratização da educação das mulheres e das pessoas negras (2013). Seu estudo aponta peculiaridades no acesso dessas populações ao ensino superior, entre os anos de 2000 e 2009, que indicam a permanência de estruturas desiguais e hierarquizadas a depender do sexo e da raça. O primeiro elemento que ela traz é a desigual configuração do ensino superior, marcado pela distinção entre educação pública e privada, em que pesam os valores e hierarquias econômicas, sociais e culturais da sociedade brasileira. Enquanto as universidades públicas tem se estabelecido historicamente como espaços privilegiados de formação de uma elite econômica que dispense de recurso material e cultural e onde se desenvolvem os cursos de maior prestígio e retorno financeiro, as instituições particulares são identificadas em sua maioria, como espaços de formação de massa. São nessas últimas onde se dá o crescimento de acesso de mulheres e negros. O seu alerta é de que:

As informações sobre taxa de escolaridade não são suficientes para uma explicação acerca da persistência das desigualdades no ensino superior, porque a taxa por si só não responde questões sobre as características dos grupos de cor e sexo que ingressam no ensino superior, nem como estas características estão relacionadas à reprodução de desigualdades na educação. (SOTERO, 2013, p.41).

Existem também condicionantes sociais que pesam nas escolhas tanto das instituições como das futuras profissões. Portanto, as mulheres brancas, negras e os homens negros estão inseridos no ensino superior de forma desigual em relação ao homem branco. A tendência é de que mulheres brancas e negras, assim como homens negros, se concentrem em carreiras de menor prestígio (SOTERO, 2013, p. 47), o que repercutirá no mercado de trabalho e no reforço da estratificação social e econômica, considerando tanto os marcadores de gênero quanto de raça.

A permanência de mecanismos de exclusão podem ser melhor ilustrados se observamos que, apesar da maior escolarização, a taxa de desemprego entre as mulheres vem crescendo desde 2013 (8,5) chegando a 11,8% em 2015 contra 7,9 entre os homens. Além disso, recebem cerca de 76% do salário pago aos homens. E, se tomamos a remuneração das mulheres negras, estas recebem cerca de 40% do salário dos homens brancos. (IBGE, 2017.)

Neste cenário de desigualdades, como considerar irrelevantes as questões sobre as mulheres no mundo contemporâneo? Toda teorização sobre a irrelevância do uso da categoria 'mulheres' e 'gênero' em face de um humanismo universalista ou da fragmentação das identidades se confronta com problemas de ordem concreta e urgente. De fato, existem questões que se colocam no contexto contemporâneo que impõem a revisão de pressupostos feministas, mas que, ao invés de decretar o fim das suas categorias, vêm trazer a emergência de seu uso a partir de estratégias renovadas. (BUTLER, 1998; MARIANO, 2005; SCOTT, 1993).

#### **4.1 A entrada de Gênero nas universidades brasileiras**

Podemos falar que há um peso simbólico que sistematiza as relações de poder no espaço acadêmico instituído. A não presença, ou presença condicionada,

dos sujeitos afetados por uma condição social de desigualdade e subjugação neste espaço reforça seu caráter elitista e colonial. (WALSH, 2007). O nosso pressuposto é de que existe alguma conexão entre as escolhas e prioridades epistemológicas adotadas no espaço acadêmico com o tipo de designação social dos sujeitos que podem ter acesso pleno a ele. As composições social, sexual, racial e étnica nas universidades, e os limites impostos a elas, refletem certa configuração epistêmica dominante. Não defendemos, com isso, que a mera presença de outros sujeitos, historicamente marcados, seja garantia de impacto profundo no processo de produção e divulgação de conhecimento científico e filosófico. Mas sugerimos a existência de conexões complexas entre aquilo que define a legitimidade de certos saberes, com as regras, nem sempre explícitas, que definem os limites do acesso dos indivíduos. Por trás destas conexões, existe um “modelo universitário masculino, colonialista, monocultural e eurocêntrico que presidiu à criação das universidades a partir do século XIX.” (DIETZ e SANTOS, 2015, p.202). A questão levantada se insere num projeto que Boaventura chama de “pluriversidade”, no sentido de colaborar para construção de um espaço mais diverso e plural nas universidades, que passa por sujeitos tanto quanto pelas metodologias, questões e temas adotados.

Apesar de ainda ter que lidar com resistências e enfrentamentos, a maior presença das mulheres nas universidades brasileiras, associada à intensificação da produção e divulgação das teorias feministas, tem impactado o campo do conhecimento em diversas áreas. O processo de expansão dos estudos das mulheres e relações de gênero, identificada nas últimas décadas na academia, ressalvados seus limites e desafios ainda presentes, repercute tanto nas práticas de pesquisa quanto em políticas públicas.

Os estudos de gênero (inicialmente denominados estudos da Mulher) foram impulsionados entre os anos 70 e 80 com a expansão e visibilização dos núcleos de estudo das mulheres e de gênero, espalhados pelas universidades brasileiras. (BLAY, 2006; COSTA e SARDENBERG, 1994; HEILBORN e SORJ, 1999; MATOS, 2008). Foi por meio desses núcleos que a pesquisa pôde se desenvolver e ser divulgada, em aproximação com o que se produzia em nível internacional sobre os estudos feministas. Marcadamente feminino, no início, eles representavam oportunidades de compartilhamento, discussão e reflexão sobre questões, que já vinham sendo pensadas em projetos individuais, que não tinham amparo nos ramos

oficiais dos cursos e das universidades. Por isso, o desenvolvimento das questões de gênero por meio desses núcleos revela, por um lado, que foram uma alternativa e estratégia encontrada pelas mulheres que tinham interesse na temática de inseri-la nas academias e, por outro lado, significou por um tempo, o seu isolamento e as dificuldades de repercutir esses estudos e seus resultados sobre a produção de saber e estruturas oficiais. (HEILBORN e SORJ, 1999; COSTA e SARDENBERG, 1994).

Como observa Eva Blay, a configuração dos núcleos de estudos de gênero no Brasil representou a via de acesso e de desenvolvimento de teorias e práxis feministas, como tática contra a rigidez e desconfiança da comunidade acadêmica em geral com a temática, que ainda carecia de “legitimação”. Na medida em que as questões referentes às mulheres não eram tematizadas, esses estudos ajudaram a revelar o desconhecimento e ignorância predominante nas ciências em relação à mulher, em suas mais variadas experiências. Portanto, uma primeira contribuição foi apontar para a limitação do discurso científico sobre “o corpo, a sexualidade, a violência, o estupro, o incesto” (BLAY, 2006, p.63), por exemplo, no sentido de ampliar e aprofundar o conhecimento sobre a realidade, tomando em conta as experiências excluídas desses saberes, confrontando seus pressupostos e preconceitos. Da mesma forma, Marlise Matos defende que a categoria de gênero se tornou atualmente uma ferramenta conceitual consolidada nas ciências sociais, com repercussões inclusive sobre outras áreas mais resistentes, como química, física, economia, estatística, demografia, direito e outras, como afirma a seguir:

Parece-me bastante razoável supor que, enquanto instrumento de construção teórico-analítica, gênero já se encontra, nos dias atuais, em situação bastante privilegiada. Acredito ser esse o caso também para nós aqui no Brasil, em que a temática, nas discussões acadêmicas (mas não apenas nelas), se encontra suficientemente reconhecida e destacada. Ainda que sejam perceptíveis usos diferenciados do conceito e entradas teórico-metodológicas múltiplas, teorias que se intitulam efetivamente “de” gênero e teorias que flertam ou apenas se aproximam dessas discussões (teorias “e” gênero), como já apresentado, conformam volume substantivo de estudos numa condição crítico-reflexiva madura. (MATOS, 2008, p.340).

Costa e Sardenberg também já haviam apontado para o potencial transversal das questões de gênero que atravessaria vários níveis e campos disciplinares. Mas a sua ressalva é de que “gênero” se estabeleceu nos estudos acadêmicos sem que seus pressupostos tenham sido revisados. (COSTA e SARDENBERG, 1994). Segundo Heilborn, gênero foi usado na academia sob dois aspectos: o que a autora chama de cognitivo, como uma maneira de se referir às diferenças entre os sexos sob o aspecto de construção social, o que direciona o peso destes estudos para as relações entre homens e mulheres e não apenas sobre as mulheres; e, por outro lado, o seu uso como categoria de análise usada para colocar em questão os pressupostos sexistas que pesam sobre diversas ciências. (1999, p. 4). Por isso, o que Marlise Matos argumenta é que a incorporação de “gênero” se deu tanto na perspectiva de seu uso como categoria central de análise (teorias de gênero), quanto de maneira secundária, apenas informando tangencialmente a perspectiva das diferenças sexuais (teorias e gênero). Segundo sua abordagem, a expansão e consolidação deste campo de estudos se deram sob os dois aspectos ao mesmo tempo.

Ainda assim, em razão da permanência de uma estrutura universitária marcada por desigualdades, como analisado anteriormente, os efeitos dos estudos de gênero se apresentam também de maneira desigual, mesmo nas ciências sociais e humanas<sup>11</sup>. Heilborn e Sorj expõem que, mesmo com as maiores dificuldades de permeabilidade das questões de gênero sobre a área de ciência política, em relação à sociologia ou antropologia, por exemplo, é possível identificar pressões sobre a necessária revisão dos sentidos clássicos de privado e público, democracia, autonomia e igualdade. Nas ciências sociais foi onde estas questões mais repercutiram, tanto na proposição de novos problemas e de novos olhares sobre as questões já estabelecidas, com a inclusão de temas como a violência e gênero e trabalho, como na sua repercussão para além da esfera acadêmica nas coletas de dados de vários institutos de pesquisas econômicas e sociais sobre a população

---

<sup>11</sup> Heilborn e Sorj utilizam dados que demonstram a pouca ocorrência de publicações voltadas para esta temática em revistas de ciências sociais no período de 1975 a 1996, em que “Dos 342 artigos publicados nos 57 periódicos da revista Novos Estudos CEBRAP no período de 1975 a 1996, apenas 9 ou seja 2.6% são dedicados a temática de gênero. Dos 277 artigos publicados na Revista Brasileira de Ciências Sociais entre junho de 1986 a fevereiro de 1998 apenas 9 ou 3,25% trataram de questões de gênero. Na revista Dados do total de 285 artigos publicados entre 1975 a 1997 apenas 7 ou 2,5% tratam de assuntos relacionados ao gênero. No BIB encontramos 24% dos artigos voltados ao tema.” (1999, p.8).

brasileira e para o estabelecimento de políticas públicas<sup>12</sup>. Hoje, as pesquisas realizadas por estes institutos levam em conta, além do marcador de sexo, também outros marcadores sociais, como raça, etnia, idade e outros.

Rachel Soieht e Margareth Rago falam sobre uma significativa reconfiguração do campo de pesquisas históricas com a entrada de temáticas sobre a vida de mulheres, até então ignoradas. Ampliam-se os estudos de história, “com a explosão dos temas femininos da *Nouvelle Histoire*, como bruxaria, prostituição, loucura, aborto, parto, maternidade, saúde, sexualidade, a história das emoções e dos sentimentos, entre outros”. (RAGO, 1998, p. 13). Salienta-se que o reconhecimento e relevância destes estudos são o resultado empreendido pela luta das mulheres dentro da academia, ainda que não estejam plenamente consolidados. Um dos desafios ainda posto é o de expandir os estudos, para além dos núcleos de pesquisas, que, segundo Costa e Sardenberg, ainda funcionam como “espaço de reflexão e ação específico” dentro das universidades brasileiras. (1994, p. 31). Cabe ainda, portanto, repercutir estes estudos na prática docente, na incidência sobre metodologias e sobre perspectivas teóricas que se privilegia.

Mas e a filosofia? Onde ela se posiciona nesta rede de conhecimento sobre a qual as questões de gênero tem se incorporado? Estas questões tomam o ponto de partida para o estudo que se segue.

#### **4.2 O Silêncio como política de exclusão: As mulheres e os cursos de filosofia**

Existe uma situação social e política posta, de assimetrias nas relações de gênero, ainda persistente em nossa sociedade, que repercute no campo da produção de saberes, como o científico e o filosófico. Esta incidência reproduz as mesmas desigualdades do campo social na esfera acadêmica e se expressa, entre outras coisas, na formulação do que pode ser problemático, na determinação da

---

<sup>12</sup> Heilborn e Sorj mencionam o exemplo da ampliação do conceito de trabalho adotado pela PNAD, “que, a partir de 1992, passa a incluir as atividades para o autoconsumo, a produção familiar, o trabalho não-remunerado para instituições religiosas ou beneficentes, realizadas, sobretudo por mulheres, como trabalho.” (HEILBORN e SORJ, 1999, p.9).

pertinência das questões passíveis de investigação e de como os problemas devem ser tratados.

Na área de filosofia, em especial, chama nossa atenção a baixa representatividade de mulheres entre docentes e discentes, se comparada com as outras áreas das ciências humanas, já que a área de educação e humanidades tem sido o foco maior do público feminino. Não é nosso objetivo investigar os princípios que regem esta seletividade (não sabemos se as mulheres escolhem as profissões de menos prestígio social ou se tais profissões são menos prestigiadas socialmente por causa da predominância feminina), mas, apenas contextualizar a disparidade de gênero na formação filosófica dentro da universidade.

Em relação à formação de professores, uma área predominantemente feminina, todas as licenciaturas da área de humanas têm uma maioria significativa de mulheres entre seu corpo discente, enquanto a filosofia é composta por uma maioria masculina - com 58,5%, número que se acentua ainda mais no bacharelado, com 71,2% dos alunos. Até mesmo se comparamos com a quantidade de mulheres nas licenciaturas dos cursos da área de exatas e ciências da natureza, a quantidade de mulheres em filosofia só é maior que na licenciatura em física - a qual concentra 30,7% de mulheres. (BRASIL, 2015). Tal disparidade de gênero também se salienta entre os pesquisadores que lideram grupos de pesquisa de filosofia cadastrados no CNPq. No grupo das ciências humanas, a área de filosofia apresenta a maior disparidade, com 79% de liderança masculina contra 21% feminina. Por outro lado, cursos como sociologia apresenta paridade de 50%, educação e psicologia uma predominância feminina de 66%. (BARRETO, 2014).

E quando nos deparamos com os números referentes à participação feminina na pós-graduação em filosofia no país, verificamos uma drástica diminuição de mulheres ao longo da carreira. De acordo com Carolina Araújo, autora de uma pesquisa recente sobre a participação de mulheres na Pós-graduação em filosofia no Brasil, existe uma queda de 48% de participação de mulheres entre a graduação e a pós-graduação - que conta com uma média nacional de participação de 27% entre docentes e discentes - o que significa que uma mulher tem 40% das chances de um homem de progredir na carreira, segundo a pesquisadora. (ARAÚJO, 2016).

Existem, hoje, inúmeros debates e questionamentos colocados por pensadoras e pensadores, tanto na perspectiva de gênero como da raça, da classe e da localização geográfica, que dialogam com a perspectiva feminista. Assim, a

teoria feminista se insere no mesmo contexto de outras posições teóricas e políticas, críticas de uma ordem hegemônica associada aos domínios políticos, econômicos, culturais e epistêmicos. Mas, na academia, a teoria feminista não tem sido apreciada nem acolhida pelos estratos da filosofia, salienta Francesca Gargallo. (2006). A pesquisa e o ensino de filosofia nas universidades permanecem majoritariamente marcados pelo discurso europeu, branco e masculino. Concebida enquanto lugar privilegiado de produção e divulgação de saberes 'legitimados', a academia exerce forte influência, que se estende também sobre outros espaços sociais. Um desses espaços é a escola, sobretudo em razão da formação de professores e do seu papel na constituição dos parâmetros teóricos e metodológicos do que pode e deve ser pensado.

Assim, começamos procurando os elementos que podem incidir sobre o tipo de orientação do ensino de filosofia, ao reproduzir uma leitura hegemonicamente masculina da tradição e do fazer filosóficos. Entendemos que, em articulação uma com a outra, embora não possamos afirmar que sejam as únicas, tanto a base sobre a qual se consolidou o conhecimento filosófico – base pautada pela abstração, busca pela totalidade, universalidade – quanto a formação docente na universidade contribuem para a consolidação de uma prática pedagógica em filosofia alheia às questões de gênero. O ensino universitário tem grande peso sobre a produção e a divulgação do saber filosófico. Ele atua na efetivação de temas e problemas em diversas instâncias – seja nos meios de divulgação da produção acadêmica, na consolidação das áreas de interesse investigativo ou mesmo na sua transmissão em salas de aula. Tomamos este último aspecto em especial, já que nos interessa a influência sobre a formação docente para a atuação do professor na educação básica. Partimos da hipótese da existência de uma tendência de resistência da filosofia na graduação em assumir as questões de gênero como problemas de interesse filosófico ou reconhecer a contribuição das mulheres nesta tradição de pensamento.

Sugerimos – sem ignorar outras variáveis que atuam para a escolha da abordagem teórico-metodológica assumida pelo professor da educação básica – que a formação universitária em filosofia concorre para que os currículos e as aulas de filosofia no ensino médio tendam a reproduzir o cânone consagrado, sem repercutir as inúmeras críticas ou problematizações a ele.

#### **4.2.1 Estudo sobre a visibilidade da produção intelectual das mulheres nos cursos de filosofia**

Se existem fortes indícios de que as representações sociais de gênero e os estereótipos e preconceitos relacionados a elas sustentam, em grande parte, a configuração universitária ainda hoje, (BARRETO, 2014; SOTERO, COSTA e SARDENBERG, 1994; HEILBORN e SORJ, 1999; BLAY, 2006, e muitas outras), então, é necessário que se invista também em ações concretas de enfrentamento dessas desigualdades. Costa e Sardenberg ressaltam que as normas de gênero não agem apenas em nível simbólico e conceitual, elas também se manifestam “no cotidiano das práticas científicas e da vida acadêmica, sendo, portanto, reproduzidas em todos os níveis e desdobramentos da produção e transmissão dos 'saberes científicos'.” (COSTA e SARDENBERG, 1994, p. 397). Dessa maneira, além do engajamento teórico na temática, reivindicam-se investigações que deem conta de oferecer mapeamentos diversos e constantes sobre a situação da mulher nas universidades: sobre as condições que determinam as formas variadas de seu acesso, levando em conta a progressão na carreira, a sua distribuição entre os cursos e níveis institucionais. As autoras defendem a necessidade de que se avalie e acompanhe, de maneira abrangente, tanto os níveis de inserção e disseminação das teorias de gênero como também a configuração estrutural da academia em função de cursos, campos de estudo e áreas temáticas, como acontece em outras partes do mundo.

A baixa participação de mulheres nos cursos de formação em filosofia e divulgação de seus trabalhos tem ganhado atenção da comunidade filosófica internacional. Em 2011, a *British Philosophical Association* e *Society for Women in Philosophy (UK)* divulgou um relatório sobre a presença das mulheres na área profissional. O propósito do estudo foi constituir-se como ferramenta para a visibilização das desigualdades de gênero refletidas na carreira acadêmica em filosofia, reconhecendo-as como problema de relevância a ser enfrentado pelos departamentos no Reino Unido. Este estudo inspirou-se em experiências já desenvolvidas em outros países, como Estados Unidos e Austrália. (BEEBEE e SAUL, 2011). A título de exemplo, temos as associações acadêmicas de filosofia,

como a *Australasian Association of Philosophy*<sup>13</sup>, que, em 2008, encomendou o projeto *Improving the Participation of Women in the Philosophy*, e a *American Philosophical Association*, que, por meio do *Committee on the Status of Women*<sup>14</sup>, busca realizar avaliações constantes da situação das mulheres que atuam nesta área e propor ações de combate às práticas discriminatórias. Convém também mencionar a iniciativa de criação da *The Society for the Study of Women Philosophers* (SSWP), em 1987. Trata-se de uma sociedade constituinte da APA dedicada à restauração das obras femininas ao cânon de filosofia e à promoção da participação das mulheres na disciplina, também organizada em países como Reino Unido, Estados Unidos, Alemanha, Austrália, Canadá – além do *Collegium of black women philosophers*. E, ainda, no último material da UNESCO sobre o ensino de filosofia no mundo, *Philosophy a school of Freedom* (2007), podemos encontrar indicações explícitas e proposições para considerar e pensar soluções ao problema da disparidade entre mulheres e homens na filosofia.

No Brasil, assim como em outras localidades, o enfrentamento das desigualdades de gênero neste campo esbarra na dificuldade de reconhecimento de que a filosofia é produzida, historicamente e cotidianamente, por meio de categorias ‘genericadas’<sup>15</sup>. Por isso, muitas são as reivindicações entre filósofas feministas para que a atividade filosófica se reconheça como uma atividade entre outras, inserida no contexto das particularidades históricas, sociais e culturais. Francesca Gargallo, por exemplo, descreve as histórias de resistência de implantação da perspectiva feminista e das questões de gênero no âmbito nas universidades argentinas (2006) e de como isso suscitou a organização das mulheres filósofas daquele país, por meio da *Asociación Argentina de Mujeres en Filosofía* (AAMEF), criada em 1987. Com a publicação da revista *Hiparquia* (1988-1999)<sup>16</sup>, tornou-se referência, na medida em que se concretizou, por uma década, como importante meio de divulgação das ideias filosóficas produzidas por mulheres, em intercâmbio

---

<sup>13</sup> Disponível em <<https://aap.org.au/Womeninphilosophy>>

<sup>14</sup> Disponível em <<http://www.apaonlinecs.org/home>>

<sup>15</sup> Uma das mais importantes entradas das questões de gênero nas pesquisas acadêmicas brasileiras foi a criação dos grupos de pesquisa que trabalham esta perspectiva, assim como das Associações Acadêmicas. Entre estas últimas, o primeiro GT criado com este enfoque foi na ANPOCS (Ciências Sociais) em 1979, que teve papel preponderante para o desenvolvimento destas questões nas universidades do Brasil e do qual logo se seguiram iniciativas na ANPED (Educação), ABA (Antropologia), ABEP (Estudos Populacionais), ANPUH (História), ABRALIC (Literatura Comparada), ABET (trabalho), ABRAPSO (Psicologia Social), ANPOLL (Letras e Literatura), (COSTA E SADENBERG, 1994). O GT Filosofia e Gênero da ANPOF foi criado em 2016.

<sup>16</sup> Disponível em <<http://www.hiparquia.fahce.unlp.edu.ar/>>

permanente com as discussões mais contemporâneas sobre as questões de gênero. Contribuiu, assim, para a formação de um *corpus* teórico na área de filosofia com potencial ainda ativo para incrementar e estimular discussões e pesquisas sobre a relação entre a filosofia e as mulheres. Maria Femenías acrescenta que aquela produção filosófica, perpassada pela perspectiva de gênero, ajudou a “*promover la condición profesional de las mujeres en filosofía*” (FEMENÍAS, 2014, p. 375), na Argentina, colaborando, inclusive, para a reconfiguração dos congressos de filosofia naquele país.

Ainda assim, nas universidades brasileiras, a problemática relação entre as mulheres e a filosofia é dificilmente colocada como problema, como afirma Marta Nunes da Costa:

Com efeito, compreender o fato de uma desproporção entre homens e mulheres nos departamentos de filosofia remete a considerações mais amplas, acerca do modo como o horizonte físico e simbólico se constitui e se perpetua e obriga a confrontar dois tipos analiticamente distintos de preocupações, mas que estão entrelaçados: por um lado, a preocupação de compreender e mapear a forma como as relações humanas se estabelecem e se justificam ao longo do espaço-tempo traduzindo-se em ‘normas’; por outro, avaliar a legitimidade dessas normas. (COSTA, 2016, p. 117).

A filosofia acaba sendo uma das áreas mais problemáticas, porque, como sustenta George Yance (2007), tende a crer-se revestida de um imaginário puramente abstrato que dificulta a enxergar a si mesma como produção historicamente definida. Apesar disso, como já mencionado, desde que as teorias feministas se disseminaram nas universidades, a sua tradição androcêntrica é exposta à crítica. A crítica ao saber filosófico consolidado por valores masculinistas vem sendo articulada tanto pela via historiográfica - na busca pela visibilidade das mulheres e desconstrução do discurso filosófico generificado – quanto pela via empírica, esta mais recente, voltada para análises sobre a participação feminina na atividade filosófica dentro das universidades. (COSTA, 2016). Destas, muitas outras se desdobram.

Neste sentido, existe um grande número de trabalhos que procuram problematizar os pressupostos que sustentam a pretensa neutralidade do saber filosófico, mas que ainda não tem alcançado a sua estrutura acadêmica. São pesquisadoras das áreas de política, ética, estética, lógica, epistemologia, entre

outras, que agregam a perspectiva de gênero em suas pesquisas, mas encontram resistências na ampliação de sua divulgação.

No Brasil, tomamos como referência dois estudos realizados por Ana Míriam Wuensch. O primeiro, intitulado “Acerca da existência de pensadoras no Brasil e na América Latina” (2015). Seu propósito aqui foi buscar a história de mulheres pensadoras no Brasil e na América Latina, excluídas do cânone tanto em função do gênero como da localização geográfica. A pesquisa pelas pensadoras brasileiras e latino-americanas foi realizada em obras de referência, como em antologias de textos, dicionários e obras sobre a produção filosófica local em diversos períodos. No outro trabalho, chamado “O que Christine de Pizan nos faz pensar” (2013), ela compartilha as experiências, as ideias e desdobramentos de uma disciplina de graduação ministrada na Universidade de Brasília, cuja temática era a pensadora medieval. Com este texto, ela coloca em xeque as crenças comuns da inviabilidade de uma “existência pensante” para as mulheres, sobretudo no Medievo.

Pela via das pesquisas empíricas sobre a profissionalização das mulheres na área da filosofia, cabe ressaltar a existência de inúmeros trabalhos nos Estados Unidos, como Sally Haslanger (2008), Eric Schwitzgebel and Carolyn Dicey Jennings, (2016) Molly Paxton, Carrie Figdor, And Valerie Tiberius, (2012) e um artigo de Tânia Lombrozo intitulado “*Name Five Women In Philosophy. Bet You Can’t*” (2013), citando apenas alguns. Diferentemente da intensa produção em língua inglesa a respeito dessas questões, no Brasil, não encontramos muitas referências. Vale nossa atenção ao trabalho pioneiro de Carolina Araújo sobre a presença das mulheres na Pós-graduação em filosofia no país. Neste, a pesquisadora mostra dados que dão visibilidade à enorme desproporção entre mulheres e homens, entre docentes e discentes, de 44 programas de Pós-graduação em Universidades brasileiras das quatro regiões do país. 15 destes programas trabalham com menos de 10% de presença de mulheres, 15 programas com menos de 30% e apenas 14 deles trabalham com uma presença superior a 30%. Por isso, seu estudo apresenta um mapeamento que ajuda a evidenciar a existência de entraves à progressão na carreira acadêmica para as mulheres, na medida em que, entre a base da graduação e o topo da carreira, há uma queda de 48% na presença de mulheres. Esta discussão também é feita por Marta Nunes da Costa em “Feminismo é Humanismo” (2016) que, além de mostrar a desproporção

entre mulheres e homens na atividade filosófica, procura também discutir as motivações desta ocorrência.

No horizonte destas problematizações, realizamos um pequeno estudo com o objetivo de encontrar algumas pistas a respeito da incidência da perspectiva de gênero no ensino de filosofia na graduação. A intenção é investigar se a formação universitária em filosofia, sobretudo a formação docente, repercute de alguma maneira as discussões que se desenvolvem no meio acadêmico, pelo menos há quatro décadas, sobre as condições de desigualdade que sustentam as relações entre mulheres e homens nos mais diferentes aspectos da vida social. Assim, partindo dos pressupostos de que as teorias de gênero como concebemos hoje, têm informado, e sido informadas, por algumas mudanças na configuração cultural, social e ética das sociedades contemporâneas, e que se desenvolveram ao longo do tempo em articulação com vários saberes, inclusive da tradição filosófica, o que é apresentado aos estudantes de filosofia sobre estas questões? E ainda, diante da proliferação de trabalhos de recuperação da memória das mulheres, inclusive no campo da produção de saberes, quanto o ensino de filosofia tem incorporado sobre a produção das mulheres para a história da filosofia?

Na tentativa de responder a estas questões, foi realizado um levantamento de planos de cursos de disciplinas de filosofia ministradas em 15 universidades públicas brasileiras no primeiro semestre de 2017<sup>17</sup>, predominantemente. Nossa proposta é levantar elementos que ajudem a compreender se a atividade de ensino e produção filosófica nas universidades se desenvolve atenta às condições de desigualdades de gênero que marcam seu campo profissional, com estratégias de reflexão e visibilização das produções filosóficas elaboradas por mulheres.

#### 4.2.1.1 Materiais e métodos

Para este estudo, foi realizada coleta de dados de caráter documental com associação de aspectos quantitativos e qualitativos. Trata-se de levantamento de

---

<sup>17</sup> Foram utilizadas as informações de programas de disciplinas constantes no Projeto Pedagógico do Curso das Universidades: Universidade Federal do Pará, Universidade Federal do Amazonas e Universidade Federal da Bahia. Nesta última, utilizamos também as ementas das disciplinas de Tópicos Especiais ofertadas no 1º semestre de 2017, as únicas disponibilizadas no site do departamento no período da pesquisa. Estes ajustes foram necessários para contemplar instituições federais de relevância em suas regiões.

informações, cujas fontes são os programas de disciplinas de Filosofia. A partir da categorização que faz Triviños (2009) sobre os métodos de pesquisa, esta pareceu a mais adequada para o delineamento de alguns aspectos da realidade de ensino de filosofia na graduação que nos interessa.

Segundo dados do ENADE 2014 sobre os cursos de filosofia, a rede pública de ensino superior, entre estadual e federal, tem um número superior de matrículas comparado à rede privada, e juntas ofertavam 60,78% dos cursos de filosofia no país. Ainda, de acordo com o ENADE, a região sudeste e a sul concentram a maioria dos matriculados em filosofia, enquanto a região norte, o menor número de matrículas e de cursos. A partir deste panorama, formam os objetos deste estudo ementas dos programas de ensino dos cursos de graduação em filosofia de 15 universidades públicas brasileiras, treze delas federais e duas estaduais, de maneira a oferecer uma amostra de cada região do país: UFPA, UFAM da região Norte; UFC, UFPE, UFS, UFBA da região Nordeste; UFSC, UFPR, UFRGS da região Sul; USP, UFMG, UFF, UNICAMP do Sudeste e UNB, UFG, do Centro-Oeste.

Os programas de ensino das disciplinas, ou planos de ensino, devem conter a estruturação das metodologias e conteúdos a serem ministrados, consonante com os objetivos a serem alcançados pelo componente curricular no contexto do seu Projeto Pedagógico de Curso (PPC) e das Diretrizes Curriculares Nacionais dos cursos de Filosofia. A elaboração desses programas, embora sigam a matriz curricular do curso, acabam ficando a cargo dos docentes, que têm a prerrogativa para decidir qual conteúdo ou abordagem privilegiar, assim como quais recursos e bibliografias utilizar. (ABREU e MASETTO, 1990). Os pressupostos que norteiam estas escolhas são vários e vão desde o tipo de conhecimento de que o docente dispõe até as concepções e posturas diante da área em que atua. (ABREU e MASETTO, 1990). Assim, podemos afirmar que os programas dos cursos refletem não apenas as exigências institucionais, mas, também, concepções e posicionamentos teóricos, ao mesmo tempo em que endossam e informam as expectativas de aprendizagens acerca de uma área do conhecimento.

Desta forma, estes programas podem ajudar a visualizar a relevância dada a problemas e teorias, assim como de quem produz essas teorias, ainda que exista a possibilidade de que as informações disponibilizadas não reproduzam fielmente a prática em sala de aula. Da mesma forma, a bibliografia contida no programa tem o

papel de determinar quais obras e títulos são necessários para a formação do estudante.

Estes programas e bibliografias podem nos revelar a relevância que os cursos dão à produção filosófica feita por mulheres - sejam elas pensadoras da tradição, especialistas em áreas específicas ou comentadoras da história da filosofia. Podem também sugerir o estado de permeabilidade destes cursos às teorias de gênero, que se disseminaram nas universidades brasileiras mais intensamente desde a década de 80. Este estudo pode colaborar para a avaliação, proposta por Costa e Sardenberg (1994), sobre o avanço e limitações dos estudos de gênero na academia, quanto à maneira como estas questões vêm sendo incorporadas nos currículos, pois, segundo ela:

(...) é importante avaliar qual a extensão e o grau de disseminação dos desenvolvimentos no campo dos estudos sobre mulheres e relações de gênero, no que se refere à sua incorporação nos programas curriculares e oferta de disciplinas, tanto nos cursos da graduação quanto da pós-graduação. (COSTA e SADENBERG, 1994, p.39).

Os dados coletados podem dar pistas sobre a incorporação da perspectiva de gênero no ensino e pesquisa de conhecimento filosófico nestas instituições. Ainda assim, não podem ser concebidos como resultados a serem generalizados ou que descrevam exatamente a realidade brasileira. Oferecemos algumas pistas que podem ser aprofundadas ou ampliadas em projetos e estudos futuros.

No contexto geral dos cursos analisados, entre os professores permanentes atuantes nos departamentos, foi possível verificar uma predominância masculina mínima de 70% no corpo docente. Assim, a presença de docentes do sexo feminino varia entre os menores percentuais, de 13,51% nos cursos da região Nordeste e 17,20% nos da região Sudeste, e o maior percentual na universidade da região Norte, com 29,41%. Temos ainda 22,41% do corpo docente formado por mulheres nos departamentos da região Centro-Oeste e de 23,7% na região Sul<sup>18</sup>.

A coleta de dados foi realizada com o levantamento das ementas e programas de duas formas. Junto aos departamentos de filosofia via contato telefônico e e-mail, e também nos sites dos respectivos departamentos. A pesquisa

---

<sup>18</sup> Dados coletados a partir das informações disponíveis nos sites dos respectivos departamentos.

pelo sexo das autoras e autores das bibliografias foi feita nominalmente, utilizando os recursos de busca da internet. A pesquisa inicial incluía cursos de 22 universidades, mas nem todos disponibilizaram seus programas na internet e/ou responderam a nossa demanda em tempo. Os critérios que orientaram as nossas escolhas dos cursos foram: a oferta de cursos de licenciatura na rede pública; a importância regional e nacional da instituição; a atualidade das ementas com prioridade para as disciplinas ofertadas pelos departamentos de filosofia neste primeiro semestre de 2017, (com suas devidas ressalvas), e a disponibilidade e possibilidade de acesso ao material. Numa visão geral desses cursos, foram considerados neste estudo 383 programas de disciplinas.

Nosso objetivo é descobrir pistas sobre o tratamento dado às questões de gênero e à visibilidade feminina na produção filosófica em cursos de formação de filosofia na graduação, no primeiro semestre de 2017, a partir das indicações de suas ementas. Para conseguir os resultados, criamos quatro categorias de análise, divididas da seguinte maneira:

1. Gênero como objetivo central: pesquisa de quantas disciplinas ofertadas tem como principal objetivo a investigação filosófica de questões de gênero;
2. Pensadoras como objetivo central: pesquisa de quantas disciplinas ofertadas tem como principal objetivo investigar concepções teóricas de pensadoras;
  - 2.1 Pensadoras ou questões de gênero no conteúdo programático: busca por quantas disciplinas trabalham ideias de pensadoras, ou questões de gênero, ainda que de maneira secundária em seu conteúdo programático.
3. Referência bibliográfica com mulheres: busca a quantidade de disciplinas que trazem alguma obra de autoria feminina em seu referencial bibliográfico. Nesta abordagem, as disciplinas foram divididas em três grupos. Procuramos, com estas divisões, identificar a presença ou ausência de referencial feminino na pesquisa, levando em conta as particularidades destas disciplinas, como relevância no currículo e na formação filosófica e metodologia e arcabouço teórico utilizado:
  - 3.1 Disciplinas da tradição filosófica: de histórias da filosofia, de filosofia social, filosofia política, ética, filosofia da arte, da literatura, estética, lógica, epistemologia, teoria do conhecimento, metafísica e outras afins. Também consideramos disciplinas da tradição filosófica aquelas voltadas para o

estudo de um tema específico sob a visão de um (a) pensador (a) da tradição;

3.2 Disciplinas da formação pedagógica em filosofia: didática do ensino de filosofia e estágio supervisionado - ofertadas aos estudantes do curso de licenciatura;

3.3 Disciplinas de metodologia da pesquisa em filosofia.

4. Total de referências: quantifica as referências às obras escritas por mulheres, em relação à quantidade geral de referências nas bibliografias utilizadas.

#### 4.2.1.2 Resultados e discussão

O resultado deste estudo nos indicou que a formação filosófica na perspectiva do gênero se apresenta ainda de maneira incipiente no âmbito da graduação em filosofia, no contexto considerado. Foram 383 programas avaliados e apenas duas disciplinas ofertadas propõem-se a discutir questões pertinentes às teorias de gênero ou em referência à filosofia feminista.

**Tabela1- Gênero como objetivo central da ementa**

	Norte	Nordeste	Sudeste	Sul	Centro-Oeste	<b>Resultado Geral</b>
<b>Disciplinas</b>	0	1	0	0	1	2
Porcentagem	0%	0,76%	0%	0%	1,47%	0,52%
<b>Total de disciplinas</b>	52	131	78	54	68	383

Foram duas disciplinas de Tópicos Especiais. Uma de “Introdução à filosofia feminista de Simone de Beauvoir, Monique Wittig, Judith Butler e Nancy Fraser”, oferecida na UFBA, pela professora Juliana Ortegosa Aggio; e a outra intitulada “Afetos, formação e resistência”, ofertada na UnB pelo professor Wanderson Flor do

Nascimento. A primeira toma como eixo a análise do conceito de gênero, enquanto categoria primordial para a discussão feminista contemporânea e a segunda trabalha a partir do pensamento tradicional africano, com Sobonfu Somé, e do feminismo negro, com bell hooks, possibilidades para a articulação política neste campo.

O resultado pouco expressivo da incidência das teorias de gênero sobre o fazer e saber em filosofia, em termos institucionais, confirma a percepção de que a filosofia tem sido uma das áreas de pouca incidência das questões de gênero, embora tenham sido as ciências sociais e humanas a porta de entrada para estes estudos no país. (COSTA, 1994; FACINA e SOHIET, 2004; HEILBORN, 1996). Isto não significa que não existam pesquisadoras e pesquisadores, individualmente ou organizados em grupos de pesquisa, envolvidos nesta temática desde há muito tempo. Mas parece haver resistência no âmbito do ensino universitário em assumir estas questões como de relevância, também filosófica. A crença no caráter puramente teórico-conceitual da disciplina pode acabar criando um distanciamento com as questões concretas de vida, vinculadas mais diretamente ao campo social, político, econômico e cultural. Por outro lado, estas questões de ordem prática estão atravessadas por questões de fundo metafísico, epistemológico e político, e por que não também estético, que ajuda a fundamentar a composição social tal qual a concebemos. (TIBURI, 2003). O projeto de um feminismo filosófico se coloca justamente como a retomada da interação teoria-prática na filosofia para Márcia Tiburi.

Apesar disso, como enunciado anteriormente, questões de gênero já atravessam a história da filosofia desde seu início, expressas em discursos metafísicos, éticos e políticos de pensadores de várias épocas e tradições. *“En suma, la filosofía y sus filósofos no estuvieron ausentes de un debate que consolidó memoria excluyente para las mujeres (Hegel), inferiorización (Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard), anormalidad (Freud), entre otros,”* (AMORÓS, 1982 *apud* FEMENÍAS, 2012, p.15). Ocorre que, continua a filósofa:

A lo largo de la Historia de la Filosofía, se ha apelado a un conjunto de discursos que vamos a denominar sistema de excusas, haciendo libre uso del concepto acuñado por John Austin (AUSTIN, 1968: 23). Estas excusas han sido entendidas como razón suficiente y se han transmitido acríticamente -salvo excepciones encomiables- de generación en generación de filósofos, conformando una suerte de

tópico o lugar común que ha operado como límite o condición no expresa de lo que puede pensarse y de cómo se lo puede pensar respecto de la cuestión de las mujeres en el canon filosófico. (FEMENÍAS, 2012b, p. 18).

As questões e temas privilegiados pela filosofia são aqueles que percorrem sua história, mas não podem ser concebidos como se fossem puros e estanques. As questões de gênero expõem a configuração do campo das relações humanas baseadas na diferença sexual - estruturada por outras diferenças - e traduzidas em termos de desigualdades em vários aspectos da vida. Uma filosofia nomeadamente “isenta” a estes traços e, portanto, despreocupada com seus efeitos apenas atua como reforço, cega aos pressupostos sexistas que se articulam em muitos de seus próprios sistemas. Por outro lado, são questões de alcance multidisciplinar para as quais a reflexão filosófica contribui ao mesmo tempo em que é convocada a se repensar. Desta maneira, Femenías (2012b) nos lembra que áreas importantes da filosofia como a epistemologia, filosofia da ciência, ontologia, ética e política têm ampliado seu repertório conceitual e metodológico a partir da inserção de novos problemas e perguntas, a exemplo do que expõe Gargallo com:

“la relación entre género y construcción de la ciudadanía, la epistemología feminista, las relaciones entre género, diferencia sexual y ética de la investigación en bioética, así como entre feminismo y subjetividad, las implicaciones del multiculturalismo en el cuerpo como construcción.”(GARGALLO, 2006, p.66).

Quanto à segunda categoria, de busca pelas disciplinas cuja ementa principal dedica-se ao estudo de filósofas e pensadoras, confirma-se o viés marcadamente androcêntrico da filosofia, que se reproduz na transmissão desta história. Encontramos apenas três disciplinas, que se dedicam a trabalhar as concepções e ideias de pensadoras como parte central de suas ementas. Quanto à busca por pensadoras nos conteúdos programáticos, encontramos 16 disciplinas que as incluem em seu programa de ensino.

Das três disciplinas dedicadas a explorar as ideias de pensadoras, duas são as mesmas que se concentram em refletir temas a partir de uma perspectiva da filosofia feminista - Simone de Beauvoir, Monique Wittig, Judith Butler e Nancy

Fraser, na UFBA e Sobonfu Somé e bell hooks, na UnB - já mencionadas na categoria anterior. A outra disciplina, também de Tópicos especiais, intitulada “Ética em Hannah Arendt”, é ofertada na UFG pelo professor Adriano Correia Silva e concentra-se em discutir o tema da moralidade e da política a partir das concepções da filósofa sobre a relação entre pensamento, reflexão e ética no mundo contemporâneo.

**Tabela 2 – As pensadoras nas ementas das disciplinas**

	Norte	Nordeste	Sudeste	Sul	Centro-Oeste	Resultado Geral
<b>Disciplinas sobre pensadora(s)</b>	0	1	0	0	2	3
Porcentagem	0%	0,76%	0%	0%	2,94%	0,79%
<b>As pensadoras ou questões de gênero no conteúdo programático</b>	0	5	7	3	1	16
Porcentagem	0%	3,05%	9,45%	5,5%	1,47%	4,17%
<b>Total de disciplinas</b>	52	131	78	54	68	383

Quanto às disciplinas que desenvolvem seu conteúdo programático incluindo as ideias das pensadoras, encontramos: uma de Teoria do Conhecimento na UFBA, que menciona Linda Zagzebski, uma de Filosofia Política na UnB, que inclui Hannah Arendt; duas disciplinas na UFSC, uma de Filosofia Política, que inclui Nancy Fraser e Azmanova e outra de Ética Global, que inclui o tema do aborto e da discriminação de gênero; uma disciplina na UFRGS, de Lógica, que inclui Dorothy Edginton; na USP, temos 5 disciplinas: de História de Filosofia Contemporânea sobre Heidegger, que inclui Hannah Arendt, de Teoria das Ciências Humanas que inclui Nancy Fraser e Judith Butler, de Ética e Filosofia Política sobre Maquiavel, que inclui Hannah Arendt, de Epistemologia das Ciências Humanas, que inclui Melanie Klein e de História da Filosofia Moderna sobre Spinoza que inclui Marilena Chauí; encontramos também uma disciplina na UFMG sobre Literatura Grega, que inclui Safo; uma na

Unicamp de Ética, que inclui Hannah Arendt; uma na UFC de Teoria do Poder, que inclui Hannah Arendt e três disciplinas na UFPE: uma de Filosofia da Práxis sobre Habermas, que inclui Iris Young, outra de Filosofia Moderna, que traz à discussão o texto de Stuart Mill “A sujeição das Mulheres” e uma de Ética Aplicada, que trata do Sexismo como uma das questões morais da atualidade. De outro lado, em seis universidades, não existem quaisquer disciplinas que fazem menção às mulheres pensadoras ou questões de gênero em seus programas no semestre que levantamos os dados.

Estes dados desenham um cenário, a partir do qual podemos fazer algumas considerações. São mencionadas 14 pensadoras, entre elas, apenas duas pensadoras negras (uma estadunidense e uma burquinense.) e uma brasileira. Três delas são citadas em mais de um programa: Hannah Arendt, que aparece 6 vezes, Nancy Fraser, 3 programas, e Judith Butler, utilizada em dois programas. Isto também reforça a ideia de que o número de mulheres com certo prestígio acadêmico na área se reduz a pouquíssimos nomes. Hannah Arendt é a mulher da tradição filosófica que aparece mais vezes também nas bibliografias. Ela se destaca pela sua produção, em diálogo com o contexto político do século XX e com a tradição da filosofia. É uma das poucas com prestígio filosófico e, mesmo assim, não é lembrada na maioria dos cursos de filosofia política.

As marcas do gênero se mostram também, mais uma vez, entrecruzadas por outras marcas como de raça e nacionalidade. Se as disciplinas filosóficas dificilmente incorporam o saber produzido por mulheres, as pensadoras negras, africanas e brasileiras, por exemplo, parecem ter ainda mais dificuldade em compor o cenário da filosofia acadêmica. Para George Yance, *“Black women philosophers must contend with the weight of these racist and sexist images, even as they continue to publish and make significant contributions to the field of philosophy.”*(YANCE, 2008, p.156). A mulher negra carrega uma dupla “rejeição” muito presente na história da filosofia: o sexismo e o racismo.

A explicitação desta situação, embora experimentada cotidianamente *“it functions as a caution to anyone under the illusion that the professional field of philosophy is one where pure reason reigns, sexism and racism have no place, and where persons of color are treated with utmost respect.”* (YANCE, 2008, p. 156). A crítica de George Yance se refere ao modo “neutro” como os próprios profissionais da filosofia concebem sua prática diária, sem problematiza-la. Por isso defende que

a discussão sobre esta ausência é necessária e colabora para o reencontro de um fazer filosófico situado no mundo dos valores e das práticas sociais.

A invisibilização da produção intelectual feminina, especialmente negra, representa ausência de modelos, de referenciais e coloca sempre sobre suspeita a intelectualidade destes grupos, como defende Yance (2008). Em sua tentativa de compreender este fenômeno de exclusão, considera a presença de expectativas implícitas sobre o modo de falar, de escrever e de ser de um filósofo nem sempre conciliáveis com as expectativas a respeito das mulheres, menos ainda das mulheres negras. A análise da questão sugere, portanto, a existência de estereótipos de gênero como os responsáveis por grande parte da exclusão epistêmica, não apenas nas universidades, mas igualmente, nos espaços de maior expressão de poder, como aponta também Haslanger (2008).

Ainda assim, mesmo como experiências minoritárias nos departamentos de filosofia, há um potencial extremamente provocador nessas ocorrências. É que a existência de disciplinas que trazem as ideias das mulheres à sala de aula perturba o senso comum de uma imagem monolítica e inquebrantável sobre quais sujeitos, e ao mesmo tempo, a partir de quais valores opera o filosofar. O que se procura argumentar é que o lance de visibilidade destas mulheres interroga, ao mesmo tempo, o significado desta ausência. Lança desconfiança sobre a tradição da negação, incitando o questionamento de por que não conhecemos as mulheres pensadoras? Ou, seguindo o questionamento de bell hooks, por que estudantes de filosofia não conhecem as intelectuais negras? E, acrescentamos, por que também não conhecemos uma história do pensamento que inclua as pensadoras latinas ou brasileiras? Estas "*Personas femininas (...)* com as quais pudéssemos dialogar, desde o presente, rumo ao passado multicultural que nos constitui nestas longitudes e latitudes." (WUENSCH, p.115). Isso nos permitiria incluir na discussão a interrogação sobre os "não lugares" geográficos e étnico-raciais também, pois "dentro do patriarcado capitalista com supremacia branca, toda cultura atua para negar às mulheres a oportunidade a seguir uma vida da mente e torna o domínio intelectual um lugar interdito". (hooks, 1995, p. 468).

Para entender o sentido destes resultados, é significativo discorrer sobre o modo como o ensino de filosofia apresenta e discute problemas e temas consagrados pela tradição, algumas vezes, em diálogo com os problemas contemporâneos. Para isto, são mobilizados conceitos e teorias, que se articulam

fundamentalmente pela figura do 'filósofo'. Em seu sentido original, é o amigo da sabedoria e o sujeito central de um sistema composto essencialmente de ideias. Portanto, é de fundamental importância para o campo filosófico o sujeito que produz filosofia: seja produzindo espanto, dúvida, ideia ou conceito.

A pergunta que se coloca é: a mulher pode ser "amiga da sabedoria"? Tal representa o primeiro significado impresso no fazer filosófico, em sua relação com o sujeito da filosofia, uma relação "amorosa", não no sentido comum de amor erótico, mas de amor *philia*, amor de amigo. Deleuze e Guattari nos dizem, nas primeiras linhas de seu percurso investigativo em "O que é a Filosofia?" (2007) que o conceito de amigo implicado no conceito de filosofia "testemunha a favor de uma origem grega da filosofia" (2007, p. 10). Poderíamos dizer também uma origem androcêntrica? O status de 'amigo' no contexto grego pressupunha a condição de igualdade e de liberdade entre os quais tais laços eram legitimados.

De qualquer forma, a concepção de Deleuze e Guattari nos permite conceber a filosofia como processo criativo do novo, já que o conceito nunca está já posto ou pré- concebido. Assim, essa criação requer um "personagem" que habite os entrecruzamentos das várias histórias que os atravessa. Mas o próprio sujeito da filosofia não seria ele também construído a partir de critérios contingentes atrelados à trama filosófica? Como esse viés se articula nas escrituras, especialmente das filósofas, na história do pensamento? E como elas mesmas posicionaram-se como sujeitos do conhecimento? Estas são perguntas que pairam em torno da naturalização da ausência das pensadoras nas narrativas históricas da Filosofia.

Assim, a dificuldade em assumir a mulher como ser pensante e protagonista na história pode decorrer da sua exclusão das categorias que definiram a essência da moral e da racionalidade ocidentais, naturalizadas pelo discurso universalista do humanismo na filosofia. Assim refere-se Elizabeth Grosz à produção desse conhecimento:

(...) se a subjetividade não pode ser moldada de acordo com os ideais universalistas do humanismo, se não há conceito do 'humano' que inclua todos os sujeitos sem violência, perda ou resíduo, então toda a vida cultural, incluindo a formação e avaliação dos próprios saberes, deve ser questionada tendo em vista a especificidade sexual (e cultural) de suas posições. Os saberes, como todas as outras formas de produção social, são pelo menos parcialmente efeitos do posicionamento sexualizado de seus produtores e

usuários; os saberes devem eles próprios serem reconhecidos como sexualmente determinados, limitados e finitos. (GROSZ, 2000, p. 79).

A abordagem feminista da filosofia tem colaborado na problematização de uma estrutura conceitual rígida que, por muito tempo, se pretendeu universal, objetiva e isenta, e que acaba produzindo sistematizações epistemológicas excludentes. Desta maneira, o sujeito da filosofia foi criado e fixado num lugar de abstração, sem sexo, gênero, classe ou qualquer contingência concreta, mas como o sujeito universal, neutro sem corpo ou materialidade histórica. A reconstituição do sujeito mulher, neste lugar, pode acabar desvelando sua vulnerabilidade e arbitrariedade.

Mas existem esforços no sentido de conceber a filosofia em dinâmica com experiências diversas, que considera gênero, raça e regionalidades, como atestam as disciplinas mencionadas anteriormente, assim como tantas outras que não participaram deste estudo.

Uma dessas experiências foi relatada no texto “O que Christine de Pizan nos faz pensar” (WUENSCH, 2013). Ana Míriam Wuensch desenvolveu a temática sobre Christine de Pizan em 2012, 2013 e 2017, por meio da disciplina *Ideias Filosóficas em Forma Literária*, que é oferecida regularmente pelo departamento de filosofia da UnB. O seu perfil permite o compartilhamento de interesses filosóficos menos ortodoxos e que dialoga mais com os interesses de pesquisa dos docentes que a ministram. (WUENSCH, 2013). Foi este aspecto flexível da disciplina que a permitiu “pensar, com os estudantes, o que este texto pode sugerir para uma reflexão filosófica que considere a existência de autoras em sua história, num duplo entendimento, contextual e extemporâneo de Christine de Pizan.” (WUENSCH, 2013, p. 2). Assim, a existência de uma disciplina que traz à tona as ideias de uma mulher do medievo acerca das condições da mulher, as quais extrapolam seu tempo, imprime “perplexidades” (WUENSCH, 2013) que incitam nossa reflexão sobre o que julgamos já certo sobre os sujeitos, objetos, métodos, e formas de expressão do filosofar. Fora da rigidez como muitas vezes se organiza o currículo em torno de “cânones”, ela facilita a assimilação de outros personagens, outras vozes, outras paisagens, forjados fora da arquitetura hegemônica da história oficial.

Outro aspecto revelado pelos dados colhidos é sobre as áreas em que a apresentação das mulheres pensadoras em sala de aula é mais recorrente. Sua maior visibilidade nos programas concentra-se em disciplinas de filosofia social, ética e política, onde as questões de ordem prática estão mais evidentes. De fato, é um resultado próximo ao que o estudo de Schwitzgebel e Jennings demonstra acerca da divulgação de conhecimento filosófico anglofônico<sup>19</sup>. Em suas pesquisas sobre a publicação por mulheres em periódicos e jornais acadêmicos do *mainstream* filosófico, eles encontraram uma enorme disparidade de gênero, que confirma que, embora o envolvimento das mulheres com a filosofia tenha crescido a partir dos anos 70, o crescimento da visibilidade da produção feminina nas correntes principais da filosofia tem crescido muito lentamente, e, em alguns casos, não há melhora desde 1990. (SCHWITZGEBEL e JENNINGS, 2016).

Outra conclusão de sua pesquisa é que a prevalência da divulgação da produção filosófica de mulheres tem se concentrado mais nas áreas de filosofia social, ética e política. Eles sugerem que há certos valores que orientam esta seletividade. Muitas mulheres que se envolvem com as questões de gênero acabam sendo “estigmatizadas”, restringindo sua identidade intelectual ao campo de discussão do feminismo, aproximando-o mais das discussões éticas e políticas. A pertinência destes resultados para os nossos próprios consiste no fato notório de que a grande maioria das referências bibliográficas utilizadas no campo da filosofia é de obras e autores estrangeiros, sendo a língua inglesa uma das mais presentes.

A terceira categoria é referente à presença de mulheres filósofas, pesquisadoras, intelectuais, especialistas, comentadoras e autoras em geral nas bibliografias dos cursos. Para esta análise, conforme já informado, trabalhamos com a divisão entre disciplinas da tradição, de formação pedagógica e de metodologias.

---

<sup>19</sup> O estudo concentra-se na investigação da filosofia produzida em língua inglesa principalmente nos Estados Unidos, mas trazem também em menor parte, sobre Canadá, Reino Unido e Austrália. Os dados foram coletados junto a publicações e citações em jornais acadêmicos de alto reconhecimento, relatórios de departamentos, convites para apresentação da Associação americana de filosofia e na Enciclopédia de filosofia de Stanford. (SCHWITZGEBEL e JENNINGS, 2016, p.4).

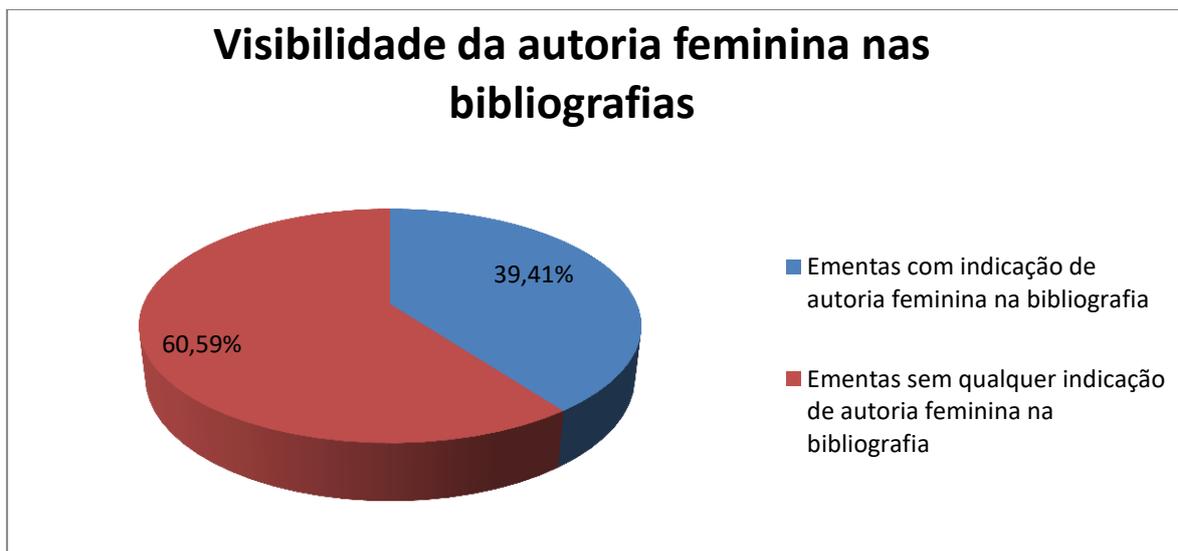
Tabela 3 - Disciplinas que trazem obras de autoras em suas bibliografias

Disciplinas	Norte	Nordeste	Sudeste	Sul	Centro-Oeste	Resultado Geral
<b>Tradição filosófica</b>	9	46	22	18	22	117
Porcentagem	28,12%	38,9%	34,37%	39,13%	37,93%	36,79%
Total	32	118	64	46	58	318
<b>Formação pedagógica em filosofia</b>	5	9	4	2	6	26
Porcentagem	50%	100%	100%	66,6%	100%	81,25%
Total	10	9	4	3	6	32
<b>Metodologia em filosofia</b>	1	1	0	2	0	4
Porcentagem	14,28%	25%	0%	40%	0%	17,39%
Total	7	4	5	5	2	23
<b>Com mulheres na bibliografia</b>	15	56	26	22	28	147
Porcentagem	36,53	41,98%	35,61%	40,74%	42,64%	39,41%
Total	49	131	73	54	66	373 <sup>20</sup>

De um modo geral, observamos que mais da metade dos programas dos cursos não trazem nenhuma referência de obras de mulheres em suas bibliografias. Se tomarmos apenas as disciplinas da tradição filosófica, com peso muito maior na formação geral em filosofia, este número é maior ainda nos programas de disciplinas de filosofia sem nenhuma mulher nas bibliografias indicadas. Por outro lado, entre as disciplinas da área de formação pedagógica, a maioria apresenta obras de autoras em suas bibliografias.

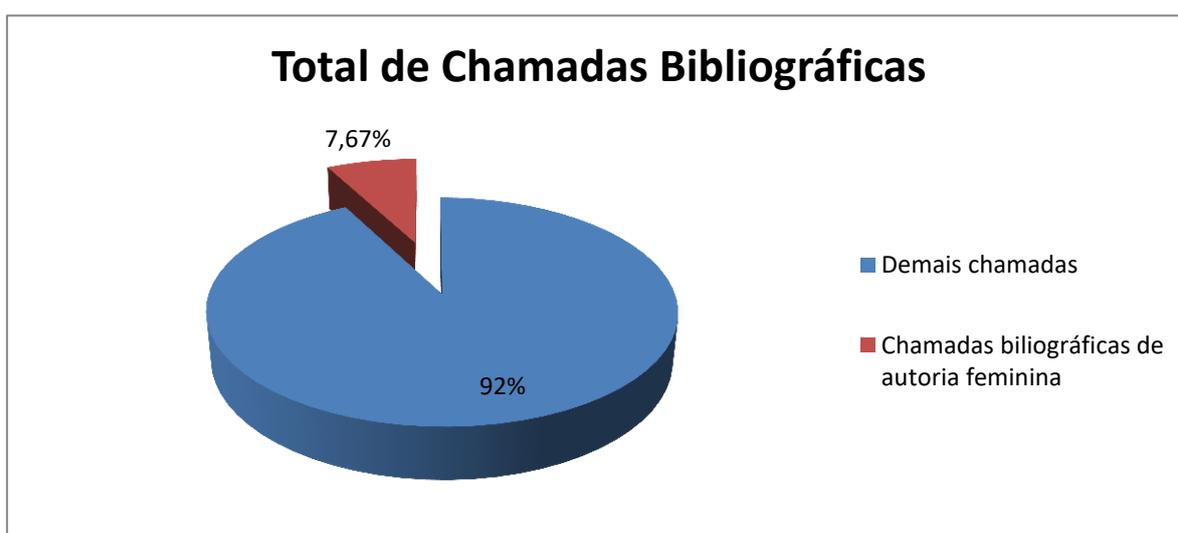
<sup>20</sup> Não foram consideradas neste cálculo as ementas sem bibliografia.

Gráfico 1



E por fim, tomando a quarta categoria, somando todas as referências bibliográficas encontradas em todos os programas de ensino analisados, obteve-se um total de 5564. Destas, 427 são referências de obras de autoras. Isso representa 7,67% de todas as referências utilizadas nas aulas de formação filosófica.

Gráfico2



Este resultado é muito próximo do que acontece também na *Georgia State University*, onde foi conduzida uma pesquisa com 700 estudantes dos cursos de introdução de filosofia por Eddy Nahmias. Este estudo foi divulgado por Tânia Lombrozo (2013) no texto intitulado “*Name Five Women In Philosophy. Bet You Can’t*”<sup>21</sup>. Baseado em relato de experiência, os estudantes falavam sobre suas opiniões e expectativas com o curso. O resultado mostrou uma grande diferença entre as percepções de homens e mulheres, assim como entre negros e brancos. Elas, e os estudantes negros, eram os que menos se sentiam estimulados em prosseguir os estudos em filosofia. Entre diversas razões apresentadas, aparece a ausência de questões pertinentes a sua realidade social. No levantamento sobre bibliografia, a autora do artigo relata uma predominância de 89% de títulos de homens sobre títulos de mulheres entre as obras de referência do curso.

Importante notar também que, nos cursos observados, estas disciplinas de formação para o ensino de filosofia são ministradas pelos mesmos professores e professoras dos departamentos de filosofia. O que nos leva a sugerir que se trata de um problema circular de repertório intelectual. Nas áreas de formação e educação, existe uma presença maior de mulheres, que produzem e que conseguem divulgar suas pesquisas. Além disso, estas produções ganham visibilidade sem tantos entraves, o que permite aos seus trabalhos comporem um campo de referência.

Por outro lado, o que temos na área da filosofia é uma quantidade menor de mulheres, sobretudo na pós-graduação. (ARAÚJO, 2016). Entre as mulheres que produzem nesta área, a divulgação tem sido dificultada por um imaginário que normatiza a sua invisibilidade - como foi o caso aqui dos programas de disciplinas e bibliografias de referência dos cursos. Não temos estudos sobre a incidência de pesquisas realizadas sobre as mulheres na produção e nos meios de divulgação filosófica local. Mas imaginamos que o estudo de Schwitzgebel e Jennings (2016) sugere implicações importantes para a leitura de nosso cenário também.

Parece haver um processo circular, que se deve, em parte, à escassa repercussão dos trabalhos filosóficos produzidos por mulheres. Com poucas menções e recomendações de obras de autoras como referencial teórico para os estudos em filosofia, muitas pesquisadoras e pesquisadores, professoras e professores formados neste ambiente, serão menos hábeis a orientar, oferecer e

---

<sup>21</sup> Disponível em <https://www.npr.org/sections/13.7/2013/06/17/192523112/name-ten-women-in-philosophy-bet-you-can-t>

recomendar estes estudos. Recria-se, assim, o mesmo ciclo de formação e de formadores alheios a uma parte da história da filosofia, aos mecanismos de exclusão das mulheres atuando no próprio fazer filosófico, aos problemas relativos à condição de opressão e submissão das mulheres na sociedade que ora se constrói.

No texto intitulado “*On Not Teaching the History of Philosophy*” (1989), Mary Waithe argumenta em favor de um ensino da história da filosofia que inclua as mulheres. Não se trata de abordar a história das mulheres filósofas como uma outra história à parte da história da filosofia, mas de inseri-la como parte de um diálogo entre ideias, temas e perspectivas que se aproximam em certos aspectos e se afastam em outros, como é próprio do filosofar. O que é importante nesta proposta é provocar e instigar nos estudantes de filosofia a busca por mais conhecimento e informações sobre as pensadoras esquecidas, inclusive sobre as condições e formas que propiciaram este esquecimento, consolidando as referências para a pesquisa neste campo. (WAITHE, 1989).

Para George Yance (2007), atua na filosofia uma voz dominante que ele denomina de “Voz do Oráculo”, que é a voz que se autodetermina a manter as fronteiras da filosofia bem definidas, estabelecendo quem e o que está dentro ou está fora. Define uma identidade estreita e fixa que luta contra a heterogeneidade filosófica a fim de lhe assegurar alguma pureza. Para ele, parte do esforço em garantir uma voz plural para a filosofia está em seu ensino pela via do diálogo entre filosofias plurais, pelo qual é possível reconhecer a própria voz apenas como uma possibilidade dentre outras. Sua proposta consiste em promover a abertura das fronteiras da filosofia pela via do diálogo entre a tradição e outras experiências de pensamento. Assim, torna-se possível reconhecer outras agendas filosóficas, estruturadas por diferentes experiências e contextos existenciais já que:

How the revision of heteronormative Knowledge is linked to liberation efforts on the part of those who are deened “outsiders”; and to explore the relationship between issues of ethnicity, group formation, historical contexto and canonicity, issues of philosophical Knowledge production vis- à – vis the lens of race and gender. (YANCE, 2008, p. 16).

Mas, não apenas as pensadoras do passado foram esquecidas, como também reproduzimos as condições propícias para o esquecimento das pensadoras

do presente. É contra este impulso ao esquecimento que poderemos consolidar as referências para os estudos de obras de mulheres. Cabe, portanto, para os que já não podem negar sua existência, comprometer-se em conhecê-la e divulgá-la no mesmo contexto em que a filosofia se estabeleceu como saber, crítica e questionamento. No entanto, não se trata de expor o problema recorrendo apenas à disposição do profissional docente, ainda que faça alguma diferença. Os resultados relatam operações muito mais complexas, nas quais nós mesmas somos envolvidas, de alguma forma ou em alguma medida, quando realizamos pesquisa filosófica. Talvez também a tradição pela qual foi moldada a natureza da disciplina filosófica exerça um grande peso sobre as condições de sua produção e divulgação ainda nos dias atuais, o que nos encerra em um processo reprodutivo que precisa ser alterado.

As relações entre a tradição filosófica e as mulheres carregam muitas dificuldades ainda nos dias atuais. Sob a ótica das mulheres que fazem filosofia, sobretudo nas instituições de pesquisa e ensino, a incidência dessas desigualdades e distorções deve nos levar a reconsiderar a forma de conceber essa tradição. Mas, enquanto professoras e professores de filosofia, como relatamos essa história? Se tomarmos o pressuposto de que toda escolha implica em renúncias, a que realmente estamos renunciando quando traçamos nosso trajeto pelos clássicos da filosofia? E quais são as renúncias mais sistemáticas que reproduzimos por meio de uma narrativa que não problematiza os traços de gênero ou de raça na história que privilegiamos? Existem motivos mais profundos que explicam a existência de uma tradição que repercute ainda nas experiências intelectuais, profissionais e pessoais de mulheres, feministas ou não, (e que estão articulados a raça, etnia, lugar geográfico) que precisam ser considerados.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

### 5.1 Sobre o caminho percorrido...

A pesquisa se concentrou em pensar a filosofia desde uma perspectiva de gênero. Tarefa árdua e inacabada por este motivo. Nem o conceito de gênero e nem o de filosofia suporta um significado unívoco e incontestável. No entanto, a utilização do conceito de gênero como uma categoria crítica de análise, nos permitiu interrogar a filosofia enquanto saber situado no mundo e na história. Foi possível explicitar a atuação de pressupostos sexistas na construção de conceitos caros à filosofia, como de racionalidade, e em sistemas ontológicos, epistemológicos e políticos ao longo de sua tradição no ocidente. As histórias da filosofia e suas versões são também desafiadas por outras leituras, que transgridem as fronteiras da verdade histórica. Além disso, identificamos que questões de gênero - como, por exemplo, sobre os papéis de gênero, a relação entre os sexos e os direitos das mulheres - estão prefiguradas na história da filosofia desde o começo, ainda que sem destaque pela sua narrativa histórica oficial.

Diante das situações de violência, opressão e desigualdade a que as mulheres estão expostas no dia a dia, além da ebulição de discussões sobre gênero em várias áreas do conhecimento, a filosofia não é indiferente. Os debates em torno destas situações se dão em um campo interdisciplinar que conjugam saberes filosóficos, sociológicos, políticos, psicológicos, antropológicos e muitos outros. Porque o gênero incide na maneira como se concebe o conhecimento e também nas maneiras como se organiza a sociedade.

A imagem androcêntrica do mundo, reproduzida na maioria das vezes na atividade filosófica, é a mesma sobre a qual se assentam muitos dos preconceitos, estereótipos e desigualdades de gênero, ainda muito atuais. Conseqüentemente, pode acabar colaborando para a manutenção desta estrutura simbólica, política e social. Ao mesmo tempo, os recursos e ferramentas filosóficas tem sido úteis para colocar em questão esta ordem de coisas, inclusive na problematização de si própria enquanto saber. A atividade filosófica impõe a si mesma questionar-se permanentemente e deste movimento surgiram compreensões diversas sobre o

mundo, os encontros extemporâneos de personalidades distintas, o diálogo entre conceitos, a serem construídos e reconstruídos continuamente.

O conceito de gênero foi útil enquanto categoria analítica para pensar as assimetrias na representação do sexo pela via das relações, inclusive a relação entre os corpos e as subjetividades e entre gênero e o saber. A perspectiva adotada por Scott e Puleo também nos ajudaram a desconstruir uma imagem imparcial de conhecimento e a explicitar sua vinculação com as condições reais, que marcam as posições de poder na teia social. A partir desta compreensão a filosofia pode ser interrogada por seus comprometimentos e parcialidades, sendo chamada a considerar as particularidades dos corpos, que procura negar, para a construção dos seus esquemas conceituais.

Na tentativa de pensar estas exclusões na filosofia, e também as condições pelas quais elas se efetivam na formação filosófica, realizamos um estudo sobre ementas de disciplinas de filosofia, ofertadas em algumas universidades do país, procurando identificar qual importância tem sido atribuída ao conhecimento produzido por mulheres e às questões que pautam o debate sobre as relações de gênero nas áreas da filosofia universitária. Os resultados revelaram que as mulheres pensadoras figuram como rara exceção na apresentação dos problemas e temas da filosofia como também nas indicações bibliográficas. Tanto as mulheres que fizeram filosofia no passado como as que fazem filosofia nos dias atuais estão ausentes das referências acadêmicas do que é apresentado como filosofia. Mostrou-se também inexpressiva a incidência das questões de gênero em disciplinas filosóficas, sendo infrequentes as que dialogam com a filosofia feminista ou que abordam questões pertinentes à realidade social e política das mulheres. A suspeita que se lança sobre a seletividade da memória filosófica implica no questionamento dos critérios a partir dos quais se define quais os sujeitos e valores são ao mesmo tempo invocados e reproduzidos nestas seleções.

A pesquisa procurou responder a necessidade de indagar o saber filosófico, sobre os seus pressupostos de imparcialidade e universalidade que tem sustentado omissões e silenciamentos, os quais contribuem também para a manutenção da desigualdade da ordem epistêmica e social instituídas. Desta maneira, pretende-se ter colaborado para o desenvolvimento de estudos e discussões sobre a relação entre as mulheres e a filosofia, de forma a alcançar a maneira de fazer e ensinar filosofia atualmente e também as práticas de exclusão e opressão que se

perpetuam. Tais práticas transmitem e ajudam a reproduzir uma imagem da filosofia impermeável às condições da existência vivida na perspectiva de sujeitos concretos, encarnados em corpos que têm sua autorização à subjetividade condicionada às ordens discursivas estabelecidas.

O estudo fornece pistas para que a filosofia que se produz na universidade possa se refletir e se avaliar. Espera-se contribuir para o reconhecimento da situação exposta como um problema de relevância atual, que possa desencadear outras iniciativas, além das que temos visto nos últimos anos. Mas principalmente, desejamos que possa mobilizar outras práticas e escolhas epistemológicas e pedagógicas. Sob a perspectiva de gênero, novos temas são incorporados à prática filosófica, mas também novas epistemologias e metodologias. A emergência das questões de gênero pode favorecer o vigor para novos procedimentos e estratégias no espaço escolar. É necessário de vez em quando escapar da ortodoxia como muitas vezes é concebida a prática pedagógica, e também filosófica, a qual pode acabar apenas reproduzindo uma práxis sedimentada, autoritária e conservadora que muito mais inibe a produção do saber do que a estimula.

## **5.2 Para novos caminhos**

Em virtude das dificuldades no acesso aos programas das disciplinas de filosofia em universidades brasileiras, nosso objeto se restringiu a 16 cursos, com preferência às disciplinas ofertadas no primeiro semestre de 2017. Seria interessante expandir este campo para outros períodos letivos bem como outras universidades, de modo que se evidencie com mais precisão o desenvolvimento destas questões nas práticas de ensino de filosofia. É possível ainda, inserir outras variáveis e trabalhar com outros objetos, como acompanhamento de publicações da área. Sugerem-se também estudos mais localizados e específicos a uma única instituição de ensino como estratégia para avaliar o desenvolvimento destas questões ao longo de todo curso.

Outro aspecto importante a ser destacado em pesquisas futuras é a visualização dos projetos pioneiros, da trajetória de trabalhos coletivos ou individuais sobre gênero e filosofia e de busca pelas mulheres filósofas, inclusive incidindo na

prática filosófica brasileira, em articulação com outras áreas do saber como artes, literatura e ciências sociais, por exemplo. Estes são elementos fundamentais para construção de um campo de referências para os estudos da filosofia feminista no Brasil, que se desenvolve apesar das dificuldades de reconhecimento.

Falta também avançar no aprofundamento das reflexões acerca de uma didática mais crítica e democrática para a filosofia, capaz de intervir no mundo das práticas sociais excludentes. Deve fornecer elementos para construção de um tipo de saber que assume o seu papel dentro da sociedade em que habita e ao mesmo tempo projeta um modelo para o qual pretende contribuir. Por isso indica-se a necessidade de elaboração de um projeto de educação filosófica na perspectiva de gênero, com novas metodologias, indicação de experiências didáticas e práticas de ensino que ajudem a estabelecer vínculos com a diversidade de vivências sociais e cotidianas dos sujeitos discentes, sobretudo na educação básica.

## 6 REFERÊNCIAS

ABREU, Maria Celia; MASETTO, Tarciso. **O professor universitário em aula: prática e princípios teóricos**. 8. ed. São Paulo: MG Ed. Associados, 1990.

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

ARAÚJO, Carolina. Mulheres na Pós-Graduação em Filosofia no Brasil - 2015. Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia, 2016. Disponível em: <[http://anpof.org/portal/images/Documentos/ARAUJOCarolina\\_Artigo\\_2016.pdf](http://anpof.org/portal/images/Documentos/ARAUJOCarolina_Artigo_2016.pdf)>. Acesso em: 20 fevereiro 2017.

BARRETO, Andreia. A mulher no ensino superior: distribuição e representatividade. **Cadernos do GEA**, Rio de Janeiro, 6, jul/dez 2014.

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, v. 1 Fatos e mitos - v.2 A experiência vivida, 2009.

BEEBEE, Helen; SAUL, Jenny. **Women in Philosophy in the UK**. BPA e SWIP. UK. 2011. Disponível em < <http://www.bpa.ac.uk/resources/women-in-philosophy/wip-committee> > 02/04/2017

BLAY, Eva. A. Núcleos de estudos da mulher X Academia. In: BRASIL, P. D. R. S. E. D. P. **Pensando gênero e ciência. Encontro Nacional de Núcleos e Grupos de Pesquisas – 2005, 2006**. Brasília: Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, 2006.

BRASIL, Parecer CNE/CES n. 67, de 11 de março de 2003. **Constituir-se Referencial Para as Diretrizes Curriculares Nacionais dos Cursos de Graduação**. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. Disponível em:<<http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/CES0067.pdf>

BRASIL. **Enade 2014: Exame nacional de desempenho dos estudantes: relatórios de área**. MEC, INEP. Brasília. 2015.

BUTLER, Judith. Fundamentos Contingentes: o feminismo e a questão do "pós-modernismo". **Cadernos Pagu**, n. 11, p. 11-42, 1998.

\_\_\_\_\_. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. 10ª. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

CALADO, Luciana Eleonora de Freitas. **A Cidade das Damas : a construção da memória feminina no imaginário utópico de Christine de Pizan**. Estudo e Tradução. [Tese de Doutorado]. UFPe, Recife, 2006.

CHANTER, Tina. **Gênero: conceitos-chave em filosofia**. Tradução de Vinícios Figueira. Porto Alegre: Artmed, 2011.

COLLING, Ana Maria. **A invenção do corpo feminino pelos gregos e a violência contra a mulher**. La Plata, FAHCE-UNLP, 25 al 27 de septiembre de 2013.

COSTA, Ana Alice Alcântara; SARDENBERG, Cecília Maria Bacellar. Teoria e Praxis feministas na academia: os núcleos de estudos sobre a mulher nas universidades brasileiras. **Revista Estudos Feministas**, Rio de Janeiro, v. 2, n. especial, 2ºsem 1994.

COSTA, Claudia de L. O sujeito no feminismo: revisitando os debates. **Cadernos Pagu**, v. 19, p. 59-90, 2002.

\_\_\_\_\_. O tráfico do gênero. **Cadernos Pagu**, n. 11, p. 127-140, 1998.

COSTA, Marta Nunes da. feminismo é humanismo. **etic@**, Florianópolis, v. 15, n. 1, p. 110-125, julho 2016.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Editora 34, 2007.

DEUTSCHER, Penelope. **Yielding gender: feminism, deconstruction and the history of philosophy**. London: Routledge, 1997.

DIETZ, Gunther; SANTOS, Boaventura de S. Da universidade à pluriversidade: Reflexões sobre o presente e o futuro do ensino superior. **Revista Lusófona de Educação**, n. 31, 2015.

DOEUFF, Michèle Le. **The Philosophical Imaginary**. London: Continuum, 2002.

FACINA, Adriana; SOHIET, Rachel. Gênero e Memória: Algumas reflexões. **Revista Gênero: Niterói**, v.5, n.1, p.9-19. 2004.

FEMENÍAS, Maria Luisa. Releyendo a Aristóteles desde La Teoría de Género. **Revista Laguna**, 10; enero 2002a, pp. 105-119.

\_\_\_\_\_. Contribuciones de la teoría de género a la Antropología filosófica. **Clepsydra**, v. 1, p. 31-45, 2002b.

\_\_\_\_\_. Introducción: cuestiones preliminares. In: SPADARO, María Cristina. **Enseñar Filosofía, hoy**. 1ª. ed. [S.I.]: Edulp, 2012a. p. 19-48.

\_\_\_\_\_. El ideal del “saber sin supuestos” y los límites del hacer filosófico. **Sapere Aude**, Belo Horizonte, v. 3, n. 5, p. 7-31, 1º sem 2012b.

\_\_\_\_\_. MORA: la memoria de las revistas académicas. In: FUNCK, S. B.; MINELLA, L. S.; ASSIS, G. D. O. **Linguagens e narrativas**. Tubarão: Copiart, v. 1(Desafios feministas), 2014.

FONSECA, Pedro Carlos Louzada. **Fontes da misoginia medieval: ressonâncias aristotélicas no pensamento religioso medieval**. Série Estudos Medievais, Fontes e edições, Araraquara, 2012.

FONTOURA, Natália. et al. **Retrato das desigualdades de Gênero e Raça - 1995-2015**. Ipea. Brasília. 2017. Disponível em <  
[http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com\\_content&view=article&id=29526](http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=29526)  
 >

GARDNER, Catherine Villanueva. **Historial Dictionary of Feminist Philosophy**. USA: The scarecrow Press, 2006.

GARGALLO, Francesca. **Ideas feministas latinoamericanas**. 2. ed. México: Universidad de la ciudad de México, 2006.

GOUCHA, Moufida (Ed.). **Philosophy, a School of Freedom: Teaching Philosophy and Learning to Philosophize: Status and Prospects**. Unesco, 2007.

GROSZ, Elizabeth. **Volatiles Bodies: toward a corporeal feminism**. USA: Indiana University Press, 1994.

\_\_\_\_\_. E. Corpos Reconfigurados. **Cadernos Pagu**, n. 14, p. 45-86, 2000.

HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. **Revista Estudos Feministas**, v. 1, n. 1, 1993.

HARAWAY, Donna. "Gênero" para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. **Cadernos Pagu**, n. 22, p. 201-246, 2004.

HASLANGER, Sally. Changing the ideology and the Culture of Philosophy: Not by Reason(Alone). **Hypathia**, v. 23, n. 2, p. 210-223, 2008.

\_\_\_\_\_. Feminism and Metaphysics: Unmasking Hidden Ontologies. In: HASLANGER, S. **Resisting Reality: social construction and social critique**. [S.l.]: Oxford University Press, 2012.

HEILBORN, Maria Luiza; SORJ, Bila. Estudos de gênero no Brasil - 1975-1995. In: MICELI, S. (org.) **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. ANPOCS/CAPES. São Paulo: Editora Sumaré, 1999. p. 183-221.

HENRIQUES, Fernanda. Concepções filosóficas e representações do feminino: Subsídios para uma hermenêutica crítica da tradição filosófica. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, p. 11-28, Junho 2010.

hooks, bell. Intelectuais Negras. **Revista Estudos Feministas**, v. 3, n. 2, 1995.

IBGE, Diretoria de Pesquisas, Coordenação de Trabalho e Rendimento, Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios 2007/2015. Disponível em <  
<https://brasilemsintese.ibge.gov.br/educacao/anos-de-estudo-e-sexo.html>>

JAY, Nancy. Gender and Dichotomy. **Feminist Studies**, v. 7, n. 1, p. 38-56, 1981.

LLOYD, Genevieve. **The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

LOMBROZO, Tania. Name five women in philosophy. Bet you can't. 2013. Disponível em < <https://www.npr.org/sections/13.7/2013/06/17/192523112/name-ten-women-in-philosophy-bet-you-can-t>>

LOURO, Guacira. **Gênero, Sexualidade e educação**: uma perspectiva pós-estruturalista. Petrópolis: Vozes, 2003.

MARIANO, Silvana Aparecida. O sujeito do feminismo e o pós-estruturalismo. **Revista Estudos feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 3, set/dez 2005.

MATOS, Marlise. Teorias de gênero ou teorias e gênero? Se e como os estudos de gênero e feministas se transformam em um campo novo para as ciências. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 16, n. 2, Maio-agosto 2008.

McALISTER, Linda Lopez. Some Remarks on Exploring the History of Women in Philosophy. **HYPATIA SPECIAL ISSUE: The History of Women in Philosophy**, Indiana, v. 4, n. 1, p. 1-5, Spring 1989. ISSN ISSN 0887-5367.

MÉNAGE, Gilles. **Historia de las Mujeres Filósofas**, Barcelona, Herder editorial, 2009.

MIKKOLA, Mari. Doing ontology and doing justice: What feminist philosophy can teach us about meta-metaphysics. **Inquiry**, v. 58, n. 7-8, p. 780-805, 2015.

NYE, Andrea. **Teoria Feminista e as Filosofias do Homem**. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1995.

\_\_\_\_\_. **Feminism and modern philosophy**: an introduction. New York: Routledge, 2004.

\_\_\_\_\_. **Philosophia**: The Thought of Rosa Luxemburg, Simone Weil, and Hannah Arendt. 1994.

PAXTON, Molly; FIGDOR, Carrie; TIBERIUS, Valerie. Quantifying the gender gap: An empirical study of the underrepresentation of women in philosophy. **Hypatia**, v. 27, n. 4, p. 949-957, 2012.

PISCITELLI, Adriana. Re-criando a (categoria) mulher. **Textos didáticos**, v. 48, 2002.

PITANGUY, Jacqueline; BARSTED, Leila Linhares. Um instrumento de conhecimento e de atuação política. In: ROAMANI, A.; BASTERD, M. **O Progresso das Mulheres no Brasil 2003–2010**. Rio de Janeiro: CEPIA: Brasília: ONU mulheres, 2011.

PULEO, Alicia. Filosofia e gênero: da memória de passado ao projeto de futuro. **Cadernos da Coordenadoria Especial da Mulher**, São Paulo, v. 8, p. 13-34, 2004.

\_\_\_\_\_. El concepto de género como hermenéutica de la sospecha: de la biología a la filosofía moral y política. **Arbor**, v. 189, n. 763, 2013. acesso online.

RAGO, Margareth. Epistemologia Feminista, Gênero e História. In: PEDRO, J.; GROSSI, M. **MASCULINO, FEMININO, PLURAL**. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998.

REIS, Toni; EGGERT, Edla. Ideologia de Gênero: uma Falácia Construída. **Revista Educação & Sociedade**, Campinas, v. 38, n. 138, p. 9-26, jan.-mar 2017.

RUBIN, Gayle. O tráfico de mulheres: notas sobre "a economia política do sexo". **SOS corpo**, Recife, março 1993.

SARDENBERG, Cecília Maria Bacellar. Da Crítica Feminista à Ciência a uma Ciência Feminista? **Feminismo, Ciência e Tecnologia**, Salvador, 2002. (Coleção Bahianas).

SCHWITZGEBEL, Eric; JENNINGS, Carolyn Dicey. **Women in Philosophy: Quantitative Analyses of Specialization, Prevalence, Visibility, and Generational Change**. In: Women in Philosophy, 2016. Disponível em : < <http://www.apaonlinecs.org/data-on-women-in-philosophy>>

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, v. 20, n. 2, jul/dez 1993.

SIMONI, Karine. **De dama da Escola de Salerno à figura legendária: Trotula de Ruggiero entre a notoriedade e o esquecimento**. Fazendo Gênero 9: diásporas, diversidades, deslocamento. 23 a 26 de agosto de 2010. Disponível em: < [http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1278291166\\_ARQUIVO\\_Deda\\_madaescoladeSalernoafigurallegendariaTrotuladeRuggieroentreaotoriedadeeoesquecimento.pdf](http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1278291166_ARQUIVO_Deda_madaescoladeSalernoafigurallegendariaTrotuladeRuggieroentreaotoriedadeeoesquecimento.pdf)>

SOIHET, Rachel. História das mulheres e história de gênero: um depoimento. **Cadernos Pagu**, n. 11, p. 77-87, 1998.

SOTERO, Edilza Correia. Transformações no acesso ao ensino superior brasileiro: Algumas implicações para diferentes grupos de cor e sexo. In: MARCONDES, M. M., et al. **Dossiê mulheres negras**: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil. Brasília: Ipea, 2013. p. 35-52.

SPELMAN, Elizabeth V. Woman as Body: Ancient and Contemporary Views. **Feminist Studies**, v. 8, n. 1, p. 109-131, 1982.

TIBURI, Marcia. **As mulheres e a filosofia como ciência do esquecimento**. In: Com Ciência, Campinas, dez.2003. Disponível em: <<http://www.comciencia.br/reportagens/mulheres/15.shtml>>.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. São Paulo: Atlas, 2009

TYSON, Sarah. From the exclusion of women to the transformation of philosophy: reclamation and its possibilities. **METAPHILOSOPHY**, v. 45, n. 1, Janeiro 2014.

WAGNER, Jill E. Christine de Pizan's City of Ladies: A Monumental (Re)construction of, by, and for Women of All Time. **Medieval Feminist Forum: A Journal of Gender and Sexuality** 44, no. 1, 2008, 69-80.

WAITHE, Mary Ellen (Ed.). Ancient Women Philosophers: 600 BC-500 AD. (V.1) Springer Science & Business Media, 1987.

\_\_\_\_\_. On Not Teaching the History of Philosophy. **Hypatia**, Indiana, USA, v. 4, n. 1, p. 132-138, 1989.

WALSH, Catherine. ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. **Nómadas**, Colombia, v. col, n. 26, p. 102-113, 2007.

WITT, Charlotte (Ed.). **Feminist metaphysics: explorations in the ontology of sex, gender and the self**. Springer Science & Business Media, 2010.

WUENSCH, Ana Míriam. O que Christine de Pizan nos faz pensar. **Revista Graphos**, v. 15, n. 1, 2013.

\_\_\_\_\_. Acerca da existência de pensadoras no Brasil e na América Latina. **Problemata**, v. 6, n. 1, p. 113-150, 2015.

YANCE, George. Introduction: No Philosophical Oracle Voices. In: YANCE, G. **Philosophy in Multiple Voices**. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2007.

\_\_\_\_\_. **Situated Black Women's Voices in/on the profession of Philosophy**. Hipatia, v.23, n.2, 2008.