



Editora
UFPel

Textos Seleccionados sobre
Pensar o Feminismo

Lúcio Álvaro Marques
Águida Assunção e Sá
(Organizadores)

DISSERTATIO
FILOSOFIA

TEXTOS SELECCIONADOS SOBRE PENSAR O FEMINISMO

SÉRIE INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA

TEXTOS SELECIONADOS SOBRE PENSAR O FEMINISMO

Lúcio Álvaro Marques
Águida Assunção e Sá
(Organizadores)



Pelotas, 2023.



Editora UFPel

Chefia:

Ana da Rosa Bandeira | EDITORA-CHEFE

Seção de Pré-produção:

Isabel Cochrane | ADMINISTRATIVO

Suelen Aires Böettge | ADMINISTRATIVO

Seção de Produção:

Eliana Peter Braz | PREPARAÇÃO DE ORIGINAIS

Marisa Helena Gonsalves de Moura | CATALOGAÇÃO

Anelise Heidrich | REVISÃO

Suelen Aires Böettge | ADMINISTRATIVO

Fernanda Figueredo Alves | PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO

Carolina Abukawa (Bolsista) | PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO

Angélica Knuth (Bolsista) | PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO

Seção de Pós-produção:

Madelon Schimmelpfennig Lopes | ADMINISTRATIVO

Eliana Peter Braz | ADMINISTRATIVO



CONSELHO EDITORIAL DO NEPFIL online

Prof. Dr. João Hobuss
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz (UFSC)
Prof. Dr. Rogério Saucedo (UFSM)
Prof. Dr. Renato Duarte Fonseca (UFSM)
Prof. Dr. Arturo Fatturi (UFFS)
Prof. Dr. Jonadas Techio (UFRGS)
Profa. Dra. Sofia Alborno Stein (UNISINOS)
Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton (UNISINOS)
Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (UFPEL)
Prof. Dr. Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)
Prof. Dr. Evandro Barbosa (UFPEL)
Prof. Dr. Ramón del Castillo (UNED/Espanha)
Prof. Dr. Ricardo Navia (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mônica Herrera Noguera (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mirian Donat (UEL)
Prof. Dr. Giuseppe Lorini (UNICA/Itália)
Prof. Dr. Massimo Dell'Utri (UNISA/Itália)

COMISSÃO TÉCNICA (EDITORIAÇÃO)

Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)

DIREÇÃO DO IFISP

Profa. Dra. Elaine Leite

CHEFE DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Prof. Dr. Sérgio Strefling

© **Série Investigação Filosófica, 2023.**

Universidade Federal de Pelotas
Departamento de Filosofia
Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia
Editora da Universidade Federal de Pelotas

NEPFil online

Rua Alberto Rosa, 154 – CEP 96010-770 – Pelotas/RS

Os direitos autorais estão de acordo com a Política Editorial do NEPFil online. As revisões ortográficas e gramaticais foram realizadas pelos organizadores. Os direitos autorais dos autores aqui traduzidos são de responsabilidade única e exclusiva dos organizadores do volume.

Primeira publicação em 2023 por NEPFil online e Editora da UFPel.

Dados Internacionais de Catalogação

N123 Textos selecionados sobre pensar o feminismo.
[recurso eletrônico] Organizadores: Lúcio Álvaro Marques, Âguida Assunção e Sá –
Pelotas: NEPFIL Online, 2023.

224p. - (Série Investigação Filosófica).

Modo de acesso: Internet
<wp.ufpel.edu.br/nepfil>
ISBN: 978-65-998645-0-6

1. Filosofia. 2. Feminismo I. Marques, Lúcio Álvaro. II. Assunção e Sá, Âguida.

COD 100



Série Investigação Filosófica

A Série Investigação Filosófica, uma iniciativa do **Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia** do Departamento de Filosofia da UFPel e do **Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica** do Departamento de Filosofia da UNIFAP, sob o selo editorial do NEPFil online e da Editora da Universidade Federal de Pelotas, tem por objetivo precípuo a publicação da tradução para a língua portuguesa de textos selecionados a partir de diversas plataformas internacionalmente reconhecidas, tal como a *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<https://plato.stanford.edu/>), por exemplo. O objetivo geral da série é disponibilizar materiais bibliográficos relevantes tanto para a utilização enquanto material didático quanto para a própria investigação filosófica.

EDITORES DA SÉRIE

Rodrigo Reis Lastra Cid (IF/UNIFAP) / Juliano Santos do Carmo (NEFIL/UFPEL)

COMISSÃO TÉCNICA

Juliano Santos do Carmo (Diagramador/Capista)

ORGANIZADORES DO VOLUME

Lúcio Álvaro Marques (UFTM)

Águida Assunção e Sá (PPGE-UFTM)

TRADUTORES E REVISORES

Águida Assunção e Sá (PPGE-UFTM, Tradutora e Revisora)

Carla Regina Rachid Otávio Murad (UFTM)

Lúcio Álvaro Marques (UFTM, Tradutor e Revisor)

Rodrigo de Andrade Sá Santos (UFTM)

Vítor Gomes Lopes (UFRN)

CRÉDITOS DA IMAGEM DE CAPA. Disponível em:

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Marguerite_G%C3%A9rard_-_Painter_while_painting_a_portrait_of_a_lute_player.jpg



GRUPO DE PESQUISA INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA (UNIFAP/CNPq)

O Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica (DPG/CNPq) foi constituído por pesquisadores que se interessam pela investigação filosófica nas mais diversas áreas de interesse filosófico. O grupo foi fundado em 2010, como grupo independente, e se oficializou como grupo de pesquisa da Universidade Federal do Amapá em 2019.

MEMBROS PERMANENTES DO GRUPO

Aluizio de Araújo Couto Júnior
Bruno Aislã Gonçalves dos Santos
Cesar Augusto Mathias de Alencar
Daniel Schiochett
Daniela Moura Soares
Everton Miguel Puhl Maciel
Guilherme da Costa Assunção Cecílio
Kherian Galvão Cesar Gracher
Luiz Helvécio Marques Segundo
Luisa Luze Brum Genuncio
Paulo Roberto Moraes de Mendonça
Pedro Merlussi
Rafael César Pitt
Rafael Martins
Renata Ramos da Silva
Rodrigo Alexandre de Figueiredo
Rodrigo Reis Lastra Cid
Rosi Leny Morokawa
Sagid Salles
Tiago Luís Teixeira de Oliveira

SUMÁRIO

Sobre a Série Investigação Filosófica	13
Introdução	14
(I) História Feminista da Filosofia	22
1. Críticas feministas do cânon como misógino	25
1.1 Declarações explícitas de misoginia em textos filosóficos	25
1.2 Interpretações de gênero de conceitos filosóficos	26
1.3 Interpretações sinópticas do cânon filosófico	28
2. Revisões feministas da História da Filosofia	31
2.1 As filósofas no início da modernidade: um estudo de caso	35
3. Apropriação feminista de filósofos canônicos	39
4. Reflexões metodológicas feministas sobre a história da Filosofia	40
Bibliografia	41
(II) Filosofia Ambiental Feminista	47
1. Principais termos e distinções	48
1.1 A Natureza é uma questão feminista	48
1.2 Filosofia ocidental canônica	49
1.3 Três tipos de posições na filosofia ambiental feminista	49
2. Primeiro tipo de posição na filosofia ambiental feminista: posição historicamente associada a uma filosofia ambiental não feminista	50
2.1 Filosofia ambiental ocidental	52
2.2 Filosofia ambiental revisada: perspectivas feministas sobre ética animal	54
2.3 Filosofia ambiental expandida: perspectivas filosóficas feministas sobre a ética da terra, de Leopold	57
2.4 Filosofia ambiental radical: perspectivas filosóficas feministas sobre ecologia profunda	57
3. Segundo tipo de posição na filosofia ambiental feminista: Filosofia ecofeminista	58

3.1 Caracterização da filosofia ecofeminista	60
3.2 Estruturas conceituais opressivas	61
3.3 Perspectivas linguísticas	62
3.4 Perspectivas históricas	63
3.5 Perspectivas socioeconômicas	65
3.6 Perspectivas epistemológicas	67
3.7 Perspectivas políticas	70
3.8 Perspectivas éticas	70
4. Terceiro tipo de posição na filosofia ambiental feminista: posições e perspectivas novas ou emergentes	71
Bibliografia	71
 (III) Filosofia Feminista	 79
1. Introdução	80
2. O que é feminismo?	80
2.1 Crenças feministas e movimentos feministas	83
2.2 Componentes normativos e descritivos	85
2.3 O feminismo e a diversidade das mulheres	89
2.4 O feminismo como antissexismo	101
3. Abordagens sobre feminismo	101
4. Intervenções em Filosofia	101
5. Tópicos em feminismo	101
Bibliografia	103
 (IV) Filosofia Política Feminista	 116
1. Contexto e desenvolvimento histórico	117
2. Abordagens e debates contemporâneos	121
2.1 Engajamentos feministas com o liberalismo e o neoliberalismo	122
2.2 Feminismo radical	125
2.3 Feminismos socialista e marxista	126
2.4 Teorias do cuidado, da vulnerabilidade e do afeto	129
2.5 Feminismos pós-estruturalistas	130
2.6 Feminismos decolonial e interseccional	133
2.7 Feminismos performativos	133
Bibliografia	139

(V) O Feminismo Latino-Americano	151
1. História: uma genealogia do feminismo latino-americano	152
1.1 Origens feministas latino-americanas (antes do século XX)	152
1.2 Ideias feministas latino-americanas do início do século XX	154
1.3 Os anos do silêncio (1950–1970)	157
1.4 As ideias de um movimento: o feminismo latino-americano do final do século XX (1970s–1990s)	159
1.4.1 Os anos 1970	160
1.4.2 Os anos 1980	162
1.4.3 Os anos 1990	166
1.5 Vozes dissidentes: as ideias feministas latino-americanas do século XXI	167
2. Questões-chave e debates	171
2.1 A <i>autonomia</i> feminista latino-americana	171
2.2 A política de tradução e localização	172
2.3 O <i>gênero</i> no contexto hemisférico	175
2.4 Negociando identidades complexas	177
3. A Filosofia feminista latino-americana	182
4. Conclusão	189
Bibliografia	190
(VI) Filosofia Latinx	194
1. Problemas atuais	194
1.1 Identidade de grupo	195
1.2 Filosofia social e política	197
1.3 Questões metafilosóficas	198
2. Origens	200
2.1 Pensamento chicano	200
2.2 Precusores da América Latina	204
2.3 Feminismo Latina	208
2.4 Filosofia autoconscientemente Latinx	211
3. Definindo Filosofia Latinx	213
3.1 Escopo amplo versus estreito	213
3.2 Fonte versus objeto de estudo	213
4. Desenvolvimentos em curso	213
Bibliografia	215

SOBRE A SÉRIE INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA

A *Série Investigação Filosófica* é uma série de livros de traduções de verbetes da Enciclopédia de Filosofia da Stanford (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*), que intenciona servir tanto como material didático para os professores das diferentes subáreas e níveis da Filosofia quanto como material de estudo para a pesquisa e para concursos da área. Nós, professores, sabemos o quão difícil é encontrar bom material em português para indicarmos. E há uma certa deficiência na graduação brasileira de filosofia, principalmente em localizações menos favorecidas, com relação ao conhecimento de outras línguas, como o inglês e o francês. Tentamos, então, suprir essa deficiência, ao introduzirmos essas traduções ao público de língua portuguesa, sem nenhuma finalidade comercial e meramente pela glória da filosofia.

Essas traduções foram todas realizadas por filósofos ou por estudantes de filosofia supervisionados e revisadas por especialistas na área. Todas as traduções de verbetes da Stanford foram autorizadas pelo querido Prof. Dr. Edward Zalta, editor da Enciclopédia de Filosofia de Stanford; por isso o agradecemos imensamente. Sua disposição para ajudar brinda os países de língua portuguesa com um material filosófico de excelência, que será para sempre disponibilizado gratuitamente no site da Editora da Universidade Federal de Pelotas (Editora UFPel), dado o nosso maior princípio se centrar na ideia de conhecimento livre e o desenvolvimento da filosofia em língua portuguesa e de seu ensino. Aproveitamos o ensejo para agradecer também ao editor da Editora UFPel, na figura do Prof. Dr. Juliano do Carmo, que apoiou nosso projeto desde o início. Agradecemos também a todos os organizadores, tradutores e revisores, que participam de nosso projeto. Sem sua dedicação voluntária, nosso trabalho não seria possível. Esperamos, com o início desta coleção, abrir as portas para o crescimento desse projeto de tradução e trabalharmos em conjunto pelo crescimento da filosofia em português.

Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo

Prof. Dr. Rodrigo Reis Lastra Cid

Organizadores da Série Investigação Filosófica

Introdução

Há momentos de rara felicidade na vida. Isso não significa ausência de problemas. Não obstante, 2022 ficará marcado como um momento especial, não apenas em virtude de certo arrefecimento da pandemia de Covid-19, mas também de um horizonte de retomada da vida democrática no Brasil após a eleição. Porém, um dos motivos principais dessa felicidade refere-se à dupla oportunidade de organizar os volumes sobre *Pensadoras em tempos indigentes* (2022), em parceria com Mila Lopes, e o presente, *Pensar o feminismo*, com Águida Assunção e Sá. Além delas, aproveito para reafirmar o agradecimento a todas as pessoas envolvidas na revisão, tradução e organização dos livros, bem como aos editores da Série Investigação Filosófica: Rodrigo Cid e Juliano do Carmo. Os volumes citados podem ser lidos como um díptico: as *Pensadoras em tempos indigentes* trazem a figura de filósofas que se destacaram na história do pensamento ocidental, enquanto o *Pensar o feminismo* particulariza a problematização da questão do feminismo na América Latina.

O lugar de fala cabe às mulheres envolvidas nesses projetos. Não obstante, o maior motivo da minha alegria (Lúcio Marques) está no fato de poder dedicar-me a pensar como nós – os homens – ainda somos tão machistas. Para além de qualquer *mea culpa*, trabalhar na co-organização desses volumes foi uma oportunidade radical de desconstrução da força do machismo que habita em nós, sobretudo nos homens. Uma sociedade antimachista e antirracista, democrática, igualitária e livre é um dever para todos nós que vivemos neste tempo, embora nem todas as pessoas o reconheçam. Nós, homens, não precisamos fingir que somos invulneráveis, porque somos humanos, portanto, vulneráveis, finitos e frágeis. Podemos desconstruir a farsa do macho alfa, do ogro violento. Precisamos pensar nossa masculinidade para além da força e da violência, da guerra e do poder. Chegou o tempo em que podemos ser antimachistas: podemos falar de nossos medos, nossas dores, nossas fraquezas, etc., tendo a certeza de que isso não nos tornará menores, ao contrário, que estamos mais próximos de nossa verdadeira humanidade.

É nesse cenário que enquadrámos as palavras introdutórias ao presente livro. Um cenário de mundo que ainda é muito estranho: por um lado, sentimos o alívio que a geração antimachista pode nos trazer; por outro, ainda convivemos

em meio a discursos que deslegitimam a luta feminista por igualdade, por direitos e por liberdade. Por causa disso, fazemos questão de citar três discursos na sequência. Discursos que confrontam em diversos aspectos os capítulos deste livro. De um lado, entrevemos sinais de um tempo em que o machismo começa a ruir, mas, de outro, ainda vemos tantos discursos que tornam a luta feminista cada vez mais necessária e urgente. Certamente, alguns pensam que lutar pelo feminismo é uma questão para mulheres. Sem dúvida, mas não é uma luta apenas de mulheres. Nós, os homens, temos que nos comprometer radicalmente com essa causa ou ainda continuaremos a fingir que nossas irmãs, filhas, sobrinhas, mães, etc. não são nem foram, muitas vezes, espancadas por seus companheiros e/ou vítimas de feminicídio. A luta pela justiça não se reduz a um segmento social: ou toda a sociedade construirá uma condição digna ou ela naufragará na luta entre vencedores e vencidos. Logo, o feminismo é uma causa para todos nós – mulheres e homens – visto que a sociedade é para toda a humanidade ou não será para ninguém. Não obstante, ainda há tanta resistência às lutas por igualdade, liberdade e democracia. Leiamos algumas posturas que nos chocam:

Para meu trabalho de pesquisa acadêmica [a pesquisa presente no livro *Feminists Don't Wear Pink and Other Lies*, de Scarlett Curtis], entrevistei um grupo diverso de mulheres alemãs e britânicas. Descobri que associações do termo feminismo a ódio aos homens, lesbianismo ou falta de feminilidade eram fatores cruciais na rejeição ao rótulo “feminista”. (SCHARFF, 2019)

Christina Scharff identifica na pesquisa de Scarlett Curtis possíveis razões para os discursos que deslegitimam a luta feminista. Curtis compreendia uma série de expressões e preconceitos que, supostamente, seriam causas do antifeminismo mesmo entre mulheres. No caso, a recusa do feminismo se “justificaria” em virtude de certas posições inerentes ao próprio discurso feminista. Essa postura antifeminista não para nesse nível retórico. Há um nível direto de antifeminismo representado em discursos como o seguinte:

Eu tenho minhas dúvidas se elas estão convencidas em apagar o significado dos estrogênios, dos seios, do útero (mais até do que o clitóris) e do pai. // Em 1968, quando as ideias feministas mais básicas eram assustadoras e radicais, uma mulher proclamou em um raro momento de clareza: “uma mulher livre precisa de um homem livre”. // O feminismo contemporâneo acertadamente grita por mais defesas e o prazer se torna sinônimo de auto-indulgência e narcisismo. // O problema é que ele ainda não se deu conta de que menos violência depende de mais precaução e cuidado. // Não tem problema. Não há nada de errado em chamar pelo pai. (PEREIRA, 2020)

Esse tipo de discurso tenta se legitimar apoiando-se em um “testemunho feminino anônimo de 1968”. Testemunho que, segundo o autor, teria se dado *em um raro momento de clareza*. Sim, em 2022, esse tipo de discurso ainda está presente em nossa sociedade. Pior que isso, sendo altamente equivocado, mas se se reduzisse a alguma voz masculina, seria menos vexatório. No entanto, esse tipo de discurso soa também em voz feminina:

Pensar que os homens são seres inferiores não apenas nos transforma em narcisistas como também nos impede de ser felizes. Afinal, como pode uma pessoa que se sente melhor do que as outras conviver em harmonia com seus familiares e amigos? É impossível. // Maltratar alguém apenas porque ele tem um sexo biológico diferente é totalmente ilógico, afinal de contas, não podemos generalizar condutas. Por isso, infelizmente, uma causa que tinha demandas legítimas caiu totalmente em descrédito por impor uma doutrinação ideológica e egoísta. // Assim, o movimento [feminista] se transformou em um grupo rancoroso que parece fazer de tudo para destruir o que há de bonito em nós. Não podemos

nos sentir representadas por uma bandeira que trata os homens, o casamento e a família com desprezo. // Ou seja, o verdadeiro empoderamento é olhar para dentro de nós mesmas e analisar o que podemos fazer para nos tornarmos pessoas melhores. Ser empoderada é entender e respeitar que homens e mulheres são diferentes e essas diferenças são complementares. // Isso sim é sororidade. Isso é ser mulher de verdade. (CURY, 2021)

A jornalista autora dessas linhas sustenta tanto a suposta diferença entre homens e mulheres (essa “infeliz diferença” que legitimou e legitima o suposto uso de formas de violência e dominação do macho sobre a fêmea em uma sociedade altamente violenta como a nossa) quanto acusa o próprio movimento feminista de produzir o descrédito de suas causas em virtude de suposta *doutrinação ideológica e egoísta*.

Essas passagens exemplificam algo sobre o teor da sociedade em que vivemos. A causa do feminismo não encontra resistência apenas no nicho masculino, mas também no nicho feminino conservador da sociedade contemporânea. Isso impõe uma tarefa maior e mais radical: é preciso desconstruir o machismo entre homens e também entre *mulheres*. Creditar a força do machismo apenas aos homens é desconhecer uma parcela dolorosa da realidade atual: ainda existem *mulheres* que criticam o feminismo.

Frente a essa realidade, não nos cabe apontar o dedo nem encontrar desculpas. A postura que advogamos é bem mais radical e vem de uma mulher extraordinária: Hannah Arendt. Ela distinguia três dimensões na *vida do espírito* que merecem plena atenção: o pensar, o querer e o julgar. A *vida do espírito* reúne os aspectos da vida intelectual desenvolvidos por essa mulher fugitiva que reconstruiu sua forma de ver o mundo durante um dos períodos mais dramáticos da humanidade. A *vida do espírito* efetiva-se na *vida política*. Nesta o pensar transmuta-se em compreender, porque o pensar, enquanto dimensão teórica, prima pela clareza e evidência cartesianas. Afinal, ninguém se submete a um tratamento médico que *supostamente* seja científico nem embarca em um avião que *aparentemente* tem segurança aerodinâmica. Em se tratando de conhecimento científico, os critérios de máxima clareza e evidência são

imprescindíveis. Entretanto, em se tratando da vida política, clareza e evidência não são critérios suficientes. Diversamente, o pensar *in ordine geometrique demonstrata* é incapaz de captar a nervura política e os liames da ação. Os campos da política e da ação não se definem por conceitos claros e distintos, mas por forma de razoabilidade e probabilidade. Por isso, necessário se faz ampliar o pensamento geométrico em função do compreender: “a compreensão precede e sucede o conhecimento. A compreensão preliminar, que está na base de todo conhecimento, e a verdadeira compreensão, que o transcende, têm algo em comum: conferem significado ao conhecimento” (ARENDT, 2008, p. 334). Compreender é a base para outro movimento paralelo entre a vida do espírito e a vida política: a passagem do querer ao julgar. Enquanto faculdade desiderativa na ética, o querer supõe as bases da autodeterminação do sujeito. Enquanto faculdade da vida política, o querer cede lugar à necessidade de ajuizar politicamente as decisões, porque nenhuma ação política é alheia à vontade, porém a vontade, na dimensão política, precisa ser compreendida como opinião pública e não apenas como vontade individual. Finalmente, o julgar da dimensão teórica transmuta-se em ação na vida política. Nesse sentido, a questão do feminismo enquanto uma realidade da vida política alicerça-se no compreender, julgar e agir.

Na dimensão da vida política, não há espaço para a neutralidade: a incompreensão equivale à indiferença frente à realidade, a carência de juízo crítico equivale à passividade ética diante do sofrimento do outro e a inação coincide com a convivência. Contrariamente, a *conditio sine qua non* da vida política é a compreensão da realidade imediata. No caso do Brasil, implica o reconhecimento de uma realidade histórica e crescentemente trágica:

A notícia aparentemente positiva de redução da violência letal que atinge as mulheres precisa, no entanto, como já tratado acima, ser matizada pelo crescimento expressivo dos registros de Mortes Violentas por Causa Indeterminada (MVCI), que tiveram incremento de 35,2% de 2018 para 2019, um total de 16.648 casos no último ano. // Especificamente para o caso de homicídios femininos, enquanto o SIM/Datasus indica que 3.737 mulheres foram assassinadas no país em

2019, outras 3.756 foram mortas de forma violenta no mesmo ano, mas sem indicação da causa – se homicídio, acidente ou suicídio –, um aumento de 21,6% em relação a 2018. (IPEA, 2021, p. 36)

O fato de vivermos em um país com as mais altas taxas de feminicídio do mundo não deveria nos deixar indiferentes na vida acadêmica. Afinal, a *vida do espírito* não existe dissociada da *vida política*, nem vice-versa. O crescimento de 35,2% entre 2018 e 2019 na média de Mortes Violentas por Causa Indeterminada equivale a mais de 45 mortes por dia. Nesse desastre do feminicídio, Marielle Franco foi apenas mais um número entre as 16.648 mortes registradas, o que não significa o total das mortes ocorridas. Infelizmente, mortes que ficarão, em grande parte, relegadas ao silêncio e ao esquecimento. Desde a noite de 14 de março de 2018, muito se falou sobre o assassinato de Marielle Franco, mas maior ainda é o silêncio que não deixa a investigação prosseguir no caso dela e das outras 16.647 vítimas. Até quando suportaremos conviver com a lógica do silenciamento e com o esquecimento dos nomes das violentadas?

A notoriedade internacional do “caso Marielle Franco” esbarra em um silêncio incômodo pautado em uma lógica que muitos de nós já suportamos: a impunidade. Muito do que se produz sobre esse caso está sob o véu do “segredo de justiça para não atrapalhar as investigações”. No mais, há um abismo de silêncio e impunidade frente ao feminicídio e à violência contra a mulher que impõe a todos nós – mulheres e homens – a tarefa de nos assumirmos radicalmente antimachistas enquanto condição mínima para podermos viver em um país democrático. Outrossim, há de se investigar os crimes desde que a justiça ainda permaneça livre para agir em nosso país. As palavras de Bruno Paes Manso nos dão uma ideia do abismo que ronda nossa sociedade:

Jair Bolsonaro, que durante anos tinha apoiado o capitão Adriano Magalhães da Nóbrega (em discursos e com cargos a seus familiares), tornou-se presidente da República. Seu filho Flávio Bolsonaro, que garantiu emprego para a mãe e a ex-mulher de Adriano no seu gabinete, foi eleito senador. [Marcelo] Freixo ainda teria que compartilhar as cadeiras do Congresso Nacional com Chiquinho Brazão, irmão de Domingos,

apontado pela PGR como suspeito de matar Marielle [Franco]. Outros simpatizantes das milícias foram eleitos, como o deputado Daniel Silveira, que ganhou notoriedade ao quebrar uma placa com o nome de Marielle Franco durante a campanha. Wilson Witzel se elegeu governador do Rio com a mesma plataforma em defesa da violência policial e da guerra ao crime. Havia algo errado com boa parte dos brasileiros. A esperança de um projeto coletivo parecia ter desaparecido e a população começava a apostar em defensores do extermínio como solução para o Brasil. (PAES MANSO, 2020, p. 225)

A identificação de suspeitos não arrefece nossa indignação nem a luta por justiça. O primado da lei é a única garantia que temos para que o país não naufrague na barbárie. A democracia não se reduz à tirania da maioria, porque a lei garante o direito da minoria, do mais fraco e da vítima. No entanto, notamos como, progressiva e crescentemente, as leis e as instituições democráticas são questionadas por alguns setores de nossa sociedade. À medida que as instâncias democráticas e o primado da lei são questionados, está pondo-se em questão a democracia em sua totalidade. Recorde-se como “a queda das nações começa com o enfraquecimento da legalidade, seja por abuso do governo no poder, seja porque a autoridade da fonte dessas leis se torna duvidosa e questionável”; mais que isso, Hannah Arendt completa a advertência frente à deslegitimação dos poderes democráticos: “daí resulta que a nação, junto com a ‘crença’ em suas próprias leis, perde a capacidade de ação política responsável; as pessoas deixam de ser cidadãos no sentido pleno do termo” (ARENDT, 2008, p. 338). E, à medida que a lei e a democracia são questionadas, questiona-se também o quanto de humanidade resta em nossas relações.

O Brasil, enquanto uma República Federativa, ainda se rege por uma Constituição que, em tese, garante o direito pleno de toda a população. No entanto, nesse mesmo país, grassa a violência, sobretudo contra os setores menos favorecidos: as mulheres, os pretos, os indígenas, as pobres, em resumo, as ditas “minorias”. Por isso, *pensar o feminismo* é buscar compreender as raízes da violência que aniquila ainda tantas vidas, é dispor-nos a julgar a realidade que nos cerca e traumatiza e, principalmente, é nos comprometermos

a agir para construir uma sociedade livre e democrática para todas as pessoas, independente de classe, opção política, gênero ou cor. O feminismo é um compromisso que rompe os esquecimentos e fratura o silêncio frente à violência e retoma, em nome de milhares de outras mulheres, uma questão urgente: quem matou Marielle Franco?

Referências

- ARENDT, H. **Compreender**: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54. Trad. D. Bottman. Org., introd. e notas de J. Kohn. São Paulo: Companhia das Letras, Gelo Horizonte: UFMG, 2008.
- CURY, A. C. A verdade sobre o feminismo atual que não querem que você saiba (24 ago. 2021). **R7**. Disponível em <<https://noticias.r7.com/prisma/refletindo-sobre-a-noticia-por-ana-carolina-cury/a-verdade-sobre-o-feminismo-atual-que-nao-querem-que-voce-saiba-24082021>> Acesso em 8.11.2022.
- IPEA. **Atlas da Violência 2021**. Coord. D. Cerqueira *et alii*. São Paulo: FBSP, 2021.
- MARQUES, L. Á.; LOPES, M. (orgs.) **Textos selecionados de Pensadoras em tempos indigentes**. Pelotas: NEPFIL Online, 2022. Disponível em <<https://wp.ufpel.edu.br/nepfil/files/2022/01/SIFPEN.pdf>> Acesso em 8.11.2022.
- PAES MANSO, B. **A república das milícias dos esquadrões da morte à era Bolsonaro**. São Paulo: Todavia, 2020.
- PEREIRA, I. Qual é o problema do feminismo? (10 jul. 2020). **Direito novo**. Disponível em <<https://direitonovo.com/vida/qual-o-problema-do-feminismo/>> Acesso em 8.11.2022.
- SCHARFF, C. Por que tantas mulheres jovens não se identificam como “feministas” (19 fev. 2019). **BBC**. Disponível em <<https://www.bbc.com/portuguese/geral-47283014>> Acesso em 8.11.2022.

Profa. Ms. Águida Assunção e Sá
Prof. Dr. Lúcio Álvaro Marques
Organizadores do volume

(I) História Feminista da Filosofia¹

Autoras: Charlotte Witt e Lisa Shapiro

Tradução: Lúcio Álvaro Marques

Revisão: Águida Assunção e Sá

Os últimos 25 anos evidenciam uma expansão vertiginosa de escritos feministas sobre o cânon filosófico, uma expansão evidentemente similar àquela que aconteceu em disciplinas como a literatura e a história da arte. Como a maior parte desses escritos são críticos à tradição, em maior ou menor escala, é natural questionar: por que a história da filosofia tem tanta importância para as filósofas feministas? Paralelamente, o fato de essa questão ter destacada importância nota-se pelo grande número de escritos feministas sobre o cânon. Por isso, este verbete explicita as diversas formas através das quais as filósofas feministas interpelem a tradição filosófica ocidental.

O engajamento das filósofas feministas no projeto de reescrita e reforma do cânon filosófico indica duas significativas frentes de preocupação: a primeira está relacionada ao problema da exclusão histórica. Tais filósofas defrontam-se

¹ WITT, Charlotte and Lisa SHAPIRO. Feminist History of Philosophy. In: ZALTA, E. N. (ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Summer Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2021. Disponível em: [Feminist History of Philosophy \(Stanford Encyclopedia of Philosophy/Summer 2021 Edition\)](#). Acesso em: 7 set. 2022.

The following is the translation of the entry on Feminist History of Philosophy by Charlotte Witt and Lisa Shapiro, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at [Feminist History of Philosophy \(Stanford Encyclopedia of Philosophy/Summer 2021 Edition\)](#). This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at a [Feminist History of Philosophy \(Stanford Encyclopedia of Philosophy/Summer 2021 Edition\)](#). We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

com uma tradição que crê não haver filósofas² e, caso houvesse, não seriam importantes. Não obstante, as mulheres não estão totalmente ausentes na história da filosofia, o que nos leva à segunda frente de preocupação: os filósofos canônicos sempre têm muito a dizer sobre as mulheres e sobre o que nós somos. De um modo geral, nós sabemos que princípios filosóficos como razão e objetividade definem-se em contraste com matéria, irracionalidade ou alguma coisa que esteja associado à mulher e ao feminino. Nossa tradição nos ensina, quer implicitamente por imagens e metáforas, quer explicitamente através de discursos, que a Filosofia e seus princípios de razão e objetividade excluem tudo que é feminino ou associados a mulheres.

Como forma de resposta, as filósofas feministas têm criticado os dois aspectos: a histórica exclusão do feminino na tradição filosófica e a caracterização filosófica negativa das mulheres e do feminino. As historiadoras feministas da Filosofia têm demonstrado as falhas históricas em virtude da omissão de filósofas, além da tendência de desqualificar qualquer mulher filósofa que se esqueceu de citar. Ademais, as filósofas feministas argumentam que a tradição filosófica é falha, pois os princípios fundamentais de razão e objetividade pertencem ao gênero masculino³. É através dessas críticas que as filósofas feministas têm alargado o cânon filosófico e reavaliado seus princípios em vista de incluir as mulheres no “nós” filosófico.

Este verbete tem quatro seções principais: a primeira seção (“Críticas feministas do cânon como misógino”) apresenta leituras feministas do cânon filosófico que desafia as caracterizações depreciativas das mulheres. Trata-se de três tipos de caracterizações: (a) aquela patente na misoginia explícita de grandes filósofos (veja-se a afirmação aristotélica que trata a fêmea como um macho deformado); (b) as leituras apologéticas de interpretações de gênero de

² N.T.: No original, a expressão é mulheres filósofas, o que em português se torna redundante. Por isso, optamos por traduzir simplesmente por filósofas em todo o livro.

³ N.T.: no original, há aqui a nota “1. Phyllis Rooney (1994) sumariza as críticas feministas à ‘masculinidade’ da razão” presente no artigo Phyllis Rooney, 1994. “Recent Work in Feminist Discussions of Reason,” *American Philosophical Quarterly*, 31(1): 1-21. Note que em português tanto razão quanto objetividade são femininas diferentemente do inglês. Talvez essas diferenças resultem do distanciamento da matriz latina do léxico clássico onde *verbum*, que se traduz por palavras e engloba os vocábulos abstratos, é substantivo neutro, algo que se perdeu no desenvolvimento das línguas neolatinas.

conceitos teóricos (como matéria e forma em Aristóteles); (c) as interpretações sinópticas do cânon (pensa-se na perspectiva histórica que supõe a razão e a objetividade como sendo do gênero masculino [cf. nota 3 acima]). Esta terceira categoria das críticas feministas diagnostica onde o cânon filosófico como um todo estaria errado e, persistindo assim, como resultou em um cânon filosófico negativo. Esse cânon negativo evidencia como os modos de formação das visões de mundo filosóficas no curso da história são, explícita ou implicitamente, misóginas e sexistas. A segunda seção (“Revisões feministas da história da filosofia”) aborda respostas da filosofia feminista aos mitos da inexistência de filósofas e, ainda, da sua suposta desimportância. Uma resposta está na recuperação de filósofas no registro histórico. Um aspecto desse desenvolvimento está na inclusão de filósofas como Mary Wollstonecraft, Hannah Arendt e Simone de Beauvoir no cânon filosófico. Finalmente, as revisões feministas da história e do cânon filosófico impõem questões importantes e urgentes sobre como inserir filósofas de forma segura na história da filosofia a fim de que comecem a constar no currículo filosófico. A terceira seção (“Apropriação feminista de filósofos canônicos”) examina a forma como as filósofas feministas se empenham em reler o cânon em busca de pressupostos da filosofia feminista nos trabalhos desses filósofos (tais como Hume) e nas teorias (como a ética da virtude de Aristóteles) que são mais congruentes com as atuais tendências do feminismo ou que mais impulsionam o pensamento feminista. Isso é usar o cânon tal como outros movimentos também o fazem, isto é, como um recurso e como uma confirmação de que a perspectiva ou o problema feminista está seguramente enraizado em nossa cultura filosófica. A quarta seção (“Reflexões metodológicas feministas sobre a história da filosofia”) analisa as questões metodológicas postas pelo trabalho feminista em relação à história da filosofia. As feministas críticas aos métodos tradicionais da história da filosofia têm proposto diversas estratégias distintas de leitura que julgam serem mais adequadas às abordagens feministas que aquelas presentes nos métodos tradicionais. Estas escritoras [Charlotte Witt e Lisa Shapiro] são, de fato, céticas em relação ao projeto de apropriação exposto na terceira seção, e tal ceticismo provoca questões instigantes sobre o que fazemos quando estamos a fazer história da filosofia.

1. Críticas feministas do cânon como misógino

As mulheres são capazes de educação, mas incapazes de exercer atividades que demandem uma capacidade universal de acesso às ciências mais avançadas, à filosofia e a certas formas de produção artística. (...) As mulheres medem suas ações não por demandas universais, mas por inclinações e opiniões arbitrárias.
(Hegel 1973: 263)

A ideia de que o gênero de quem filosofa é importante ou relevante para a pesquisa é uma concepção que destoa da autoimagem da Filosofia. Por isso, é interessante analisar como e por quais razões as filósofas feministas consideram que a ideia de gênero é uma categoria analítica interessante para ser aplicada à história da filosofia. Distinguimos dois aspectos nesse processo, embora eles se conjuguem em um único projeto por vezes. O primeiro aspecto em que percebemos a importância do gênero deriva do catálogo de expressões misóginas explícitas em muitos autores do cânon. O segundo deriva da análise das teorias de filósofos canônicos em busca de evidenciar as marcas de gênero em teorias com pretensões universalistas. Na sequência, ao perceber que essas teorias, somadas aos objetivos de certo filósofo, tinham marcas específicas de gênero, passou-se a investigar se esse viés teórico de gênero era intrínseco ou não à teoria. Deixe-me exemplificar com textos de Aristóteles.

1.1 Declarações explícitas de misoginia em textos filosóficos

Não restam dúvidas de que os textos aristotélicos são misóginos. Ele [Aristóteles] pensou que as mulheres eram inferiores aos homens, e o disse explicitamente. Exemplifico citando o catálogo de Cynthia Freeland: “Aristóteles afirma que a coragem do homem está em comandar, enquanto a da mulher, em obedecer; assim como ‘a matéria está para a forma, está a fêmea para o macho e o feio para o belo’; que as mulheres têm menos dentes que os homens; que a fêmea é um macho incompleto ou ‘de certo modo, uma deformidade’; que a fêmea contribui só com a matéria e não com a forma para a geração de descendentes; que, em geral, ‘uma mulher talvez seja um ser inferior’; e que, em uma tragédia, caso as figuras femininas fossem muito corajosas ou habilidosas seria inapropriado” (Freeland 1994: 145-146). Contudo, ainda que essa ladainha seja desalentadora e irritante, além de quaisquer outras questões que ela traga a

uma mulher que esteja estudando ou ensinando sobre Aristóteles, saiba que o Estagirita simplesmente tinha uma visão equivocada sobre as mulheres e suas capacidades tanto quanto a maioria dos atenienses de seu tempo. Porém, se esse é o caso, as teorias de Aristóteles, ou a maior parte delas, não são renegadas por suas declarações sobre as mulheres, logo, podemos ignorá-las por serem falsas.

Embora Aristóteles seja o exemplo selecionado, há críticas feministas do mesmo teor à misoginia explícita de outros autores canônicos como Platão e Kant. As críticas feministas a Platão destacam-se em diálogos como *Timeu* e *Leis* por caracterizarem as mulheres como inferiores aos homens diferentemente do igualitarismo na *República*. Por sua vez, os escritos de Kant, tais quais os de Aristóteles, são um alvo ideal para a crítica feminista, pois têm inúmeras declarações explícitas de sexismo e racismo, bem como uma estrutura teórica passível de ser interpretada lado a lado às linhas de gênero.

1.2 Interpretações de gênero de conceitos filosóficos

Se considerarmos a teoria hilemórfica aristotélica, encontraremos uma conexão entre a forma e o ser masculino, a matéria e o ser feminino. Vale dizer, reconheceremos que forma e matéria são conceitos de gênero em Aristóteles (Witt 1998). Queremos dizer com noção de gênero uma compreensão, direta ou indireta, explícita ou metaforicamente, ligada à diferença de gênero ou à diferença sexual. Ademais, como forma e matéria não são um par conceitual igualitário na metafísica aristotélica, a forma é tomada como superior à matéria. E, considerando que o hilemorfismo é a estrutura conceitual subjacente à teoria metafísica aristotélica, assim como à filosofia da mente, à biologia e à teoria literária, pode-se pensar que essas teorias supostamente universais e objetivas são, na verdade, teorias de gênero e, logo, tal caracterização negativa das mulheres macula essas teorias filosóficas.

As teorias aristotélicas seriam intrinsecamente de gênero e sexistas a ponto de ser impossível remover o gênero sem alterar tais teorias? Essa tese é defendida por muitas filósofas feministas como, por exemplo, em “A mulher não é um animal racional”, onde Lynda Langue afirma que a teoria da diferença sexual aristotélica perpassa cada peça de seu jargão metafísico e, conseqüentemente, ela conclui que “não é evidente que essa teoria possa ser

retirada sem questionar a manutenção do restante da filosofia [aristotélica]" (Harding e Hintikka 1983: 2). Elizabeth Spelman (1983) afirma: a metafísica politizada aristotélica reflete em sua filosofia da alma a ponto de ser usada como justificativa para a subordinação das mulheres em termos políticos. Por fim, Susan Okin (1979: cap. 4) argumenta que a teoria funcionalista da forma à moda de Aristóteles foi pensada para legitimar o *status quo* político ateniense, incluindo nisso a escravidão e a desigualdade das mulheres.

Se essas estudiosas estão corretas, as teorias aristotélicas são intrínseca e tendenciosamente contra as mulheres, por isso, é pouco provável que tais teorias tenham algum valor para as feministas, exceto para compreenderem como a tradição filosófica desvalorizou as mulheres. Diversamente, Charlotte Witt (1998) argumenta que a associação de gênero à teoria aristotélica de matéria e forma é suspeita por ser extrínseca a tais conceitos; consequentemente, poderia ser removida da filosofia aristotélica sem alterá-la substancialmente. O argumento de que as associações de gênero na teoria aristotélica não são intrínsecas aos conceitos de matéria (feminino) e forma (masculino) funda-se na incompatibilidade da posição da matéria como intrinsecamente feminina e por ela formar realidades intrinsecamente masculinas em virtude de cada substância ser composta pela unidade de matéria e forma. Por isso, cada substância, sendo composta de matéria e forma, seria uma hermafrodita, e não um macho ou uma fêmea, como é o caso dos animais. Mais que isso, ainda que essa associação de gênero entre matéria e forma seja plausível quanto aos animais, ela não se justifica quando associada a artefatos, como sapatos e enxovais de cama. Se a associação de gênero intrínseca à matéria e à forma é incompatível com a teoria metafísica aristotélica, e mais, se a associação extrínseca é compatível com essa teoria, então o princípio de caridade [epistêmica] exige que optemos pela interpretação compatível. Por isso, recentemente, os trabalhos sobre o sexismo na filosofia aristotélica concentram-se na teoria reprodutiva dos animais, integrada nos escritos biológicos. Até onde, e sob qual forma, a teoria aristotélica é sexista? (Henry 2007; Nielsen 2008). O ponto em questão trata da relação da forma na teoria aristotélica da diferença sexual na biologia e quanto ela se ligaria à diferença sexual na "Política" (Deslauries 2009).

Algumas vezes, o argumento feminista a favor de uma teoria do gênero é bastante sutil, como no caso de Descartes que expressa um compromisso pessoal e teórico com a igualdade [dos gêneros]. Some-se a isso o fato de suas teorias não serem expressas por meio de noções de gênero. Não obstante, há feministas (por exemplo, Scheman 1993; Bordo 1987; Lloyd 1993b, cap. 3) que argumentam em relação à sua teoria do dualismo mente-corpo e sua caracterização abstrata da razão que soariam como implicações de gênero e suporiam as mulheres como seres emocionais e corporais.

1.3 Interpretações sinópticas do cânon filosófico

O cânon filosófico permite que alguns de seus membros sejam maculados pela crítica feminista na mesma medida em que suporta as críticas das perspectivas analíticas ou continentais. As pessoas mais radicais na crítica feminista insistem em mostrar que os princípios e os valores centrais do cânon filosófico são noções de gênero, tais como razão e objetividade. O aporte sinótico considera a tradição filosófica ocidental como um todo e tenta provar que tais conceitos são do gênero masculino. Porém, se esse é o caso, toda a tradição filosófica ocidental, incluindo os seus principais conceitos, carecem de uma depuração crítica por parte das feministas. E mais, a autoimagem da Filosofia como universal e objetiva é um equívoco, pois deveria ser particular e tendenciosa.

Essas interpretações sinóticas feministas do cânon assumem diversas formas. A primeira pode ser exemplificada com *O homem da razão* (*Man of reason*) de Genevieve Lloyd que advoga os conceitos de razão e objetividade como pertencentes ao gênero masculino na história da filosofia. O modo como a razão e a objetividade são masculinas depende da teoria e do período histórico da Filosofia, embora pertençam constantemente a esse gênero. De Aristóteles a Hume, de Platão a Sartre, a razão está associada à masculinidade. Por isso, o conceito de razão herdado de empiristas ou de existencialistas requer um escrutínio crítico.

Exemplifico a segunda forma de interpretação sinótica com *O voo para a objetividade* (*The Flight to Objectivity*) de Susan Bordo. Ela afirma que a filosofia do período moderno, sobretudo a filosofia cartesiana, é a fonte comum dos conceitos de razão e objetividade como partícipes do gênero masculino. Vale dizer, a narrativa histórica [da modernidade] atesta a ascensão da ciência

moderna, que é a responsável por conceitos altamente antagônicos às mulheres e ao feminismo. O racionalismo cartesiano e os princípios da ciência moderna rompem decisivamente com uma tradição filosófica e cultural que era mais afeita às características e aos poderes femininos.

Note-se que Lloyd e Bordo diferem tanto em relação ao recorte histórico no que se refere à masculinidade da razão quanto na forma como compreendem a masculinidade. Para Lloyd, a masculinidade da razão é simbólica e metafórica, e não cultural ou psicológica. Ela não pensa a masculinidade da razão como categoria de gênero constituída socialmente nem como uma orientação psicológica compartilhada pelo masculino. “Esse livro não é um estudo específico sobre identidade de gênero. Ele quer contribuir com algo para a compreensão da distinção operada entre masculino-feminino enquanto símbolo presente em escritos filosóficos tradicionais e sobre as interações entre visões filosóficas explícitas da razão” (Lloyd 1993b, ix). Compreendendo a masculinidade da razão como simbólica, e não como psicológica ou social, Lloyd foge da obrigação teórica com qualquer psicologia específica das diferenças sexuais e de qualquer narrativa particular sobre a formação social da identidade de gênero. Paralelamente, o que ela ganha em mobilidade [teórica], ela perde em conteúdo, dada a impossibilidade de relacionar masculinidade metafórica com masculinidade psicológica ou social. Outras feministas (Rooney 1991) evidenciaram como essas metáforas e símbolos masculinos fragilizam os argumentos filosóficos.

Por sua vez, segundo Bordo, a masculinidade cartesiana da razão tem tanto um significado social quanto um conteúdo psicológico. Primeiramente, em relação ao significado social da masculinidade: “no século XVI, ela [a orientação feminina frente ao mundo] foi definitivamente excluída da cultura intelectual dominante, através do ‘renascimento’ cartesiano e da reestruturação do conhecimento e o [conhecimento] do mundo como algo masculino” (Bordo 1987: 100). Tal significado social liga-se a uma consequência psicológica: “a ‘grande ânsia cartesiana’, manifestada sobretudo em chave epistêmica, revela-se como uma ânsia frente à separação do universo feminino orgânico” (Bordo 1987: 5). A “ânsia” cartesiana é a ansiedade da separação em relação à mãe-natureza, sendo a clareza e a distinção interpretadas como seus sintomas. A noção sociopsicológica da masculinidade, segundo Bordo, é rica e produtiva, porém abre muito espaço para seus críticos, visto que se funda em tese histórica

controversa (segundo a qual o século XVII teria acentuado a ginofobia⁴) e em uma controversa teoria psicológica da família (a teoria das relações com objetos).

Luce Irigaray propõe uma postura radical frente à história da filosofia quando indica o que é suprimido e escondido na tradição em lugar de catalogar sua crassa “masculinidade”. Sua obra, tal como a de Bordo, emprega uma teoria psicanalítica na hermenêutica dos textos e, tal como a de Lloyd, analisa as associações simbólicas de imagens e conceitos filosóficos. Mas, diversamente de Bordo e Lloyd, Irigaray recorre a métodos altamente controversos para interpretação de textos filosóficos canônicos com o intuito de revelar os modos através dos quais esses textos reprimiram a diferença feminina e sexual. Irigaray emprega, por exemplo, o humor e a paródia em vez da exegese dos próprios textos, a ponto de identificar incoerências (controvérsias) textuais como sintomas do pensamento patriarcal. Segundo ela, o pensamento patriarcal busca a universalidade à custa da repressão da diferença sexual. E mais, a presença de incoerências ou controvérsias nos textos filosóficos seriam sintomas das falhas do pensamento patriarcal em suas tentativas de reprimir a diferença sexual. Um exemplo a mais: Irigaray olharia para a descrição que fizemos da associação de gênero em relação à matéria e forma em Aristóteles como extrínseca, e não intrínseca, a tais conceitos. Ela afirmaria que o hilemorfismo aristotélico enquanto teoria universal incompatível com as relações de gênero é apenas um sintoma do próprio pensamento patriarcal, e não apenas indicio de uma interpretação equivocada.

Apesar das diferentes narrativas históricas e das variadas formas de compreender a masculinidade da razão, todas as narrativas panorâmicas da história da filosofia trazem a mesma moral, a saber, os princípios fundamentais da nossa cultura filosófica ainda são do gênero masculino. Consequentemente, as narrativas sinóticas da tradição filosófica são boas justificativas históricas para as filósofas feministas criticarem princípios filosóficos centrais como razão e objetividade. A leitura crítica sinótica feminista da história da filosofia valida a conclusão de que as concepções tradicionais da razão precisam ser rejeitadas pelas feministas ou conduz à conclusão de que as concepções tradicionais de razão devem ser submetidas ao escrutínio crítico?

⁴ N.T: Trata-se do medo sentido, sobretudo por homens, frente às mulheres.

Ainda que os argumentos históricos feministas demonstrem exitosamente que os princípios filosóficos da razão e da objetividade são masculinos, isso não justificaria uma rejeição completa da filosofia tradicional nem dos princípios de razão e objetividade (Witt 1993). Retomando a distinção já apresentada das noções intrínseca e extrínseca de gênero, note que uma noção intrínseca de gênero tem implicações necessárias em relação ao gênero, ou seja, se cancelássemos todas as implicações relativas de gênero, teríamos uma noção diferente do original. Ao contrário, uma noção extrínseca de gênero também tem implicações em relação ao gênero, embora não necessariamente. Por um lado, se a masculinidade da razão é algo extrínseco à sua concepção tradicional, o fato histórico de ser uma noção de gênero não implica nem exige sua rejeição pelas feministas. Por outro, ainda que se demonstre que a masculinidade da razão lhe é intrínseca, ainda assim não precisa ser rejeitada pelas feministas. Afinal, a ideia de que a razão tende intrinsecamente ao masculino legitimaria sua rejeição apenas se fosse por outra coisa diferente da própria razão. Com isso, seria necessário argumentar em prol da diferença entre razão e objetividade, e mais, se elas não estão associadas ao gênero masculino, deveriam ser tratadas como termos do gênero neutro, ou de modo que incluíssem os gêneros ou que fossem femininas. No entanto, se as filósofas feministas levam adiante tal argumento, precisarão também rechaçar o argumento histórico; com isso, estarão ressignificando noções tradicionais de razão e objetividade e não rejeitando-as.

Não é pelo fato de as filósofas feministas terem mostrado que as concepções tradicionais de razão e objetividade estão ligadas à masculinidade que isso conduzirá diretamente à sua rejeição; não obstante, esse trabalho tem relevo por dois aspectos. Um, evidenciou como o gênero está vinculado às normas centrais da filosofia; logo, quem quer que estude tais conceitos deverá atentar-se a isso. Dois, os estudos históricos põem questões sobre a razão e objetividade de alta relevância para as investigações filosóficas contemporâneas.

2. Revisões feministas da história da filosofia

Essas mulheres não são mulheres à margem da filosofia, mas filósofas à margem da história.

Mary Ellen Waithe

A revisão feminista do cânon filosófico é mais específica e mais radical tanto na retomada das filósofas para o registro histórico quanto para sua recolocação no cânon dos grandes filósofos. A especificidade desse projeto se deve à ausência de outra atividade comparável nos outros movimentos filosóficos atuais; *grosso modo*, o que há é um processo de seleção para inclusão no cânon, mas que respeita uma lista prévia de filósofos masculinos já preestabelecidos. Logo, a revisão feminista do cânon torna-se um projeto radical, pois revela uma história de filósofas, destruindo assim o mito alienante de que a Filosofia seria, naturalmente, ou deveria ser, predominantemente masculina.

Em *Uma história de filósofas mulheres*, Mary Elle Waithe identificou pelo menos 16 filósofas no mundo clássico, 17 outras entre 500 e 1600 e mais de 30 entre 1600 e 1900. E, recentemente, na série feminista *Reescrevendo o cânon*, 7 de 35 filósofos canônicos são mulheres, incluindo Mary Wollstonecraft, Hannah Arendt e Simone de Beauvoir. O ponto crucial dessa compreensão deve-se ao fato de nenhuma das três serem presenças canônicas, entendendo-as como inclusas na história da filosofia como se diz nos currículos de departamentos filosóficos, nas histórias da Filosofia e na escrita acadêmica. No entanto, existem progressos.

Considerando, por exemplo, *A enciclopédia de filosofia*, publicada em 1967, que reúne verbetes de mais de 900 filósofos, ainda assim não há nenhum sobre Wollstonecraft, Arendt ou de Beauvoir. Ademais, considerando o índice onomástico, não há nenhuma menção a Wollstonecraft nem a Beauvoir. Há uma única menção a Hannah Arendt no verbete “Autoridade”. Completamente afastadas do cânon, tais filósofas não estavam sequer como marginais, ou apenas foram mencionadas brevemente nas referências sobre existencialismo ou Filosofia Política, e nada mais. Diversamente, em 1998, a *Enciclopédia Routledge de filosofia* trazia verbetes sobre as três, além de diversas outras importantes filósofas.

Curiosamente, o projeto de recuperação de filósofas comporta algo paradoxal em relação à teoria feminista contemporânea. De um lado, é certamente um projeto feminista, uma vez que suas idealizadoras se interessam em demonstrar que as mulheres são filósofas ao longo da história desse componente, embora omitidas rotineiramente nas histórias-padrão e nas enciclopédias filosóficas. De outro, as filósofas recém-recuperadas podem ser agrupadas em três tendências: as mulheres filósofas, as filósofas femininas e as

filósofas feministas. Vale dizer, a maioria das filósofas recém-descobertas não são pensadoras feministas nem escreviam a partir de uma perspectiva feminina, diferentemente dos seus pares masculinos. Outrossim, o escopo de interesses filosóficos dessas filósofas equivale ao dos filósofos, mesmo quando sua aplicação difere da dos outros. Talvez seja por isso que Mary Ellen Waithe comenta na introdução *À história de filósofas mulheres*: “talvez seja apenas entre as mulheres pitagóricas que encontraremos pequenas diferenças na forma como mulheres e homens fazem filosofia. Ambos se interessam por ética, metafísica, cosmologia, epistemologia e outras áreas afins do rol filosófico” (Waithe 1987-1991, vol. 1: xxi). E outra organizadora, Mary Warnock (1996: xlvii), atesta: “afinal, não encontrei nenhuma ‘voz’ feminina comum às filósofas”. As filósofas reinseridas na tradição graças às mãos feministas não são protofeministas nem têm discurso uniforme, nem voz distinta em relação aos seus pares masculinos.

O mesmo se diz de filósofas candidatas ao cânon filosófico – como Mary Wollstonecraft, Hannah Arendt e Simone de Beauvoir – em virtude de sua diversidade. Segundo Elizabeth Young-Bruehl, “não surpreenderia se Hannah Arendt tivesse se tornado um tema polêmico entre as feministas” em razão de sua crítica explícita ao feminismo. E, por sua vez, o fato de Wollstonecraft e de Beauvoir serem feministas não significa que compartilhem o mesmo discurso nem os mesmos princípios filosóficos. Wollstonecraft n’*A reivindicação dos direitos das mulheres* defende a educação das mulheres a partir de princípios iluministas, enquanto de Beauvoir n’*O segundo sexo* avalia seus fundamentos marxistas e existencialistas.

A diversidade de filósofas motiva uma questão relativa à razão de sua retomada ou revalorização enquanto ponto importante para a teoria feminista contemporânea. Essa retomada das filósofas mediante sua inclusão no cânon filosófico questiona o mito da inexistência de mulheres na história da filosofia e o lugar comum que se apoia na ideia de que, se houve mulher filósofa, não seria importante. Como amantes da sabedoria que todas somos, todas nos beneficiamos com a revisão dessas crenças canhestras. E mais, como feministas, nos preocupamos em corrigir os efeitos da discriminação contra as filósofas, que ficaram fora da história equivocadamente e em virtude de suas ideias filosóficas.

Entretanto, o que conta não é o passado, mas o presente da Filosofia e sua autoimagem masculina. Essa autoimagem foi criada e preservada graças a

uma justificativa histórica tácita. E, no caso, é uma autoimagem prejudicial tanto para as atuais filósofas quanto para aquelas que aspiram sê-lo. O significado real dessa redescoberta da presença feminina na história e sua introdução no cânon é um efeito sobre a forma como “nos” pensamos na Filosofia.

Essa retomada das filósofas provoca uma questão: como elas podem ser recompensadas, ressarcidas na história da filosofia para que sejam parte efetiva dessa história? Considerando o caso das filósofas no início da modernidade, Lisa Shapiro (1994) afirma que não basta inserir uma ou duas filósofas na lista de leituras. Ao contrário, ela advoga a necessidade de oferecermos justificativas internas a professoras e editoras para a inclusão de filósofas e não somente crer em sua motivação feminista. A história da filosofia é uma história e precisamos encontrar um lastro para incluir novas personagens femininas.

Um modo de fazê-lo é evidenciando como algumas filósofas trouxeram contribuições decisivas para o trabalho de filósofos em importantes questões filosóficas. Na prática, seria reservar o papel de “melhor atriz coadjuvante” para as filósofas, uma vez que a soberania masculina e a história da filosofia não seriam alteradas. Além disso, reafirmaria o *status* secundário das mulheres pensadoras e, se a integração feminina se reduzisse a isso, o resultado seria uma peripécia infeliz, como no caso em que se entende equivocadamente o pensamento filosófico de Simone de Beauvoir enquanto mero exemplo prático do pensamento de Jean-Paul Sartre, que seria um exemplo equivocado dessa estratégia. Equivocado, porque não somente reafirma o papel secundário e servil de Beauvoir, quando endossa uma interpretação canhestra e depreciativa de sua filosofia (Simons 1995).

Diversamente, podemos destacar nas pesquisas das filósofas algumas questões que foram analisadas de forma sequencial. Shapiro aponta a existência de certas questões filosóficas acerca da racionalidade, da natureza e da educação feminina que teriam sido discutidas extensivamente de modo sequencial e interativo por filósofas do século XVII. Uma linha que se estende até o século XVIII com os trabalhos de Jean-Jacques Rousseau e Wollstonecraft. Dado que os filósofos são tidos por canônicos pelo fato de as principais questões filosóficas contemporâneas estarem ancoradas em uma história relacionada aos seus debates, cumpriria levantar essas mesmas questões recorrendo à tradição de filósofas para pensar as respostas. E, de fato, essas são as principais

questões colocadas e discutidas extensivamente pelo feminismo contemporâneo. Em resumo, a questão é, à medida que colocamos novas questões para a história da filosofia, podemos encontrar nas filósofas uma discussão sequenciada e valiosa para que as incluamos com segurança em nossos currículos e livros didáticos.

Neste percurso inicial de inserção das mulheres na história da filosofia, todas as três estratégias devem ser usadas. Nada impede uma abordagem meramente externa delas. De todas as formas, devemos incluir filósofas em todos os temas ainda que apenas aludem ao interesse que têm essas mulheres e os seus trabalhos em relação a certo tema. Em relação à estratégia de ancoragem de uma pesquisa de uma mulher filósofa em uma figura masculina canônica é uma estratégia igualmente útil, especialmente quando se preserva a independência e a originalidade de seu trabalho. Enfim, é necessário colocar novas questões à tradição, questões que permitam que filósofas desempenhem uma função de protagonistas e não apenas de coadjuvantes.

2.1 As filósofas no início da modernidade: um estudo de caso

Desde meados da década de 1990, há um esforço conjunto de estudiosas quer para reabilitar as obras das primeiras filósofas modernas, quer para integrar ao menos algumas ao cânon filosófico. Tais esforços evidenciam como o conjunto de abordagens feministas da história da filosofia podem ser desenvolvidas conjuntamente.

Não obstante o vasto desconhecimento que pesa da parte de muitos filósofos contemporâneos sobre as filósofas do início da modernidade, há bastantes registros históricos sobre tais mulheres e suas obras. O que facilita consideravelmente o trabalho de recuperação doxográfica dessas filósofas, não obstante o desafio dessa tarefa. O'Neill (1998) apresenta um vasto catálogo dessas mulheres e, ao mesmo tempo, sua pesquisa doxográfica tanto permite uma ampliação dessa lista quanto viabiliza uma interpretação dessas obras filosóficas.

Deve-se considerar o contexto em que tais filósofas escreviam e como isso implica uma determinada metodologia feminista da história da filosofia. Salvo o anacronismo, deve-se caracterizar algumas dessas mulheres paralelamente a alguns de seus filósofos contemporâneos para que se entenda seu projeto feminista. Alguns desses pensadores tinham consciência da

misoginia presente na filosofia, embora, enquanto desenvolviam seus métodos filosóficos, eles, de certa forma, pareciam rejeitar a compreensão de que a misoginia fosse um problema intrínseco à própria Filosofia. De fato, a dita *questão das mulheres* (*querelle des femmes*) vinha se desdobrando há séculos, porém, no século XVII, houve uma reviravolta no debate acerca do *status* das mulheres como melhores e piores que os homens em razão de sua forma ou de sua alma (cf. Kelly 1988). Ambos, pensadoras e pensadores desse tempo propuseram argumentos igualitários. Veja-se, por exemplo, “Sobre a igualdade de homens e mulheres” (1622) de Marie De Gournay que propôs um método cético para a defesa da igualdade de homens e mulheres (De Gournay 2002); Anna Maria van Schurman propôs argumentos silogísticos em defesa da educação feminina quer através da demonstração, quer pela evidência em sua *Dissertatio logica* (1638) (van Schurman 1998); em sua *Proposta séria para senhoras para o avanço de seu verdadeiro e maior interesse* (1694) Mary Astell empregou o argumento da neutralidade sexual cartesiana da mente (a saber, se a mente é realmente distinta do corpo, a racionalidade não está ligada ao sexo) para advogar a educação das mulheres (Astell 2002); em *Sobre a igualdade dos dois sexos* (1673), François Poulain de la Barre também recorreu aos argumentos cartesianos para defender a igualdade social de homens e mulheres (Poulain de la Barre 2002). (Clarke 2013 reúne em um conjunto de Gournay, van Schurman e Poulain de la Barre.) Não obstante a diversidade de métodos empregados por essas pensadoras, todas se apropriaram de métodos filosóficos diversos – ceticismo, regras das inferências lógicas, nova metafísica – para combater alegações misóginas do paradigma aristotélico dominante até então.

Para reintegrar essas mulheres ao cânon filosófico, pesquisadores contemporâneos não raro optam por uma estratégia que invisibiliza os conceitos filosóficos-padrão e até comprometem o cânon com suas tendências de gênero. Em vez disso, os pesquisadores devem (1) tornar os textos na íntegra novamente acessíveis por estarem fora de edição; (2) reinterpretar esses textos (a) trazendo à tona seu conteúdo filosófico e (b) demonstrando o envolvimento dessas mulheres nos debates filosóficos daquele tempo. O apêndice bibliográfico deste capítulo indica aos leitores algumas edições recentes dos escritos dessas primeiras filósofas modernas. O fim deste tópico apresenta uma maneira empregada por pesquisadoras em relação ao segundo objetivo, além de sugerir outras estratégias.

Um dos temas centrais do início da filosofia moderna é a reconceitualização da causalidade. A filosofia escolástica, em grande parte, empregou a causalidade em sentido aristotélico, segundo o qual toda mudança resulta do conjunto de quatro causas: a final, a formal, a material e a eficiente. Os primórdios do pensamento moderno partem da rejeição das causas final e formal. A determinação das causas finais supunha um pressuposto que ultrapassa a compreensão humana, ao passo que as causas formais também foram ignoradas por suas qualidades ocultas, a saber, pela simples razão de que as coisas operam sem uma explicação inteligível de como o fazem. Diversas figuras canônicas dos primórdios da filosofia moderna – Descartes, Spinoza, Locke, Hume e Kant – são considerados regularmente em relação a estas ou aquelas opiniões que manifestam sobre a causalidade. Atualmente, o relato da causalidade ocasional de Malebranche (nem corpos nem mentes teriam poder causal autônomos, pois Deus seria a única causa eficiente) reencontrou espaço na história [do pensamento]. O ponto destacado por Malebranche é que o entendimento da natureza causal permanece uma questão filosófica viva: embora houvesse consenso sobre a rejeição da causalidade final e formal, não havia acordo sobre o que a substituiria nem sobre a natureza da causalidade eficiente. Outros pensadores modernos da primeira hora também se dedicaram a esse debate, por isso são facilmente incluídos na história da filosofia como Malebranche. Uma figura exemplar é a da princesa Elisabeth da Boêmia que, em sua correspondência com Malebranche em 1643, questionava a natureza da causalidade mente-corpo cartesiana. Entender-se-ia essa causalidade corretamente se ela fosse aplicada na diversidade dos contextos causais. De outra forma, as *Observações sobre a filosofia experimental* de Margaret Cavendish defendem uma leitura vitalista da causalidade segundo a qual o movimento não opera de corpo a corpo, mas através de uma auto-padronização exemplar em que um corpo mimetiza o outro ao seu redor. (Uma apresentação mais detalhada da causalidade segundo Margaret Cavendish encontra-se no verbete que lhe é dedicado na *Enciclopedia Stanford* bem como nas indicações bibliográficas.) Embora a teoria da causalidade de Cavendish não fosse a pauta do dia, o vitalismo, no entanto, era uma posição vitoriosa no pensamento dos séculos XVII e XVIII. Da mesma forma, a filosofia da biologia contemporânea ainda advoga uma posição vitalista.

Outra estratégia equivalente para incorporar mulheres ao cânon filosófico refere-se ao debate de temas fundamentais como o princípio da razão suficiente (Emilie du Châtelet), o livre-arbítrio (Cavendish, Damaris Masham, du Châtelet) e a cosmologia (Cavendish, Anna Conway, Masham, Mary Astell, du Châtelet; cf. Lascano). O verbete da *Enciclopédia Stanford* sobre du Châtelet apresenta boa discussão sobre o princípio da razão suficiente, além de compendiar diversas referências bibliográficas. Da mesma forma, em seus respectivos verbetes, Cavendish, Masham e du Châtelet tratam do debate sobre o livre-arbítrio.

Ademais, outra forma possível para incorporar as mulheres na história da filosofia seria repensar os debates sobre os quais tal história se estrutura. A forma como os debates são propostos induz a respostas disponíveis em certo momento. Nos primórdios da modernidade, as questões epistemológicas, com frequência, versam sobre a natureza da razão, a racionalidade e os limites da compreensão humana. Nesse momento, não é raro as mulheres abordarem essas questões de um ponto de vista teórico e com atenção voltada para o treinamento da mente humana. Vale dizer, estão preocupadas com as questões de educação e relacionam tais posições às questões sobre a natureza da compreensão humana e da racionalidade. É o caso das já mencionadas obras de Anna Maria van Schurman e Mary Astell, além de outras que merecem destaque como as de Madeleine de Scudéry e de Gabriell Suchon que também escrevem sobre educação. Ainda que a educação não goze de centralidade atualmente em relação à Filosofia, algumas notas reflexivas podem desestabilizar essa perspectiva contemporânea. Ademais, o *Discurso sobre o método da razão para boa condução do espírito* (1637) de Descartes é certamente um texto sobre educação; John Locke também escreveu *Alguns pensamentos sobre educação* (1693) e *Sobre a condução do entendimento* (1706); e o *Emílio* de Rousseau também trata da educação. Da mesma forma, a educação era uma preocupação central de pensadores antes (veja-se a *República* de Platão) e depois (veja-se John Dewey) do período moderno. Nesse sentido, destacar a centralidade da educação como questão filosófica certamente facilitará a incorporação de pensadoras com suas contribuições para os projetos filosóficos.

3. Apropriação feminista de filósofos canônicos

As filósofas feministas têm também mudado a história da filosofia à medida que se apropriam das ideias filosóficas para fins feministas. A considerar a configuração negativa do cânon, a história da Filosofia é um repertório de possibilidades à medida que identifica as teorias e pensadores mais profundamente equivocados sobre as mulheres. Há ainda as historiadoras feministas da filosofia que encontram fontes importantes para o pensamento dentro dos filósofos canônicos. Encontram conceitos preciosos inclusive nos mais radicais membros do cânon negativo, como Aristóteles e Descartes.

É o caso exemplar de Martha Nussbaum n'A *fragilidade da bondade* (1986) onde ela trata das virtudes a partir da ética aristotélica enfatizando a importância do contexto concreto, da emoção e do cuidado com os outros dentro da vida ética. Marcia Homiak (1993) também demonstra como o ideal racional aristotélico não está em contradição com o feminismo; antes, destaca-lhe alguns importantes *insights* éticos sobre o feminismo. Em relação a Descartes, Margaret Atherton mostrou como o conceito cartesiano de razão foi usado no século XVIII por diversas pensadoras femininas não como conceito masculino, mas como princípio igualitarista e como foi empregado nesses textos para defenderem a igualdade educacional para as mulheres.

Outrossim, há também as feministas que requerem a reavaliação das opiniões de autores canônicos como Hume e Dewey, que ocupam um papel menor no cânon feminista negativo. Exemplarmente, Annette Baier (1987 e 1993) advoga há tempos o valor de uma perspectiva humeana quer na epistemologia, quer na ética da teoria feminista. E Charlene Seigfried, em *Pragmatismo e feminismo* (1996), destaca o valor do pragmatismo para o feminismo, em consonância com a postura defendida por Richard Rorty (1991).

É curioso como alguns filósofos que integram o rol dos vilões no cânon negativo também são valorizados por pensadoras feministas como exemplos de ideias produtivas. Enfim, não estranhe se qualquer filósofo, de Platão a Nietzsche, que outrora tivesse integrado o cânon negativo aparecesse como cânon positivo para alguma feminista. Isso é desconcertante, pois, se há avaliações tão díspares sobre os escritos canônicos, qual seria a coerência interpretativa das feministas? Afinal, Aristóteles é um herói feminista ou um vilão? As ideias cartesianas são danosas ou preciosas para as feministas? Ademais, se os argumentos feministas são ambíguos, instaura-se alguma

suspeita sobre a coerência interpretativa de um filósofo. E leva a pensar sobre a coerência e unidade do projeto feminista de revisão do cânon.

Por que as filósofas feministas chegaram a interpretações distintas e, até mesmo, incompatíveis da história da filosofia? A multiplicidade e contradição entre as leituras do cânon filosófico pelas feministas revela a natureza controversa do “nós” feminino atual. A discordância manifesta nas interpretações feministas do cânon integra o debate em curso interno ao próprio feminismo em sua busca de identidade e autocompreensão. Tal discordância entre as historiadoras feministas da Filosofia em relação ao significado dos filósofos canônicos, bem como em relação às categorias apropriáveis, resultam, afinal, do próprio debate interno do movimento sobre o que é o feminismo, seus compromissos teóricos e seus valores fundamentais.

4. Reflexões metodológicas feministas sobre a história da filosofia

As discordâncias acerca do valor da história da filosofia para a teoria feminista motivaram debates sobre os métodos e os pressupostos de estudo da própria história da Filosofia. As feministas poderiam recorrer às fontes da história da Filosofia da mesma forma que o fazem outros movimentos filosóficos? Essa questão provoca-nos a reflexão em relação às diversas estratégias de leituras que poderiam ser usadas em relação à história da filosofia.

Cynthia Freeland (2000) discorda da ideia de que as feministas possam recorrer à história da filosofia tal qual o fazem outros movimentos e perspectivas filosóficas. Ela diz que a apropriação/herança feminista da história da filosofia é ideológica. Ela define a ideologia como a teoria ou ponto de vista politicamente opressivo e epistemologicamente imperfeito. Por isso, as feministas que consideram o cânon filosófico uma fonte de onde se podem extrair ideias aproveitáveis para o feminismo estão, na verdade, comprometidas com uma atividade potencialmente opressiva, pois a história da filosofia está recheada de ideias e teorias que são (ou podem ser) opressivas para a mulher contemporânea. O erro epistemológico dessa abordagem apropriativa é sua excessiva reverência à tradição e, por tabela, sua reduzida potência crítica em relação à mesma. Afinal, deferência não é um valor epistêmico. Mais que isso, Freeland afirma também que as apropriadoras dessas teorias são propensas ao uso de critérios histórico-interpretativos como o princípio de caridade que se destina a procurar consistência teórica e doutrinal em um filósofo. De onde

resulta nessa linha reflexiva que todas as historiadoras, ao adotarem esse padrão, tornam-se responsáveis por essa imperfeição epistêmica, visto que usam um critério-padrão de interpretação histórica. Essa crítica exclui um grupo amplo de historiadoras, por exigir dessas historiadoras feministas da filosofia um desvio considerável dos princípios de sua pesquisa, uma vez que se nota nos próprios princípios uma atitude deferente e opressiva. Enfim, que forma de engajamento feminista é plausível em relação à história da filosofia?

Várias estratégias interpretativas têm sido defendidas para além desse princípio. Há inclusive feministas que argumentam em favor de um emprego radical fora das normas de interpretação textual, com foco e recorte no “impensado” de um texto, a partir de suas imagens e metáforas, suas omissões e paradoxos (Deutscher 1997). Há quem enfatize a necessidade de questionar a linha demarcatória entre um texto e seu contexto cultural, psicológico e material (Schott 1997). E há também quem defenda o engajamento filosófico ativo em relação a um texto em vez de uma atividade retrógrada que busca determinar o sentido exato de um texto histórico (LeDoeuff 1991). Todas essas estratégias interpretativas, por sua vez, suscitam novas questões em relação aos limites da história da filosofia e em relação aos critérios adequados de interpretação.

Bibliografia

Bibliografia abrangente (documento complementar): [Bibliography of Feminist Philosophers Writing about the History of Philosophy](#) (organizado por Abigail Gosselin, Rosalind Chaplin, Emily Hodges e Alin Varcu).

Referências

- ALANEN, L. and C. WITT (eds.). **Feminist Reflections on the History of Philosophy**, Dordrecht/Boston: Kluwer Academic Publishers, 2004.
- AMORÓS, C. “Cartesianism and Feminism. What Reason Has Forgotten; Reasons for Forgetting,” *Hypatia*, 9(1):147-163, 1994.
- ANTONY, L. e C. WITT (eds.). **A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity**. Boulder, CO: Westview Press, 1993.
- ASTELL, M. **A Serious Proposal to the Ladies**, Patricia Springborg (ed.). Peterborough, ON: Broadview Press, 2002.

- ATHERTON, M. "Cartesian Reason and Gendered Reason" in Antony and Witt 1993, 19-34.
- . **Women Philosophers of the Early Modern Period**. Indianapolis: Hackett Publishing Co, 1994.
- BAIER, A. "Hume, the Women's Moral Theorist," **Women and Moral Theory**, Eva F. Kittay e Diana T. Meyers (eds.). Totowa, NJ: Roman and Littlefield, 1987.
- . "Hume, the Reflective Women's Epistemologist?", in Antony and Witt 1993, 35-48.
- BAR ON, B.-A. (ed.). **Engendering Origins: Critical Feminist Readings in Plato and Aristotle**. Albany: State University of New York Press, 1994.
- . **Modern Engendering: Critical Feminist Readings in Modern Western Philosophy**. Albany: State University of New York Press, 1994.
- BORDO, S. R. **The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture**. Albany: State University of New York Press, 1987.
- BUTLER, J. **Gender Trouble**. London: Routledge, 1990.
- CAVENDISH, M. **Observations on the Experimental Philosophy**, ed. Eileen O'Neill. New York/Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- . **Description of a new world, called the Blazing World, and other writings**, ed. Kate Lilley. New York: NYU Press, 1992.
- . **Paper Bodies, A Margaret Cavendish Reader**, ed. Sylvia Bowerblank and Sara Mendelson. Peterborough, ON: Broadview Press, 2000.
- CLARKE, D. (ed. and trans.). **The Equality of the Sexes: Three Feminist Texts of the Seventeenth Century**. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- CONWAY, A. **The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy**, edited by Allison Coudert and Taylor Corse. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1996.
- CORNELL, D. **Transformations**. New York: Routledge, 1993.
- DESCARTES, R. **Discourse on the Method for Rightly Conducting Reason, in Oeuvres De Descartes**, 11 vols., edited by Charles Adam and Paul Tannery, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996. Translation in The Philosophical Writings Of Descartes, Volume 1, translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- DESLAURIERS, M. "Sexual Difference in Aristotle's Politics and His Biology," **Classical World**, 102(3) 2009: 215–231.

- DEUTSCHER, P. **Yielding Gender: Feminism, Deconstruction and the History of Philosophy**, London and New York: Routledge, 1997.
- DEWEY, J. **Democracy and Education**, London: Macmillan, 1916.
- DU CHÂTELET, É. **Institutions de physique**, Paris: Prault fils, 1740.
- . **Selected Philosophical and Scientific Writings**, Judith P. Zinsser (ed.). Isabelle Bour and Judith P. Zinsser (trans.), Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- ELISABETH, Princess of Bohemia. **Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes**, trans. L. Shapiro, Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- FALCO, M. J. (ed.). **Feminist Interpretations of Mary Wollstonecraft**, University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1996.
- FREELAND, C. "Nourishing Speculation: A Feminist Reading of Aristotelian Science," in **Engendering Origins: Critical Feminist Readings in Plato and Aristotle**, Bat-Ami Bar On (ed.), Albany: State University of New York Press, 1994.
- . **Feminist Interpretations of Aristotle**, (ed.), University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1998.
- . "Feminism and Ideology in Ancient Philosophy," **Apeiron**, 32(4) 2000: 365-406.
- FRYE, M. **The Possibility of Feminist Theory**, Freedom, CA: The Crossing Press, 1992.
- FUSS, D. **Essentially Speaking**, New York: Routledge, 1989.
- GOURNAY, M. J. **An Apology for the Woman Writing and other works**, Richard Hillman and Colette Quesnel (ed. and trans.), Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- HARDING, S. and M. HINTIKKA, eds. **Discovering Reality**, Dordrecht: D. Reidel, 1983.
- . **The Science Question in Feminism**, Ithaca: Cornell University Press, 1986.
- HEGEL, G.W.F. **The Philosophy of Right**, T.M. Knox (trans), Oxford: Oxford University Press, 1973.
- HEKMAN, S. (ed.). **Feminist Interpretations of Michel Foucault**, University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1996.
- HENRY, D. M. "How Sexist Is Aristotle's Developmental Biology?", **Phronesis**, 52 2007: 251-269.

- HOLLAND, N. J. (ed.). **Feminist Interpretations of Jacques Derrida**, University Park, PA: The Pennsylvania University State Press, 1997.
- HOMIAK, M. "Feminism and Aristotle's Rational Ideal," in Antony and Witt 1993: 1-18.
- HONIG, B. (ed.). **Feminist Interpretations of Hannah Arendt**, University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1995.
- KELLER, E. F. **Reflections on Gender and Science**, New Haven: Yale University Press, 1985.
- KELLY, J. "Early Feminist Theory and the Querelle des Femmes: 1400–1789." In **Women, History, Theory: The Essays of Joan Kelly**, Chicago: University of Chicago Press, 1988: pp. 65–109.
- LASCANO, M. forthcoming. "Early Modern Women on the Cosmological Argument: A Case Study in Feminist History of Philosophy," **Feminist History of Philosophy: The Recovery and Evaluation of Women's Philosophical Thought**, E. O'Neill and M. Lascano (eds.), Dordrecht: Springer.
- LEDOEUFF, M. **Hipparchia's Choice: An Essay Concerning Women, Philosophy, Etc**, trans. Trista Selous, Oxford: Blackwell, 1991.
- LEON, C. and S. WALSH (ed.). **Feminist Interpretations of Soren Kierkegaard**, University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1997.
- LLOYD, G. "Maleness, Metaphor, and the 'Crisis' of Reason," in Antony and Witt 1993 [1993a], 69-84.
- . **The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy**, Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1993b.
- . (ed.). **Feminism and History of Philosophy** (Oxford Readings in Feminism), Oxford: Oxford University Press, 2002.
- LOCKE, J. **Some Thoughts Concerning Education and On the Conduct of the Understanding**, Ruth Grant and Nathan Tarcov (eds.), Indianapolis: Hackett, 1996.
- MASHAM, D. **A Discourse Concerning the Love of God**, London: Awnsham and John Churchil, 1696.
- . **The Philosophical Works of Damaris, Lady Masham**, introduction by James G. Buickerood, Bristol: Thoemmes Press, 2004.
- MILLS, P. J. (ed.). **Feminist Interpretations of G.W.F.Hegel**, University Park, PA: The Pennsylvania State University Press), 1996.

- NIELSEN, K. "The Private Parts of Animals: Aristotle on the Teleology of Sexual Difference," **Phronesis**, 53, 2008: 373–405.
- NUSSBAUM, M. **The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy**, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- OKIN, S. M. **Women in Western Political Thought**, Princeton: Princeton University Press, 1979.
- O'NEILL, E. "Disappearing Ink: Early Modern Women Philosophers and Their Fate in History," in Janet Kourany (ed.), **Philosophy in a Feminist Voice: Critiques and Reconstructions**, Princeton: Princeton University Press, 1998.
- POULAIN DE LA BARRE, F. **Three Cartesian Feminist Treatises**, eds. and trans. Marcelle Maistre Welch and Vivien Bosley, Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- ROONEY, P. "Gendered Reason: Sex, Metaphor and Conceptions of Reason," **Hypatia**, 6(2) 1991: 77–103.
- . "Recent Work in Feminist Discussions of Reason," **American Philosophical Quarterly**, 31(1) 1994: 1-21,
- RORTY, R. "Feminism and Pragmatism," **Michigan Quarterly Review**, 30(2) 1991: 231–58.
- RORTY, R., SCHNEEWIND, J.B., SKINNER, QUENTIN, eds. **Philosophy in History**, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- ROUSSEAU, J.-J. **Emile, or On Education**, trans. Allan Bloom, New York: Basic Books, 1979.
- SCHEMAN, N. "Though This Be Method, Yet There Is Madness in It: Paranoia and Liberal Epistemology," in Antony and Witt 1993: 177-207.
- SCHOTT, R. M. (ed.). "The Gender of Enlightenment". In **Feminist Interpretations of Immanuel Kant**, University Park: Pennsylvania State Press, 1997.
- SCHOTT, R. M. 1988. **Cognition and Eros: A Critique of the Kantian PARADIGM**, University Park, PA: Pennsylvania State Press, 1988.
- SEIGFRIED, C. H. **Pragmatism and Feminism**, Chicago & London: University of Chicago Press, 1996.
- SHAPIRO, L. "Some Thoughts on the Place of Women in Early Modern Philosophy," in Alanen and Witt 2004: 219-250.
- VAN SCHURMAN, A. M. **Whether a Christian Woman Should Be Educated**, edited and translated by Joyce Irwin, Chicago: University of Chicago Press, 1998.

- SCUDÉRY, M. **Les femmes illustres, ou Les harangues héroïques**, 2 vols., Paris: Quiney et de Sercy, 1644.
- . **Selected Letters, Orations and Rhetorical Dialogues**, trans. and eds. Jane Donawerth and Julie Strongson, Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- . **The Story of Sappho**, Karen Newman (ed. and trans.), Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- SIMONS, M. A. (ed.). **Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir**, University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1995.
- SOPER, K. **What is Nature?: Culture, politics and the non-human**, Oxford: Blackwell, 1995.
- SPELMAN, E. "Aristotle and the Politicization of the Soul," in **Harding and Hintikka** 1983: 17-30.
- . **Inessential Woman**, Boston: Beacon Press, 1988.
- SUCHON, G. **A Woman Who Defends All Persons of Her Sex**, eds. and trans. Domna Stanton and Rebecca Wilkin, Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- TUANA, N. **Woman and the History of Philosophy**, New York: Paragon Press, 1992.
- . (ed.). **Feminist Interpretations of Plato**, University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1994.
- WAITHE, M. E. (ed.). **A History of Women Philosophers** (Volumes 1–3), Dordrecht: Kluwer Academic Publishing, 1987-1991.
- WARNOCK, M. (ed.). **Women Philosophers**, London: J.M. Dent, 1996.
- WITT, C. "Feminist Metaphysics," in Antony and Witt 1993: 273-288.
- . "Form, Normativity and Gender in Aristotle: A Feminist Perspective," in **Freeland** 1998: 118-137.
- . "Feminist Interpretations of the Philosophical Canon," **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, 31(2) 2006: 537-552.

(II) Filosofia Ambiental Feminista⁵

Autora: Karen J. Warren

Tradução: Vítor Gomes Lopes

Revisão: Águida Assunção e Sá

As primeiras posições da “filosofia ambiental feminista” concentravam-se principalmente em perspectivas éticas sobre as interconexões entre mulheres, animais não humanos e natureza (por exemplo, Carol Adams 1990; Deborah Slicer 1991). À medida que amadureceram, as referências à filosofia ambiental feminista tornaram-se o que são agora – um termo abrangente para uma variedade de perspectivas filosóficas diferentes, às vezes incompatíveis, sobre interconexões entre mulheres de diversas raças/etnicidades, *status* socioeconômicos e localizações geográficas, por um lado, e animais não humanos e natureza, por outro. Para os propósitos deste ensaio, a “filosofia ambiental feminista” refere-se a essa diversidade de posições sobre as interconexões entre mulheres, animais não humanos e natureza dentro da filosofia ocidental – o que será chamado, simplesmente, de “conexões mulher-natureza”. A menos que sejam especificamente ou separadamente identificados, os animais não humanos são incluídos no conceito de “natureza”.

⁵ WARREN, Karen J. Feminist Environmental Philosophy. In: ZALTA, E. N. (ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Summer Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2015. Disponível em: [Feminist Environmental Philosophy \(Stanford Encyclopedia of Philosophy/Summer 2015 Edition\)](https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/feminist-environmental-philosophy/). Acesso em: 7 set. 2022

The following is the translation of the entry on Feminist Environmental Philosophy by J. Karen Warren, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at [Feminist Environmental Philosophy \(Stanford Encyclopedia of Philosophy/Summer 2015 Edition\)](https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/feminist-environmental-philosophy/). This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at a [Feminist Environmental Philosophy \(Stanford Encyclopedia of Philosophy/Summer 2015 Edition\)](https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/feminist-environmental-philosophy/). We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

(Está além do escopo deste ensaio considerar posições filosóficas não ocidentais sobre o meio ambiente.)¹.

Principais termos e distinções

1.1 A natureza é uma questão feminista

Uma questão feminista oferece formas de compreender, eliminar e criar alternativas para a opressão às mulheres. Minimamente, a natureza (usada de forma intercambiável neste ensaio com “o meio ambiente”) é uma questão feminista porque uma compreensão da natureza e dos problemas ambientais geralmente ajuda a entender como e por que a opressão às mulheres está ligada à dominação ou exploração injustificada da natureza. (A distinção entre “opressão” e “dominação” é discutida na seção 3.2) Por exemplo, dados mostram que as mulheres – especialmente mulheres pobres de áreas rurais em países menos desenvolvidos⁶ que são chefes de família – sofrem prejuízos desproporcionais causados por problemas ambientais como desmatamento, poluição da água e toxinas ambientais. Saber disso ajuda a entender como a vida e o *status* das mulheres estão ligados aos problemas ambientais contemporâneos. (Greta Gaard e Lori Gruen 2005). Esses dados tornam o desmatamento, a poluição da água e as toxinas ambientais uma questão feminista. De fato, algumas já afirmaram que “a natureza é uma questão feminista” e esse pode ser o slogan informal da filosofia ambiental feminista (Warren 2000).

1.2 Filosofia ocidental canônica

Conforme usado ao longo do ensaio, a “filosofia ocidental canônica” refere-se à tradição filosófica ocidental rastreável até a Grécia Antiga. Inclui as obras dos filósofos que são mais comumente ensinadas na maioria das faculdades e universidades em todo o mundo ocidental de língua inglesa. Nesta tradição, há um grau impressionante de concordância sobre a “estrutura conceitual” – as crenças básicas, valores, atitudes, suposições e conceitos – que

⁶ N.T.: A expressão original é *less developed countries* (LDCs), porém essa expressão é incomum em português, razão pela qual traduziremos sempre como “países menos desenvolvidos”.

definem “o cânon”. Estes incluem o seguinte: (a) um compromisso com o *racionalismo*, a visão de que a razão (ou a racionalidade) não é apenas a marca registrada do ser humano. É o que torna os humanos superiores aos animais não humanos e à natureza; (b) uma concepção dos *humanos* como seres racionais que são capazes de raciocínio abstrato, mantendo princípios objetivos e entendendo ou calculando as consequências das ações; (c) concepções tanto do agente moral ideal quanto do conhecedor como *imparciais*, *desapegados* e *desinteressados*; (d) uma crença em *dualismos* fundamentais, como razão *versus* emoção, mente *versus* corpo, cultura *versus* natureza, absolutismo *versus* relativismo e objetividade *versus* subjetividade; (e) uma suposição de que existe uma *divisão ontológica* entre humanos e animais não humanos e a natureza e (f) a *universalização* como critério para avaliar a verdade dos princípios éticos e epistemológicos (ver Warren 2009).

Muitas dessas características-chave da filosofia ocidental canônica são desafiadas por posições na filosofia ambiental feminista. Quando, onde e como isso ocorre é abordado ao longo do ensaio.

1.3 Três tipos de posições na filosofia ambiental feminista

Existem três tipos distintos de posições *dentro* da filosofia ambiental feminista. São eles: (1) posições cujos primórdios históricos estão localizados em filosofias ambientais ocidentais não feministas; (2) posições que inicialmente foram identificadas como “ecofeminismo” (ou “feminismo ecológico”) em geral, mas, desde o final dos anos 1980 e início dos anos 1990, são mais precisamente identificadas como “*filosofia ecofeminista*”, especificamente e (3) posições “independentes” novas ou emergentes que oferecem perspectivas novas ou únicas sobre “conexões mulher-natureza” que não são identificadas com (1) ou (2). A discussão desses três tipos de posições constitui o assunto da seção 2.

2. Primeiro tipo de posição na filosofia ambiental feminista: posição historicamente associada a uma filosofia ambiental não feminista

Embora as questões ambientais tenham sido abordadas por filósofos desde a Grécia Antiga, as filosofias ambientais ocidentais não ganharam forma até o início dos anos 1970 (por exemplo, Arne Naess 1973; John Passmore 1973). Cada vez mais, dados empíricos inquietantes vêm à tona sobre maus-tratos humanos a animais não humanos (por exemplo, agricultura

industrial), natureza (por exemplo, desmatamento de florestas antigas) e relações destrutivas entre homem e natureza (por exemplo, criação humana de aterros tóxicos não gerenciados, especialmente em comunidades de cor). Além disso, muitos pressupostos canônicos foram questionados, como a visão de que os humanos e a cultura são superiores aos animais não humanos e à natureza. As filosofias ambientais ocidentais, tanto feministas quanto não feministas, emergiram dessas preocupações teóricas e aplicadas.

2.1 Filosofia ambiental ocidental

Os primórdios históricos da filosofia ambiental ocidental estão na ética ambiental. Ao contrário da ética ocidental canônica, a ética *ambiental* ocidental (feminista e não feminista) baseia-se na afirmação de que os humanos têm responsabilidades morais (ou obrigações) para com os animais não humanos e/ou a natureza, embora discordem sobre a base dessas responsabilidades. Alguns argumentam que a base é o valor intrínseco (ou inerente) de animais não humanos e/ou natureza, em contraste com a visão canônica de que eles têm valor meramente instrumental (ou extrínseco). Alguns argumentam que existem propriedades que os animais não humanos e/ou a natureza têm (como sentiência, direitos ou interesses) em virtude das quais merecem consideração moral por direito próprio (ou, ter posição moral). Apesar das divergências sobre a base dessas responsabilidades humanas, a filosofia ambiental ocidental afirma o que a filosofia canônica nega – que os humanos têm responsabilidades morais para com os animais não humanos e/ou a própria natureza, e não apenas para com os humanos no que diz respeito a animais não humanos e/ou natureza. Como um tipo de filosofia ambiental ocidental, a filosofia ambiental feminista apoia a afirmação de que a filosofia ocidental canônica não gera uma filosofia ambiental *genuína*, uma vez que falha em reconhecer que os humanos têm obrigações (ou responsabilidades) morais para com os animais não humanos e/ou a própria natureza. (Ao longo do restante do ensaio, qualquer referência à filosofia, filosofia ambiental ou filosofia ambiental feminista é à filosofia ocidental.)

2.2 Filosofia ambiental revisada: perspectivas feministas sobre ética animal

Uma filosofia ambiental “revisada” é aquela que usa conceitos e teorias-chave da filosofia canônica, mas os *estende* para incluir animais não humanos na comunidade moral. Ela faz isso concedendo *status* moral (ou

posição moral) a animais não humanos. A “ética animal” é uma dessas posições revisadas (veja o verbete sobre o *status moral dos animais*).

As eticistas feministas [que falam] dos animais se opõem às mesmas práticas (por exemplo, agricultura industrial, vivissecção e caça) que se opõem às duas versões originais não feministas da ética animal, a versão utilitária de Peter Singer (1975) e a versão baseada em direitos de Tom Regan (1982). Singer se opõe a essas práticas porque causam dor e sofrimento desnecessários aos seres sencientes. Regan se opõe a eles porque violam os direitos à vida do que ele chama de “sujeitos de uma vida”. Mas a ética animal feminista vai mais longe ao fornecer uma perspectiva de gênero sobre tais práticas e sobre a proteção animal em geral (veja a *Ética feminista do cuidado animal* discutida na seção 3.8).

Como ele faz isso? Há seis maneiras pelas quais a ética animal feminista fez contribuições distintas para posições tradicionais e não feministas na ética animal: (1) enfatiza que a visão da filosofia ocidental canônica dos humanos como agentes racionais, que são separados e superiores à natureza, falha em reconhecer que os humanos também são animais — ainda que animais racionais — e, como tal, fazem parte da natureza; (2) torna visíveis as interconexões entre violência contra a mulher, violência contra a natureza e pornografia (ver Adams 1990, 2004; Carol Adams e Josephine Donovan 1995; Susan Griffin 1981; Patrice Jones 2011); (3) demonstra o papel desempenhado pela linguagem na criação, manutenção e perpetuação das explorações interconectadas de mulheres e animais (ver seção 3.3); (4) mostra como os dualismos fundamentais na filosofia canônica – como cultura *versus* natureza e mente *versus* corpo – historicamente não são neutros em termos de gênero; eles associaram homens/homens com cultura e mente superiores, e mulheres/mulheres e animais com natureza e corpo inferiores (Gruen e Kari Weil 2011); (5) localiza a exploração de mulheres e animais em sistemas e práticas de dominação injustificada que se reforçam mutuamente, particularmente sexismo e especismo (ou, a discriminação prejudicial contra outros seres com base em sua participação em (supostamente) espécies não humanas inferiores) (Gaard 2011) e (6) levanta a questão relativa à ausência de uma perspectiva de gênero na ética animal tradicional torna essas posições sobre os maus-tratos de animais não humanos incompletas ou inadequadas (ver Adams 1994; Adams e Donovan 1995; Gaard 1993; Gruen 1996; Slicer 1991) .

2.3 Filosofia ambiental expandida: perspectivas filosóficas feministas sobre a ética da terra, de Leopold

Uma filosofia ambiental “expandida” é aquela que faz duas coisas: retém algumas das principais características da filosofia ambiental *revisada* (por exemplo, teorias consequencialistas e baseadas em direitos) ao mesmo tempo que introduz características genuinamente novas – aquelas que ainda não faziam parte de uma teoria moral. Este ensaio considera apenas uma filosofia ambiental “expandida”, “ética da terra”, de Aldo Leopold, publicada como um ensaio, *A ética da terra* (*The Land Ethic*), em seu livro de 1949 *The Sand County Almanac*. Muitos filósofos ambientais consideram a ética da terra, de Leopold, a primeira ética genuinamente *ambiental* (não apenas uma “ética animal”). É discutido aqui porque muitas filósofas ambientais feministas defendem posições que se baseiam na ética da terra, de Leopold (por exemplo, Chris Cuomo 1998; Deane Curtin 1999; Warren 2000).

A ética da terra, de Leopold, faz quatro afirmações principais (aqui descritas aproximadamente como Leopold as declarou): (1) a comunidade moral deve incluir solos, águas, plantas e animais, ou, o que Leopold chama coletivamente “a terra” (Leopold 1949 [1977]: 204); (2) o papel do *homo sapiens* deve ser mudado de conquistador para simples membro da comunidade da terra (204); (3) só podemos ser morais em relação a algo que podemos ver, sentir, entender, amar, respeitar, admirar ou ter fé (214, 223, 225) e (4) “uma coisa é certa quando tende a preservar a integridade, estabilidade e beleza da comunidade biótica; é errada quando tende de outra forma” (224-225), o que alguns consideram como a máxima moral final de Leopold.

Muitos filósofos ambientais consideram a afirmação (4) como a máxima moral da ética da terra, de Leopold. Ela afirma que o certo ou errado das ações é determinado por referência às consequências dessas ações – um princípio ético consequencialista familiar. No entanto, para Leopold, as consequências relevantes são a “integridade, estabilidade e beleza da comunidade biótica”. Como essas consequências são novas para a ética, a ética da terra, de Leopold, expande a ética para um novo território – território além até mesmo da filosofia ambiental *revisada*. O mesmo vale para as outras três afirmações, (1) – (3): elas introduzem conceitos morais que vão além daqueles feitos pela filosofia canônica ou pela ética ambiental *revisada* (como a ética animal). É essa característica de “ir além” que torna a ética da terra, de Leopold, uma ética expandida.

Muitas filósofas ambientais feministas adotam aspectos-chave da ética da terra, de Leopold. Por exemplo, muitos defendem uma noção do *eu* (*self*) como um ser relacional e ecológico que é membro da comunidade biótica (viva, orgânica, ecológica) mais ampla. Muitos concordam que “emoções morais”, como empatia e cuidado, são importantes para qualquer ética, incluindo qualquer ética ambiental (ver, por exemplo, Cuomo 2005; Vrinda Dalmiya 2002; Mathews 1994b; Plumwood 1993; Warren 2000). Além disso, muitas filósofas ambientais feministas reconhecem que formas embrionárias de uma ética ambiental de *gênero* podem ser encontradas nas linhas iniciais de “*A ética da terra*”, onde Leopold escreveu: “As meninas [as escravas de Odisseu] eram propriedade. A disposição da propriedade era então, como agora, uma questão de conveniência, e não de certo e errado” (Leopold 1949 [1977]: 201). Por último, algumas filósofas ambientais feministas endossam a compreensão de Leopold das interconexões entre diversidade cultural e diversidade ecológica (ou “bio”)diversidade. Considere por que e como entender essas interconexões é importante para a filosofia ambiental feminista.

Leopold afirmou que uma interpretação ecológica da história mostra que “a rica diversidade das culturas do mundo reflete uma diversidade correspondente nas selvas que lhes deram origem” (1949 [1977]: 188). Por exemplo, Leopold escreveu que a diversidade cultural é “muitas vezes baseada na vida selvagem”. Assim, o índio das planícies não apenas comia búfalo, mas o búfalo determinava em grande parte sua arquitetura, vestimenta, linguagem, artes e religião” (1949 [1977]: 177). A diversidade cultural reflete a diversidade ecológica. Assumindo que a preservação da rica diversidade das culturas do mundo – diversidade cultural – é uma coisa boa, então entender as conexões entre isso e a preservação da diversidade ecológica (ou “bio”)diversidade também é uma coisa boa. O inverso também é verdadeiro: a diversidade ecológica reflete a diversidade cultural. Por exemplo, muitos projetos de desenvolvimento ocidentais na Ásia e na África substituem florestas nativas ecologicamente diversas (multiespécies) – florestas que são geridas por mulheres e são essenciais para manter economias de subsistência (não baseadas em dinheiro) – por monoculturas de eucalipto e teca que são geridas por homens e onde as árvores são principalmente uma plantação de dinheiro para exportação. Muitas filósofas ambientais feministas argumentam contra esses projetos de desenvolvimento; a perda da diversidade ecológica (fornecida

pelas florestas nativas) prejudica direta e desproporcionalmente as mulheres, as economias de subsistência e as comunidades culturais às quais as mulheres pertencem. Esses exemplos ilustram as maneiras pelas quais a percepção perspicaz de Leopold das interdependências entre diversidade cultural e (bio) diversidade ecológica informa uma perspectiva ambiental feminista sobre as conexões mulher-natureza (veja também as seções 3.5 e 3.6).

2.4 Filosofia ambiental radical: perspectivas filosóficas feministas sobre ecologia profunda

Uma filosofia ambiental “radical” desafia pressupostos e afirmações fundamentais da filosofia canônica no contexto das questões ambientais. Esses desafios são “radicais” no sentido etimológico de que eles “vão às raízes” dos problemas ambientais – normalmente, as raízes conceituais – e no sentido histórico de que nunca antes fizeram parte de uma teoria moral. (Esta descrição permite que o que tenha sido “radical” em um momento possa não ser mais radical.) Uma das posições radicais mais influentes é a “ecologia profunda”.

O filósofo norueguês Arne Naess cunhou o termo “ecologia profunda” para se referir às raízes conceituais (profundas) da crise ambiental (Naess 1973). Naess contrastou ecologia profunda com “ecologia superficial”. Ambos estão preocupados, por exemplo, em resolver problemas ambientais “aplicados” como poluição do ar e da água, uso de recursos naturais, superconsumo humano e superpopulação. Mas, de acordo com Naess, apenas a ecologia profunda fornece uma compreensão dessas questões em termos de pressupostos, conceitos, crenças e valores subjacentes falsos ou problemáticos da filosofia canônica.

Historicamente, o surgimento da filosofia ecofeminista estava intimamente ligado à ecologia profunda. No entanto, durante as décadas de 1980 e 1990, essa ligação foi contestada. O chamado “debate ecologia-ecofeminismo profundo” que surgiu tornou-se o centro das discussões sobre filosofia ambiental (ver Jim Cheney 1987; Cuomo 1994; Kheel 1990; Plumwood 1993; Salleh 1984; Warren 1999).

O debate ecofeminismo-ecologia profunda concentrou-se em duas características de especial significado para a filosofia ecofeminista. A primeira é a crítica da ecologia profunda à filosofia ocidental canônica por seu pensamento *antropocêntrico* (centrado no homem) sobre as relações homem-natureza. A

segunda é a noção do *eu (self)* que é descrita pelo “princípio de autorrealização” básico da ecologia profunda. Ambas as características são criticadas por Val Plumwood, uma das pioneiras da filosofia ecofeminista (Plumwood 1993). Sua crítica é resumida aqui, pois fornece uma visão sobre algumas reivindicações básicas da filosofia ecofeminista (seção 3).

De acordo com a ecologia profunda, o antropocentrismo inaceitável da filosofia ocidental canônica está enraizado em vários dualismos de valor problemático, incluindo o dualismo “cultura *versus* natureza”. Plumwood argumenta que a crítica da ecologia profunda ao antropocentrismo falha em ver que o antropocentrismo da filosofia canônica tem funcionado historicamente como *andropocentrismo* (pensamento centrado no masculino). Ela afirma que sua incapacidade de ver isso leva ecologistas profundos a fazer duas suposições falsas – que é possível separar o antropocentrismo e o andropocentrismo como formas distintas e separadas de pensar, e que é possível criticar o dualismo “cultura *versus* natureza” sem fornecer uma análise de gênero de como esse dualismo tem funcionado historicamente para “justificar” a dominação das mulheres e da natureza. (Esta crítica ao dualismo “cultura *versus* natureza” é discutida ao longo da seção 3.)

A segunda característica problemática da ecologia profunda diz respeito ao princípio da *autorrealização* que afirma que o *eu (self)* humano (com *s* minúsculo) é atualizado apenas quando se funde com o cosmos, um *eu (Self)*, com *S* maiúsculo). Plumwood argumenta que esse princípio é falso porque mantém intacta a “tese da descontinuidade” – a tese de que há uma clara divisão ontológica entre os humanos (ou a esfera da cultura) e a natureza. A cultura e a natureza são “descontínuas” porque os humanos são separados de [algo] e diferentes enquanto espécie da natureza. Para Plumwood, a tese da descontinuidade é falsa, e qualquer filosofia ambiental que a assume é conceitualmente falha. Plumwood argumenta que, uma vez que a ecologia profunda assume, em vez de negar (como afirmam os ecologistas profundos), a tese da descontinuidade, a ecologia profunda é uma filosofia ambiental conceitualmente falha.

Como a ecologia profunda faz isso – pressupõe uma tese que ela se propõe a negar? A resposta de Plumwood é que a tese da descontinuidade é mantida intacta pelo compromisso da ecologia profunda com três concepções

errôneas do eu (*self*). Ela os chama de “o Eu Indistinguível”, “o Eu Expandido” e “o Eu Transcendente” (Plumwood 1993).

O “Eu Indistinguível” rejeita toda e qualquer fronteira entre humanos e natureza; os humanos são apenas um fio em uma teia biótica maior. Essa concepção do eu (*self*) pressupõe o que Plumwood chama de “tese de identidade”: o eu humano é um eu ecológico. O problema com a tese da identidade é que ela erroneamente resolve o problema da descontinuidade ao obliterar *todas* as divisões entre humanos e natureza. Justamente por isso, Plumwood rejeita a tese da identidade e a noção do Eu Indistinguível. Se o princípio da autorrealização é sobre o Eu Indistinguível, o princípio é falso. Em contraste, Plumwood defende uma concepção do eu que torna os humanos *ambos* contínuos e distintos da natureza, tanto eus individuais (que são diferentes da natureza) quanto eus ecológicos (que são parte da natureza).

O “Eu Expandido” distingue entre o eu (*self*) humano individual e particular e um Eu (*Self*) “cósmico” maior e expandido. Plumwood afirma que qualquer que seja o significado de um “Eu cósmico” (não está claro), o Eu Expandido nega a importância dos indivíduos *como* indivíduos – como seres humanos distintos que têm seus próprios apegos particulares e estão em vários relacionamentos de dependência (como pai e filho, cuidador e cuidado) que são únicos para cada eu. Plumwood argumenta que, dado que a maioria das mulheres do mundo carece de muitos dos direitos humanos, liberdades civis e oportunidades educacionais que os homens têm (como eus individuais), é muito cedo para abandonar a noção do eu humano como um indivíduo (um *self*) em favor de algum Eu “cósmico”, nebuloso, indiferenciado, expandido. Se o princípio da autorrealização é sobre o Eu Expandido, o princípio é falso.

O “Eu Transcendente” refere-se ao eu individual que supera sua particularidade para se tornar um eu mais autoconsciente e transformado. Plumwood afirma que o Eu Transcendente pressupõe uma “tese de triunfo” – o Eu Transcendente triunfa sobre apegos, emoções, desejos, e desejos altamente particularistas que os eus individuais têm em relação a si mesmos e uns aos outros. O Eu Transcendente rejeita falsamente uma visão de eus que Plumwood defende: os eus humanos são seres emocionalmente interdependentes, ecológicos e relacionais cuja atualização requer uma rejeição do racionalismo (a identificação dos humanos com a razão ou racionalidade) e o dualismo mente-corpo. A concepção do eu de Plumwood *não* é uma rejeição da

particularidade e individualidade. É um reconhecimento de que os eus individuais também são seres-em-relacionamentos interdependentes, não Eus Transcendentes que triunfam sobre tais interdependências e relacionamentos. Se o princípio da autorrealização é sobre o Eu Transcendente, o princípio é falso.

3. Segundo tipo de posição na filosofia ambiental feminista: filosofia ecofeminista

Já fomos apresentados à filosofia ecofeminista em conexão com a ética animal (seção 2.2), a Ética da Terra, de Leopold (seção 2.3) e a ecologia profunda (seção 2.4). Esta seção explora a natureza da filosofia ecofeminista como um tipo distinto de filosofia ambiental.

3.1 Caracterização da filosofia ecofeminista

A feminista francesa Françoise d'Eaubonne cunhou o termo “*feminismo ecológico*” em 1974 para chamar a atenção para o potencial das mulheres para provocar uma revolução ecológica. Inicialmente, “ecofeminismo” referia-se genericamente a uma ampla variedade de conexões “mulher-natureza”, muitas vezes baseadas em diferentes perspectivas disciplinares (como História, Crítica Literária, Ciência Política, Sociologia e Teologia). Isso é importante porque o ecofeminismo não emergiu como uma posição distintamente *filosófica* até o final dos anos 1980 e início e meados dos anos 1990.

Para os propósitos deste ensaio, uma caracterização geral de denominador comum da “filosofia ecofeminista” é que ela: (1) explora a natureza das conexões entre as dominações injustificadas das mulheres e da natureza; (2) critica visões filosóficas canônicas ocidentais com viés masculino (suposições, conceitos, reivindicações, distinções, posições, teorias) sobre mulheres e natureza e (3) cria alternativas e soluções para tais pontos de vista masculinos.

Uma nota sobre terminologia é relevante aqui. Muitas filósofas ecofeministas distinguem entre a *opressão* às mulheres e a *dominação* (injustificada) da natureza. Elas o fazem com base apenas nos seres que possuem características como racionalidade, capacidade cognitiva ou senciência podem ser oprimidos. Nos contextos ocidentais, presume-se que entidades naturais não humanas, como rochas, plantas, rios ou (genericamente) a natureza, não tenham tais características. Como tal, ao contrário das mulheres,

elas não podem ser oprimidas (embora possam ser injustamente dominadas). E os animais não humanos? Muitas filósofas ecofeministas incluem animais, especialmente animais domesticados, entre aqueles seres que podem ser oprimidos, mas negam que a natureza tenha essa capacidade. Elas falam sobre a opressão dos animais (mas não da natureza). Para os propósitos deste ensaio, a palavra “opressão” não será aplicada à natureza. Sua aplicabilidade aos animais permanece uma questão em aberto. Assim, por exemplo, as perspectivas filosóficas ecofeministas sobre as conexões mulher-natureza não se referirão à “opressão da natureza”, “às opressões gêmeas das mulheres e da natureza” ou “às opressões que se reforçam mutuamente entre as mulheres e a natureza”. No entanto, elas se referirão às dominações injustificadas das mulheres, dos animais não humanos e da natureza.

3.2 Estruturas conceituais opressivas

Uma estrutura conceitual é um conjunto de crenças *básicas*, valores, atitudes e suposições que moldam e refletem como uma pessoa vê a si mesma e seu mundo (Warren 2000, 2005). Algumas estruturas conceituais são *opressivas*. Uma estrutura conceitual opressora é aquela que funciona para explicar, manter e “justificar” instituições, relacionamentos e práticas de dominação e subordinação injustificadas. Quando uma estrutura conceitual opressora é *patriarcal*, ela funciona para justificar a subordinação das mulheres pelos homens.

Sexismo, racismo, classismo, heterossexismo e etnocentrismo são exemplos do que Warren chama de “ismos de dominação” injustificados (1990, 2000). Warren argumenta que esses ismos de dominação compartilham raízes conceituais em cinco características de uma estrutura conceitual opressora. A primeira característica é *hierárquica de valor*, pensamento *Cima-Baixo* que atribui maior valor ao que está em “Cima” do que ao que está em “Baixo”. Na filosofia canônica, o pensamento hierárquico de valores (tipicamente) coloca os homens em Cima e as mulheres em Baixo, a cultura em Cima e a natureza em Baixo. Ao atribuir maior valor ao que é superior, a organização Cima-Baixo da realidade serve para legitimar a desigualdade “quando, de fato, antes da metáfora do Cima-Baixo, diríamos apenas que existia diversidade” (Elizabeth Dodson Gray 1981: 20)

A segunda característica são *dualismos de valor antagônicos* (em vez de complementares) e *mutuamente exclusivos* (em vez de inclusivos), que dão maior valor (*status*, prestígio) a uma disjunção do que à alternativa. Na filosofia ocidental canônica, os dualismos de masculino *versus* feminino e cultura *versus* natureza historicamente fizeram isso. Eles atribuíram maior valor ao que é identificado com masculino ou cultura do que para o que é identificado com feminino ou natureza. De acordo com esses dualismos de valores, é melhor ser masculino ou identificado com a cultura do que ser feminino ou identificado com a natureza.

A terceira e quarta característica das estruturas conceituais opressoras é que elas concebem o *poder* e o *privilegio* de maneiras que sistematicamente beneficiam os de Cima sobre os de Baixo (quer os de Cima optem ou não por exercer esse poder e privilégio). Em uma sociedade classista, as pessoas ricas têm o poder e o privilégio de mobilizar recursos para fins autodeterminados. Às vezes, esse poder e privilégio permitem que os ricos não percebam como o *status* socioeconômico é um desafio significativo à igualdade de oportunidades. Por exemplo, as pessoas pobres podem ser vistas como inferiores e, portanto, não merecedoras das mesmas oportunidades ou direitos dos ricos, muitas vezes alegando que sua pobreza é “sua própria culpa”.

A quinta e filosoficamente mais importante característica de uma estrutura conceitual opressora é a “*lógica da dominação*”. Esta é a premissa moral de que a *superioridade justifica a subordinação*. A lógica da dominação fornece a (suposta) justificativa moral para manter os de Baixo embaixo. Tipicamente esta justificação assume a forma de que os de Cima têm alguma característica (por exemplo, razão) que os de Baixo carecem e em virtude da qual se justifica a subordinação dos de Baixo pelos de Cima.

Observe que é possível ter as quatro primeiras características de uma estrutura conceitual opressora e *não* ter um caso de opressão ou dominação injustificada. Por exemplo, pais responsáveis podem exercer poder e privilégio legítimos sobre seus filhos (como o poder de decidir quando colocá-los na cama ou ter o privilégio de dirigir), sem, portanto, estarem envolvidos em nenhum tipo de relacionamento opressor entre pais e filhos. As relações entre pais e filhos só são opressoras se a lógica da dominação estiver em vigor. É o que fornece a (suposta) justificativa para tratar as crianças como inferiores e justificadamente dominadas.

Warren argumenta que as cinco características de uma estrutura conceitual opressora destacam algumas das raízes conceituais compartilhadas das dominações injustificadas de mulheres, animais não humanos e natureza. Muitas filósofas ecofeministas exploram as maneiras como essas raízes conceituais compartilhadas funcionam na vida real para manter intactas instituições e práticas injustificadas de opressão e dominação.

3.3 Perspectivas linguísticas

Ludwig Wittgenstein argumenta que a linguagem que se usa espelha e reflete a visão de si mesmo e do mundo – sua estrutura conceitual. Segundo as filósofas ecofeministas, a linguagem desempenha um papel fundamental na formação de conceitos problemáticos de mulheres, animais e natureza – conceitos que reforçam as cinco características de uma estrutura conceitual opressora e contribuem para a “justificação” das dominações sobre mulheres, animais e natureza. Considere alguns exemplos de como a linguagem faz isso.

A língua inglesa *animaliza* e *naturaliza* as mulheres em contextos culturais onde mulheres e animais não humanos já são vistos como inferiores aos homens e à cultura masculina. Refere-se pejorativamente às mulheres como cachorras, gatas, gatinhas, animais de estimação, coelhinhas, vacas, porcas, raposas, filhotes, cadelas, castores, morcegonas, galinhas velhas, corvos velhos, abelhas rainhas, chitas, raposas, serpentes, cérebros de pássaros, cérebros de lebre, elefantes e baleias. As mulheres cacarejam, vão a festas de despedida de solteira, bicam seus maridos, tornam-se velhas galinhas (galinhas velhas que não são mais sexualmente atraentes ou capazes de se reproduzir) e borboletas sociais. Animalizar as mulheres em uma cultura sexista (ou patriarcal) que vê os animais como inferiores aos “humanos” reforça e tenta legitimar o suposto *status* inferior das mulheres aos homens (ver Adams 1990; Joan Dunayer 1995; Warren 2000). Da mesma forma, a língua inglesa *feminiza* a natureza em contextos culturais que veem as mulheres e a natureza como inferiores aos homens e à cultura masculina. A Mãe-natureza (não o Pai-Natureza) é estuprada, dominada, controlada, conquistada, minada; seus segredos (não os dele) são penetrados, e seu útero (que os homens não têm) é colocado a serviço do homem da ciência (não da mulher da ciência, ou simplesmente cientista). A madeira virgem é derrubada, cortada. O solo fértil (não potente) é cultivado, e a terra em repouso é inútil ou estéril, como uma mulher incapaz de conceber um filho.

Nesses exemplos, as explorações da natureza e dos animais são justificadas por *feminizá-los* (não masculinizá-los). A exploração das mulheres é justificada pela *animalização* (não humanização) e *naturalização* (ausência de “cultura”) das mulheres. Conforme argumenta Carol Adams (1990), a linguagem que feminiza a natureza e naturaliza as mulheres descreve, reflete e perpetua a dominação patriarcal injustificada ao deixar de ver até que ponto as dominações das mulheres, animais não humanos e natureza são análogas culturalmente (não apenas metaforicamente) e sancionadas.

O objetivo desses exemplos não é afirmar que apenas as mulheres são rebaixadas pelo uso da linguagem animal ou da natureza. Isso seria falso. Na língua inglesa, os termos animais também são usados pejorativamente contra os homens. Por exemplo, os homens são chamados de lobos, tubarões, gambás, cobras, sapos, jumentos, urubus velhos e cabras. Tampouco é afirmar que todos os usos da linguagem animal ou da natureza são depreciativos. Isso também seria falso. Na cultura ocidental, geralmente é cortês descrever alguém, tão ocupado quanto uma abelha, com olhos de águia, coração de leão ou corajoso como um leão. Em vez disso, o ponto é que, *dentro de contextos patriarcais*, a maioria dos termos referentes a animais e à natureza usados para descrever mulheres e a maioria dos termos femininos usados para descrever animais e natureza funcionam de maneira diferente dos termos referentes a animais e à natureza usados para descrever homens. Dentro de um contexto patriarcal, eles funcionam para desvalorizar as mulheres, os animais e a natureza de uma forma que reforça as dominações injustificadas de todos os três.

3.4 Perspectivas históricas

As perspectivas históricas sobre as causas das dominações injustificadas das mulheres e da natureza são conflitantes e inconclusivas. Uma das primeiras e mais amplamente referenciadas é a perspectiva da historiadora ecofeminista Carolyn Merchant (Merchant 1980). Merchant argumenta que a separação da cultura da natureza (ou, o dualismo cultura/natureza) é um produto da revolução científica. Ela descreve duas imagens conflitantes da natureza: uma imagem grega mais antiga da natureza como feminina, orgânica, benevolente e nutridora e uma imagem mais nova e “moderna” (1500-1800) da natureza como inerte, morta e mecanicista. Merchant argumenta que a mudança histórica de um modelo orgânico para um modelo mecanicista ajudou a justificar

a exploração da terra ao concebê-la como matéria inerte. Por exemplo, a mineração era proibida na antiguidade porque se pensava que era “mineração do ventre da terra”. As primeiras metáforas gregas da natureza como viva e como uma “mulher nutridora” apoiavam a visão de que a mineração estava errada. De acordo com Merchant, uma concepção da natureza como matéria inerte removeu as barreiras morais à mineração que existiam quando a natureza foi concebida como orgânica, feminina e nutridora. Para muitas filósofas ecofeministas, a perspectiva histórica de Merchant informa suas análises das profundas raízes conceituais das dominações injustificadas das mulheres e da natureza.

3.5 Perspectivas socioeconômicas

De acordo com o “ecofeminismo materialista” informado pelo marxismo, as condições socioeconômicas são centrais para o domínio interconectado das mulheres e da natureza (ver Rosemary Hennessy e Chrys Ingraham 1997; Maria Mies e Vandana Shiva 1993; Ariel Salleh 1997). Mellor argumenta que, embora homens e mulheres façam a mediação entre cultura e natureza, eles não o fazem igualmente. Ela argumenta contra o “patriarcado capitalista” baseando-se nas noções marxistas dos *meios* de produção, que incluem as matérias-primas, terra e recursos energéticos, e as *forças* de produção, que incluem as fábricas, máquinas, tecnologia e habilidades acumuladas dos trabalhadores. Mellor argumenta que o sistema de propriedade predominantemente masculino dos *meios* e *forças* de produção resulta em uma alocação e distribuição masculina dos recursos econômicos de uma sociedade que sistematicamente desfavorece economicamente as mulheres e explora a natureza (Mellor 1997, 2000, 2005).

As condições socioeconômicas também são centrais para a explicação de Vandana Shiva sobre o desenvolvimento ocidental como “subdesenvolvimento sistemático” ou “mau desenvolvimento” (1988). Shiva argumenta que esse mau desenvolvimento começou com a colonização europeia em toda a Ásia e África; resultou na criação de economias baseadas em dinheiro que foram modeladas de acordo com a Europa. Os colonizadores substituíram as plantações de alimentos e florestas nativas por culturas de monocultura como girassol, eucalipto e teca, que eram culturas comerciais criadas principalmente para exportação. Além disso, os colonizadores introduziram uma divisão de trabalho por gênero, onde os homens eram

empregados em relações econômicas baseadas em troca monetária com os colonizadores e as mulheres eram responsáveis por todos os deveres domésticos associados a economias de subsistência (não baseadas em dinheiro). Ao destruir as economias de subsistência, os projetos de mau desenvolvimento criaram pobreza material onde antes não havia nenhuma [pobreza]. De acordo com Shiva, isso contribuiu para a verdadeira “feminização da pobreza”, subordinação das mulheres e degradação da natureza.

3.6 Perspectivas epistemológicas

A epistemologia ecofeminista estende as preocupações da epistemologia feminista às maneiras pelas quais o gênero influencia as concepções do conhecimento, o conhecedor e os métodos de investigação e justificação (veja o verbete sobre *Epistemologia e Filosofia da ciência feministas*). Faz isso mostrando como essas preocupações envolvem as conexões mulher-natureza.

Considere um exemplo frequentemente discutido por filósofas ecofeministas. Em 1974, vinte e sete mulheres de Reni, no norte da Índia, tomaram medidas simples, mas eficazes, para impedir o corte de árvores nas florestas nativas. Elas ameaçaram abraçar as árvores se os lenhadores tentassem derrubá-las. O protesto das mulheres, conhecido como “Movimento Chipko” (“chipko” em hindi significa “abraçar” ou “abraço”), salvou 12.000 quilômetros quadrados de sensível bacia hidrográfica. O movimento chipko também deu visibilidade a duas queixas principais da população local: a derrubada comercial por empreiteiros danifica uma grande variedade de espécies de árvores e substitui valiosas florestas nativas biodiversificadas (*multispecies*) por plantações de monoculturas de teca e eucalipto. Este abate comercial também prejudicou desproporcionalmente as mulheres: aumentando a quantidade de tempo que as mulheres passavam coletando lenha, reduzindo a capacidade das mulheres de manter as economias domésticas que dependem das árvores para alimentação, combustível, forragem e produtos para o lar e diminuindo as oportunidades para as mulheres fazerem produtos de madeira geradores de renda para venda em mercados locais (Louise Fortmann e Diane Rocheleau 1985; Fortmann e John Bruce 1991).

O movimento chipko mostra que muitas vezes são as mulheres rurais (como as mulheres chipko), e não o silvicultor “externo” treinado no ocidente, que

são os especialistas (“os conhecedores”) em como usar as florestas nativas para múltiplos propósitos (por exemplo, para alimentos, combustível, forragem para gado, corantes, ervas, medicamentos, materiais de construção e utensílios domésticos). Da mesma forma, em Serra Leoa, um estudo de silvicultoras feministas revelou que, em média, os homens locais podiam citar apenas oito usos diferentes de espécies locais de árvores, enquanto as mulheres locais podiam citar trinta e dois usos das mesmas espécies de árvores. A afirmação epistemológica é que as mulheres de Serra Leoa têm “conhecimento técnico indígena” (*indigenous technical knowledge: ITK*) sobre usos e produção da floresta *que é baseado em* suas experiências diárias, vividas e de gênero em conexão com o uso e manejo florestal (Sally Fairfax e Fortmann 1990: 267). Seu conhecimento nasce de suas experiências cotidianas situadas, concretas, e de gênero, como mulheres.

Uma epistemologia ecofeminista também mostra que uma perspectiva *ambiental de gênero* é importante para a compreensão dos métodos epistemológicos de investigação e formas de justificação sobre as mulheres e a natureza. Considere a silvicultura ocidental ortodoxa. Com muita frequência, assumiu-se que as atividades que estão fora do âmbito da produção comercial de fibras são menos importantes do que aquelas que estão dentro desse domínio. No entanto, estas últimas são precisamente as atividades que as mulheres rurais, em muitas partes da África e da Índia, realizam diariamente. A falta de compreensão da importância dessas atividades muitas vezes torna as mulheres “invisíveis”. Essa invisibilidade ajuda a explicar por que muitos silvicultores ortodoxos ocidentais

...literalmente não veem árvores que são usadas como sebes ou postes de cerca viva; árvores que fornecem materiais para cestaria, corantes, remédios ou enfeites; árvores que fornecem locais para barris de mel; árvores que fornecem forragem; árvores que têm significado religioso; árvores que fornecem sombra ou árvores que fornecem alimento humano.

Como muitos silvicultores literalmente não veem a enorme variedade no uso das árvores, eles frequentemente não veem o grande número de espécies que são úteis... que homens e mulheres

podem ter usos muito diferentes para a mesma árvore ou podem usar árvores diferentes para diferentes propósitos. (FAIRFAX; FORTMANN 1990: 268-9)

Quando os silvicultores ocidentais literalmente não veem essas atividades, eles também não veem métodos diferentes que as mulheres têm para usar árvores diferentes para propósitos diferentes. Eles não veem o conhecimento ambiental de gênero baseado no que as mulheres locais fazem e sabem melhor.

Esses exemplos e dados desafiam as concepções canônicas do conhecimento como objetivo e do conhecedor como imparcial, desapegado e neutro em termos de gênero. Eles também desafiam as metodologias tradicionais de pesquisa, incentivando os pesquisadores a situar a si mesmos e seus projetos de pesquisa em contextos históricos, culturais e econômicos específicos. Eles também ilustram como a teoria e a prática são interdependentes: a teoria deve “se ajustar aos fatos” e “os fatos” (por exemplo, os dados empíricos) devem informar a teoria.

3.7 Perspectivas políticas

A filosofia política feminista critica as formas pelas quais os entendimentos tradicionais do mundo político, incluindo a natureza da esfera pública, liberdade, democracia, discurso político, solidariedade e participação, não abordam adequadamente as preocupações feministas (ver verbete sobre *Filosofia política feminista*). A filosofia política ecofeminista tende a expandir essas críticas para incluir visões ecologicamente informadas para conceituar política, análises políticas e a natureza da democracia.

Durante a década de 1980, o ativismo das mulheres em uma variedade de movimentos sociais – os movimentos ambientais, de paz, de libertação animal e de justiça ambiental – se uniram e uma nova forma de ativismo surgiu: o ativismo político *ecofeminista*. Na década de 1990, esse ativismo político deu origem a uma diversidade de ecofeminismos: ecofeminismos liberais, marxistas, socialistas, radicais, culturais/espirituais e sociais. Esses diferentes ecofeminismos são mencionados aqui porque cada um está fundamentado em uma perspectiva política ecofeminista diferente – liberalismo, marxismo, socialismo, feminismo radical, política indígena e espiritual, anarquismo e

ecologia social. E cada perspectiva política fornece uma resposta diferente para perguntas sobre a natureza do ativismo ecofeminista, da política verde e da filosofia política do ecofeminismo.

Ariel Salleh, por exemplo, afirma que a premissa básica da análise política ecofeminista é que a crise ecológica

é o efeito inevitável de uma cultura patriarcal capitalista eurocêntrica construída sobre a dominação da natureza e a dominação da Mulher 'como natureza'. Ou, para inverter... a equação, é o efeito inevitável de uma cultura construída sobre a dominação das mulheres e a dominação da Natureza, 'como feminina'. (SALLEH 1997: 12-13)

A perspectiva política ecofeminista de Catriona Sandilands começa com

a premissa de que o ecofeminismo contém uma visão inerentemente democrática... [que] precisa ser localizada no contexto da teoria democrática contemporânea. (SANDILANDS 1999: xvii)

Sandilands argumenta que os entendimentos tradicionais de democracia, esfera pública, discurso político e formação de coalizões não atendem adequadamente à necessidade de uma política democrática ecologicamente informada – uma “democracia ecológica”. Tanto para Salleh quanto para Sandilands, a análise política ecofeminista não é a “política de sempre”; é uma perspectiva de gênero ecologicamente informada que usa sua compreensão das dominações injustificadas de mulheres, animais e natureza para repensar noções de esfera pública, democracia, cidadania e liberdade de expressão.

Deane Curtin (1999) concorda que a crise ambiental é uma crise da cidadania e da democracia tradicional. Ao contrário do sentido de “democracia” que se refere a instituições culturalmente específicas criadas pelo liberalismo ocidental, uma “democracia ecológica” com base feminista refere-se a uma visão de democracia que reconhece que todos nós vivemos em comunidades culturais e ecológicas – em comunidades familiares, duradouras, de relações socialmente

diversas com pessoas e lugares, cultura e natureza. As comunidades ecológicas são democráticas quando estão comprometidas em reconciliar a cultura com a natureza de formas apropriadas ao que é ser um cidadão ecológico – aquele que exerce virtudes cívicas que promovem a saúde de todos os seres humanos e do planeta (ver também Katherine Pettus 1997; Sherilyn MacGregor 2004).

Há um tipo muito diferente de filosofia política ecofeminista que está se desenvolvendo dentro da filosofia continental e da fenomenologia. Propõe visões da natureza como um sujeito com relações (*agency*), subjetividade, “voz” e a capacidade de entrar em diálogo político como cointerlocutor com humanos. Essa abordagem da teoria política ecofeminista merece ser reconhecida, embora não seja discutida aqui (ver Patricia Glazebrook 2001, 2008; Chaone Mallory 2008; Sandilands 1999, 2002).

3.8 Perspectivas éticas

A “ética filosófica ecofeminista” (doravante, “ética ecofeminista”) é o subcampo da filosofia ecofeminista que recebeu a atenção mais acadêmica. (Já foi discutido em conexão com a ética animal, a ética da terra, de Leopold, e a ecologia profunda.) A ética ecofeminista é um tipo de ética feminista. Como tal, envolve um duplo compromisso de criticar o preconceito masculino na ética onde quer que ele ocorra e desenvolver uma ética que não seja machista. Como uma ética feminista, também envolve a articulação de valores (por exemplo, valores de cuidado, empatia e amizade) muitas vezes perdidos ou subestimados na ética ocidental dominante. O que torna suas críticas às teorias éticas tradicionais “ecofeministas” é que elas se concentram nas conexões mulher-natureza.

Não há uma definição de ética ecofeminista. No entanto, existem alguns temas que perpassam a ética ecofeminista. Esses temas são sobre a natureza da ética ecofeminista em geral, e não sobre qualquer ética ecofeminista em particular.

Uma questão é a ética ecofeminista ser uma crítica e uma eliminação de dualismos de valor mutuamente exclusivos e consagrados pelo tempo, especialmente o dualismo cultura *versus* natureza. Como argumenta Plumwood (seção 2.4), uma rejeição do dualismo cultura-natureza tem implicações para uma concepção ecofeminista do eu (*self*): os humanos são tanto eus individuais que são distintos da natureza quanto eus ecológicos que são contínuos com a natureza (ver também Mathews 1994b; Cuomo 2005).

Uma segunda questão relacionada é que as ontologias ecofeministas assumem os eus como

fundamentalmente relacionais e, portanto, profundamente sociais, históricos e ecológicos, sem perder de vista o grande significado ético e político da experiência, intenções e volições individuais. (CUOMO 2005: 203)

Como argumenta Chris Cuomo, se começarmos com a consciência de que os eus relacionais são eus interdependentes, então “o palco está montado para discutir as relações entre os eus e os outros, e entre a comunidade e a individualidade, sem replicar ideias imprecisas sobre os humanos” (2005: 203). Visões imprecisas incluem aquelas baseadas apenas em postular a identidade humana em termos de interesses individuais, autonomia e separação da natureza. Cuidar de si mesmo, por exemplo, envolverá mais do que a proteção dos direitos e liberdades individuais. Envolverá também a proteção do bem-estar ecológico de outros (incluindo a natureza) com quem nos relacionamos. Para as eticistas ecofeministas, *os próprios relacionamentos*, e não apenas o *status* moral dos *envolvidos* nesses relacionamentos, têm valor moral e estão sujeitos à crítica moral. Isso significa que a forma *como* os humanos se relacionam com os outros (incluindo a natureza) importa moralmente.

Uma terceira questão é que a ética ecofeminista é (ou pelo menos pretende ser) inclusiva e contextual: ela vê o discurso e a prática éticos como emergentes de uma diversidade de “narrativas” ou “vozes” (especialmente as vozes das mulheres) de seres localizados em diferentes circunstâncias históricas e culturais. Isso contrasta com uma visão da teoria e do discurso éticos como impostos às situações como uma derivação de alguma regra ou princípio abstrato predeterminado. A inclusão contextual da ética ecofeminista envolve uma mudança na ética de um foco monista em regras, princípios, direitos e deveres éticos absolutos para um foco pluralista em uma variedade de valores, regras e princípios em ética, tomada de decisão ética e conduta ética.

Uma quarta questão é que a ética ecofeminista não tenta fornecer um ponto de vista moral “objetivo”, pois pressupõe que, na cultura contemporânea, realmente não existe tal ponto de vista. Como tal, não pretende ser “imparcial” no sentido de gênero neutro. Mas assume que o viés de gênero que possui é um

viés melhor que os de outras éticas ambientais que não reconhecem ou incluem em suas teorias éticas nada sobre as variedades de conexões mulher-natureza que foram descritas neste ensaio.

Esses temas fornecem uma caracterização geral da ética ecofeminista. Considere agora três tipos de posições na ética ecofeminista que ainda não foram abordadas: ética focada no cuidado, ética da virtude ambiental e ética da justiça ambiental. Destas, as posições mais amplamente defendidas na ética ecofeminista são da ética centrada no cuidado (ver, por exemplo, Adams e Donovan 2008; Gruen 2011; Kheel 2007; Warren 2000).

A ética ecofeminista centrada no cuidado remonta ao trabalho de Carol Gilligan (1982); muitas vezes gira em torno do “debate justiça *versus* cuidado” (veja a seção sobre abordagens focadas no cuidado no verbete sobre *Ética feminista*). Esse debate girava em torno de duas perspectivas diferentes: a “perspectiva da justiça” da ética canônica, que enfatizava os direitos e deveres individuais e apelava a regras (ou princípios) universalizáveis, determináveis pela razão para uma avaliação moral da conduta humana; e a “perspectiva do cuidado”, que enfatiza valores como cuidado e empatia que não são redutíveis a direitos ou deveres individuais nem apurados pelo apelo a regras ou princípios a-históricos.

Com o amadurecimento da ética ecofeminista centrada no cuidado, passou-se a incluir a defesa do cuidado e da empatia como “emoções morais” que são necessárias à ética, à tomada de decisões éticas e à conduta ética. Baseou-se no corpo emergente de pesquisa sobre “inteligência emocional” – uma forma de inteligência diferente, mas conectada à razão ou “inteligência racional” – por psicólogos cognitivos, neurocientistas e neurocirurgiões (por exemplo, Daniel Goleman, 1995). De acordo com esta pesquisa, “o intelecto (mente racional) simplesmente não pode funcionar efetivamente sem inteligência emocional” (Goleman 1995: 28). O que fazemos e devemos fazer na vida é determinado por ambos. Esta pesquisa fornece evidências científicas de que aqueles que são incapazes de ter empatia ou cuidado (por exemplo, devido a danos na parte do cérebro – a amígdala – onde residem o cuidado e a empatia) não se envolvem simplesmente em um raciocínio ético ruim; eles não se envolvem em raciocínio ético de forma alguma.

Esta pesquisa sobre inteligência emocional validou a natureza centrada no cuidado da ética ecofeminista (ver Warren 2000). Afirmou, em bases

científicas, que a capacidade de cuidar e ter empatia é necessária para o raciocínio ou a prática ética; deixar de se importar com os outros (por exemplo, se preocupar com o sofrimento dos animais ou a destruição do planeta) é um erro moral. Os seres humanos são seres que podem e devem aprender a se preocupar com a saúde ou o bem-estar dos outros, incluindo os animais e a natureza.

Um segundo tipo de ética ecofeminista é uma versão da ética da virtude ambiental. A ética da virtude ecofeminista pergunta o que uma pessoa moralmente boa ou virtuosa faria e quais traços de caráter, atitudes ou disposições uma pessoa virtuosa exibiria, a fim de predispor o ambiente natural não humano a sobreviver e “florescer” de maneira saudável. Chris Cuomo (1998) defende uma “ética do florescimento” baseada na virtude. Ela argumenta que os humanos devem agir de maneira a nutrir e melhorar a saúde e o bem-estar (ou “florescer”) de indivíduos, espécies e comunidades, incluindo comunidades ecológicas.

Um terceiro tipo de ética ecofeminista é a ética focada na justiça ambiental. Esse tipo de ética apela (principalmente) a modelos distributivos de justiça social para mostrar por que, por exemplo, a distribuição desproporcional de danos ambientais a mulheres e crianças (particularmente mulheres de cor pobres que são chefes de família solteiras com filhos menores de dezoito anos) constitui uma injustiça social e ambiental. Eles se concentram nas maneiras pelas quais esses danos são causados por problemas ambientais como água insalubre, a localização de espaços com resíduos perigosos e toxinas ambientais (Gaard e Gruen 2005; Warren 2000).

4. Terceiro tipo de posição na filosofia ambiental feminista: posições e perspectivas novas ou emergentes

Os estudos em filosofia ambiental feminista estão se expandindo em várias narrativas. Essa expansão revela uma ampla diversidade de tópicos e perspectivas teóricas além daquelas discutidas neste ensaio. Sua menção aqui destina-se principalmente a identificar e destacar algumas maneiras adicionais e, em alguns casos, surpreendentes, pelas quais a filosofia ambiental feminista continua a se expandir e se desdobrar.

Algumas perspectivas teóricas dentro da filosofia ambiental feminista (não mencionadas antes neste ensaio) que estão surgindo são: ecofeminismo

como materialismo incorporado (Mellor 2005); fenomenologia ecofeminista (Glazebrook 2008); pragmatismo ecofeminista (Mary Jo Deegan e Christopher Podeschi 2001); filosofia do processo ecofeminista (Cristo 2006); ecofeminismo queer (Gaard 1998; Wendy Lynn Lee e Laura Dow 2001; Sandilands 1997; Catriona Mortimer-Sandilands e Bruce Erickson 2010).

A diversidade de tópicos ou áreas de pesquisa para os quais uma perspectiva filosófica ecofeminista (ou ambiental feminista) é fornecida inclui o seguinte: negócios (Chris Crittenden 2000); crianças e sistemas educacionais (Ruthanne Kurth-Schai 1997); cidades e o ambiente urbano (Catherine Gardner 1999); clonagem e homofobia (Victoria Davion 2006); morte (Ophelia Selam 2006); o ambiente digital (Julia Romberger 2004); ecologia (Warren 1987, 2000; Warren e Jim Cheney 1991); jurisprudência ambiental (Mallory 1999); consumo relacionado ao meio ambiente (Susan Dobscha 1993); globalização (Heather Eaton 2000); marketing (Pierre McDonagh e Andrea Prothero 1997); retórica (Daniel Vakoch 2011); sustentabilidade e ecossuficiência (Salleh 2009); alfabetização (Donald McAndrew 1996); cadeiras de rodas e deficiência (Alison Kafer 2005); trabalho e lazer (Karen Fox 1997, Sessions 1997).

Os estudos em evolução também fornecem perspectivas filosóficas ambientais feministas únicas sobre muitas figuras históricas: Theodor Adorno (D. Bruce Martin 2006); Alfred North Whitehead (Carol Christ 2006); Charlotte Perkins Gilman (Deegan e Podeschi 2001); Immanuel Kant (Wendy Wilson 1997); Ludwig Wittgenstein (Wendy Lee-Lampshire 1996, 1997); Martin Heidegger (Glazebrook 2001); Mary Wollstonecraft (Sylvia Bowerbank 2003; Karen Green 1994); Sigmund Freud (Verde 1994).

Esta amostragem de perspectivas novas ou em evolução na filosofia ambiental feminista ilustra que a filosofia ambiental feminista é um campo de estudos em expansão – rico em possibilidades de novas maneiras de pensar sobre mulheres, animais e natureza.

Bibliografia

- ADAMS, C. **The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory**. Nova York: Continuum, 1990.
- . **Neither Man Nor Beast: Feminism and the Defense of Animals**. Nova York: Continuum, 1994.

- . "Ecofeminism and the Eating of Animals", em **Ecological Feminist Philosophies**, KJ Warren (ed.). Bloomington: Indiana University Press, 1996: 114–136.
- . **The Pornography of Meat**. Nova York: Continuum, 2004.
- ADAMS, C. e J. DONOVAN (eds.). **Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations**. Durham, NC: Duke University Press, 1995.
- . (eds.). **The Feminist Care Tradition in Animal Ethics: A Reader**, Nova York: Columbia University Press, 2008.
- BOWERBANK, S. "The Bastille of Nature: Mary Wollstonecraft and Ecological Feminism", em **Mary Wollstonecraft's Journey to Scandinavia: Essays**, A. Ryall e C. Sandbach-Dahlström (eds), Estocolmo, Suécia: Almqvist & Wiksell, 2003: 165-1.
- CHENEY, J. "Eco-Feminism and Deep Ecology", **Environmental Ethics**, 9 (2) 1987: 115-145.
- CHRIST, C. "Ecofeminism e Process Philosophy", **Feminist Theology**, 14(3) 2006: 289–310.
- CRITTENDEN, C. "Ecofeminism Meets Business: A Comparison of Ecofeminist, Corporate, and Free Market Ideologies", **Journal of Business Ethics**, 24(1) 2000: 51–63.
- CUOMO, C. "Ecofeminism, Deep Ecology and Human Population", em **Ecological Feminism**, K.J. Warren (ed.), Nova York: Routledge: 1994: 88-105.
- . **Feminism and Ecological Communities: An Ethic of Flourishing**, Londres: Routledge, 1998.
- . "Ethics and the EcoFeminist Self", Zimmerman et al. 2005: 194-207.
- CURTIN, D. **Chinnagounder's Challenge: The Question of Ecological Citizenship**, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1999.
- DALMIYA, V. "Cows and Others: Toward Constructing Ecofeminist Selves", **Environmental Ethics**, 24(2) 2002: 149–168.
- DAVION, V. "Coming Down to Earth on Cloning: An Ecofeminist Analysis of Homophobia in the Current Debate", **Hypatia**, 21(4) 2006: 58–76.
- D'EAUBONNE, F. **Le Feminisme ou La Mort**, Paris: Pierre Horay, 1974.
- DEEGAN, M. e C. PODESCHI. "The Ecofeminist Pragmatism of Charlotte Perkins Gilman", **Environmental Ethics**, 23(1) 2001: 19–36.

- DOBSCHA, S. "Women and the Environment: Applying Ecofeminism to Environmentally-Related Consumption", **Advances in Consumer Research**, 20 1993: 36–40.
- DUNAYER, J. "Sexist Words, Speciesist Roots", em **Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations**, CJ Adams e J. Donovan (eds), Durham, NC: Duke University Press: 1995: 11–31.
- EATON, H. "Ecofeminism and Globalization", **Feminist Theology**, 8(24) 2000: 41-55.
- FORTMANN, L. e J. Bruce. **You've Got to Know Who Controls the Land and Trees People Use: Gender, Tenure and the Environment**, Harare: Centre for Applied Social Science, University of Zimbabwe, 1991.
- FORTMANN, L. e S. K. FAIRFAX. "American Forestry Professionalism in the Third World: Some Preliminary Observations on Effects", **Population and Environment**, 11(4) 1990: 259–272.
- FORTMANN, L. e D. ROCHELEAU. "Women and Agroforestry: Four Myths and Three Case-Studies", **Agroforestry Systems**, 9(2) 1985: 253–272.
- FOX, K. "Leisure: Celebration and Resistance in the Ecofeminist Quilt", em **Warren** 1997: 155-175.
- GAARD, G. (ed.). **Ecofeminism: Women, Animals, Nature**, Filadélfia: Temple University Press, 1993.
- . **Ecological Politics: Ecofeminists and the Greens**, Filadélfia: Temple University Press, 1998.
- . "Ecofeminism Revisited: Rejecting Essentialism and Re-Placing Species in a Material Feminist Environmentalism", **Feminist Formations**, 23(2) 2011: 26–53.
- GAARD, G. e L. GRUEN. "Ecofeminism: Toward Global Justice and Planetary Health", em Zimmerman et al. 2005: 155-157.
- GARDNER, C. "An Ecofeminist Perspective on the Urban Environment", **The Nature of Cities: Ecocriticism and Urban Environments**, M. Bennett e D. Teague (eds.), Tucson, AZ: U of Arizona Press, 1999: 191– 212.
- GILLIGAN, C. **In A Different Voice: Psychological Theories and Women's Development**, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.
- . **In A Different Voice: Psychological Theories and Women's Development**, Cambridge, Harvard University Press, 1983.

- GLAZEBROOK, T. "Heidegger and Ecofeminism", em **Re-Reading the Canon: Feminist Interpretations of Martin Heidegger**, N. Holland e P. Huntington (eds.), University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2001: 221 -251.
- . **Eco-Logic: Erotics of Nature. An Ecofeminist Phenomenology**, Albany, NY: State University of New York Press, 2008.
- GOLEMAN, D. **Emotional Intelligence: Why It Can Matter More Than IQ**, Nova York: Bantam Books, 1995.
- GRAY, ED. **Green Paradise Lost**, Wellesley, MA: Roundtable Press, 1981.
- GREEN, K. "Freud, Wollstonecraft and Ecofeminism: A Defense of Liberal Feminism", **Environmental Ethics**, 16(2) 1994: 117–134.
- GRIFFIN, S. **Pornography and Science: Culture's Revenge Against Nature**, Nova York: Harper and Row, 1981.
- GRUEN, L. "On the Oppression of Women and Animals", **Environmental Ethics**, 18(4) 1996: 441–444.
- . (ed.). **Ethics and Animals: An Introduction**, Cambridge: Cambridge University, 2011.
- GRUEN, L. e K. WEIL. "Animal Others – Editors' Introduction", Special Issue, **Hypatia**, 27(3) 2012: 477–87.
- HENNESSY, R. e C. INGRAHAM (eds.). **Materialist Feminism: A Reader in Class, Difference, and Women's Lives**, Nova York, NY: Routledge, 1997.
- JONES, P. "Fighting Cocks: Ecofeminism versus Sexualized Violence", em **Sister Species: Women, Animals and Social Justice**, Lisa Kemmerer (ed.), Chicago: University of Illinois Press, 2011: 45–56.
- KAFER, A. **Hiking Boots and Wheelchairs: Ecofeminism, the Body, and Physical Disability**, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2005.
- KHEEL, M. "Ecofeminism and Deep Ecology: Reflections on Identity and Difference", em **Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism**, I. Diamond e GF Orenstein (eds.), San Francisco: Sierra Club, 1990: 128–137.
- . **Nature Ethics: An Ecofeminist Perspective**, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2007.
- KURTH-SCHAI, R. "Ecofeminism and Children", em **Warren** 1997: 193-212.
- LEE, W. e L. Dow. "Queering Ecofeminism: Erotophobia, Commodification, Art, and Lesbian Identity", **Ethics & the Environment**, 6(2) 2001: 1–21.

- LEE-LAMPSHIRE, W. "Anthropocentrism Without Andropocentrism: A Wittgensteinian Ecofeminist Alternative to Deep Ecology", **Ethics and the Environment**, 1(2) 1996: 91–109.
- . "Women-Animals-Machines: A Grammar for a Wittgensteinian Ecofeminism", em **Warren** 1997: 412–424.
- LEOPOLD, A. **A Sand County Almanac**: and Sketches Here and There, Nova York: Oxford University Press, 1977.
- MACGREGOR, S. "From Care to Citizenship: Calling Ecofeminism Back to Politics", **Ethics and the Environment**, 9(1) 2004: 56–84.
- MALLORY, C. "Toward an Ecofeminist Environmental Jurisprudence: Nature, Law, and Gender", **Master's Thesis, Philosophy and Religious Studies**, University of North Texas, 1999. [[Mallory 1999 disponível online](#)]
- . "Ecofeminism and a Politics of Performative Affinity: Direct Action, Subaltern Voices, and the Green Public Sphere", **Ecopolitics Online Journal**, 1(2) 2008: 2–13.
- . "What Is Ecofeminist Political Philosophy? Gender, Nature, and the Political", **Environmental Ethics**, 32(3) 2010: 306–322.
- MARTIN, B. **Mimetic Moments**: Adorno and Ecofeminism, University Park: Pennsylvania State University Press, 2006.
- MATHEWS, F. "Relating to Nature: Deep Ecology or Ecofeminism?", **Trumpeter**, 11(4) 1994a: 159–66.
- . **The Ecological Self**, Londres: Routledge, 1994b.
- MCANDREW, D. "Ecofeminism and the Teaching of Literacy", **College Composition & Communication**, 47(3) 1996: 367–82.
- MCDONAGH, S. e A. PROTHERO. "Leap-Frog Marketing: The Contribution of Ecofeminist Thought to the World of Patriarchal Marketing", **Marketing Intelligence and Planning**, 15(7) 1997: 361–368.
- MELLOR, M. **Feminism and Ecology**, Nova York: New York University Press, 1997.
- . "Feminism and Environmental Ethics: A Materialist Perspective", **Ethics and the Environment**, 5(1) 2000: 107–123.
- . "Ecofeminism and Environmental Ethics: A Materialist Ecofeminist Perspective", em Zimmerman et al. 2005: 208–227.
- MERCHANT, C. **The Death of Nature**: Women, Ecology and the Scientific Revolution, San Francisco: Harper and Row, 1980.

- MIES, M. e V. SHIVA. **Ecofeminism**, Londres: Zed Books, 1993.
- MORTIMER-SANDILANDS, C. e B. ERICKSON (eds.). **Queer Ecologies: Sex, Nature, Politics, Desire**, Bloomington: Indiana University Press, 2010.
- NAESS, A. "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary", **Inquiry**, 16(1) 1973: 95-100.
- PASSMORE, J. **Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions**, Londres: Gerald Duckworth & Company, 1974.
- PETTUS, K. "Ecofeminist Citizenship", **Hypatia**, 12(4) 1997: 132–155.
- PLUMWOOD, V. **Feminism and the Mastery of Nature**, Nova York: Routledge, 1993.
- REGAN, T. **The Case for Animal Rights**, Berkeley: University of California Press, 1982.
- ROMBERGER, J. "The Ecology of a Digital Environment: Using Ecofeminist Theory to Understand Microsoft Word's Rhetorical Design", **Purdue University e-Pubs**, 2004.
- RYDER, R. **Victims of Science: The Use of Animals in Research**, Davis-Poynter, 1975.
- SALLEH, A. "Deeper than Deep Ecology: The Eco-Feminist Connection", **Environmental Ethics**, 6(4) 1984: 339–345.
- . **Ecofeminism as Politics: Nature, Marx and the Postmodern**, Nova York: Zed Books, 1997.
- . **Eco-Sufficiency and Global Justice: Women Write Political Ecology**, Nova York: Pluto Press, 2009.
- SANDILANDS, C. "Mother Earth, The Cyborg, and the Queer: Ecofeminism and (More) Questions of Identity", **National Women's Studies Association (NWSA) Journal**, 9(3) 1997: 18–41.
- . **The Good-Natured Feminist: Ecofeminism and the Quest for Democracy**, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999.
- . "Opinionated natures: toward a green public culture", em B.A. Minter e B.P. Taylor (eds.), **Democracy and the claims of nature: critical perspectives for a new century**, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2002: pp. 117-132.
- SESSIONS, R. "Ecofeminism and Work", em **Warren** 1997: 176-192.
- SELAM, O. "Ecofeminism or Death", **Doctoral Dissertation**, Binghamton University: NY, State University of New York, 2006.

- SHIVA, V. **Staying Alive: Women, Ecology and Development**, Londres: Zed Books, 1988.
- SINGER, P. **Animal Liberationism: A New Ethics for Our Treatment of Animals**, Nova York: Avon Books, 1975.
- SLICER, D. "Your Daughter or Your Dog? A Feminist Assessment of the Animal Research Issue", **Hypatia: Special Issue on Ecofeminism**, 6(1) 1991: 108–124.
- . "Is there an ecofeminism-deep ecology debate?", **Environmental Ethics**, 17(2) 1995: 151–169.
- STURGEON, N. **Ecofeminist Natures: Race, Gender, Feminist Theory and Political Action**, Nova York: Routledge, 1997.
- VAKOCH, D. (ed.). **Ecofeminism and Rhetoric: Critical Perspectives on Sex, Technology and Discourse**, Nova York: Berghahn Publishers, 2011.
- WARREN, KJ. "Feminism and Ecology: Making Connections", **Environmental Ethics**, 9 1987: 3–21.
- . "The Power and the Promise of Ecological Feminism", **Environmental Ethics**, 12(2) 1990: 125–146.
- . (ed.). **Ecofeminism: Women, Culture, Nature**, Bloomington: Indiana University Press, 1997.
- . "Deep Ecology and Ecofeminism", **Philosophical Dialogues: Arne Naess and the Progress of Ecophilosophy**, N. Witoszek e A. Brennan (eds.), Lanham, MD: Rowman & Littlefield: 1999: 255–269.
- . **Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It is and Why It Matters**, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2000.
- . "The Power and the Promise of Ecofeminism, Revisited", em Zimmerman et al. 2005: 252-279.
- . "The Power and the Promise of Ecofeminism, Revisited", in Zimmerman et al. 2005 [2005]: 252–279.
- . **An Unconventional History of Western Philosophy: Conversations Between Men and Women Philosophers**, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2009.
- WARREN, KJ e J. CHENEY. "Ecological Feminism and Ecosystem Ecology", **Hypatia**, 6(1) 1991: 179–197.
- WILSON, H. "Kant and Ecofeminism" em Warren 1997: 390-411.

ZIMMERMAN, M., JB CALLICOTT e J. CLARK (eds.). **Environmental Philosophy**: From Animal Rights to Radical Ecology (4^a ed.), Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 2005.

(III) Filosofia Feminista⁷

Autora: Noëlle McAfee

Tradução: Rodrigo de Andrade Sá Santos

Revisão: Águida Assunção e Sá

Este verbete fornece uma visão geral de todos os verbetes na seção de filosofia feminista da Enciclopédia de Filosofia de Stanford (SEP). Após um breve relato da história da filosofia feminista e de várias questões sobre a definição do feminismo, o registro discute as três principais seções sobre (1) abordagens sobre a filosofia feminista, (2) intervenções feministas na filosofia e (3) temas filosóficos feministas.

As feministas que trabalham em todas as principais tradições ocidentais da filosofia contemporânea estão usando suas respectivas tradições para abordar seu trabalho, incluindo as tradições da Filosofia Analítica, continental e pragmatista, juntamente com várias outras orientações e interseções. Ao fazê-lo, também estão intervindo em como os problemas filosóficos básicos de longa data são entendidos. À medida que as filósofas feministas realizam trabalhos em campos filosóficos tradicionais, da ética à epistemologia, elas introduzem novos conceitos e perspectivas que transformam a própria Filosofia. Estão também tornando filosóficas questões até então não problematizadas, como corpo, classe e trabalho, deficiência, família, reprodução, o eu, trabalho sexual, tráfico de

⁷ McAfee, Noëlle. Feminist Philosophy. In: ZALTA, E. N. (ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Fall Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2018. Disponível em: [Feminist Philosophy \(Stanford Encyclopedia of Philosophy/Fall 2018 Edition\)](#). Acesso em: 7 set. 2022.

The following is the translation of the entry on Feminist Philosophy by Noëlle McAfee, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at [Feminist Philosophy \(Stanford Encyclopedia of Philosophy/Fall 2018 Edition\)](#). This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at a [Feminist Philosophy \(Stanford Encyclopedia of Philosophy/Fall 2018 Edition\)](#). We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

pessoas e sexualidade. E elas estão trazendo uma lente particularmente feminista para questões de ciência, globalização, direitos humanos, cultura popular, raça e racismo.

1 Introdução

Como este verbete descreve, o feminismo é tanto um compromisso intelectual quanto um movimento político que busca justiça para as mulheres e o fim do sexismo em todas as formas. Motivada pela busca de justiça social, a investigação feminista oferece uma ampla gama de perspectivas sobre fenômenos sociais, culturais, econômicos e políticos. No entanto, apesar de muitos compromissos gerais compartilhados, existem inúmeras diferenças entre as filósofas feministas em relação à orientação filosófica (se, por exemplo, continental ou analítica), compromissos ontológicos (como a categoria de mulher) e que tipo de soluções políticas e morais devem ser buscadas.

Os estudos filosóficos feministas contemporâneos surgiram na década de 1970, quando mais mulheres iniciaram carreiras no ensino superior, incluindo Filosofia. Ao fazê-lo, elas também começaram a pôr questões de sua própria experiência para escrutínio filosófico. Essas acadêmicas foram influenciadas tanto pelos movimentos feministas em seu meio quanto por sua formação filosófica, que era tudo, menos feminista. Até recentemente não se podia ir para a pós-graduação para estudar “filosofia feminista”. Enquanto estudantes e acadêmicos podiam recorrer aos escritos de Simone de Beauvoir ou olhar historicamente para os escritos de feministas da “primeira onda”, como Mary Wollstonecraft, a maioria dos filósofos que escreveram nas primeiras décadas a partir do surgimento da filosofia feminista trouxe sua formação e experiência para analisar questões levantadas pelo movimento de libertação das mulheres dos anos 1960 e 1970, como aborto, ação afirmativa, igualdade de oportunidades, as instituições do casamento, sexualidade e amor. Além disso, os estudos filosóficos feministas se concentravam cada vez mais nos mesmos tipos de questões com as quais os filósofos estavam lidando.

A erudição filosófica feminista começa com atenção às mulheres, seus papéis e localizações. O que as mulheres estão fazendo? De quais locais sociais/políticos elas fazem parte ou são excluídas? Como suas atividades se comparam às dos homens? As atividades ou exclusões de alguns grupos de mulheres são diferentes das de outros grupos e por quê? O que os vários papéis

e locais das mulheres permitem ou impedem? Como seus papéis foram valorizados ou desvalorizados? Como as complexidades da situação de uma mulher, incluindo sua classe, raça, habilidade e sexualidade, afetam suas localizações? A isso acrescentamos atenção às experiências e preocupações das mulheres. Alguma das experiências ou problemas das mulheres foi ignorada ou desvalorizada? Como a atenção a isso pode transformar nossos métodos ou valores atuais? E daqui passamos para o reino do simbólico. Como o feminino é instanciado e construído dentro dos textos da filosofia? Que papel o feminino desempenha na formação, seja por sua ausência ou por sua presença, dos conceitos centrais da filosofia? E assim por diante.

As filósofas feministas trouxeram suas ferramentas filosóficas para lidar com essas questões, e já que essas filósofas feministas empregavam as ferramentas filosóficas que conheciam melhor e achavam mais promissoras, a filosofia feminista começou a emergir de todas as tradições da filosofia ocidental predominantes no final do século XX, incluindo a filosofia analítica, continental e americana clássica. Não deveria ser surpresa, então, que o foco temático de seu trabalho fosse muitas vezes influenciado pelos tópicos e questões destacados por essas tradições. Assim, como resultado, uma determinada questão pode ser abordada a partir de uma série de visões, às vezes, como discutido abaixo, com respostas bastante contraditórias.

Portanto, a erudição filosófica feminista não é homogênea nem em métodos nem em conclusões. De fato, tem havido um debate significativo dentro dos círculos filosóficos feministas sobre a eficácia de métodos particulares dentro da filosofia para objetivos feministas. Alguns, por exemplo, descobriram que os métodos da filosofia analítica fornecem clareza de forma e argumentação não encontradas em algumas escolas de filosofia continental, enquanto outros argumentam que essa suposta clareza vem à custa de estilos retóricos e abordagens metodológicas que fornecem percepções em componentes afetivos, psíquicos ou incorporados da experiência humana. Outras feministas encontram abordagens no pragmatismo americano para fornecer a clareza de forma e argumentação às vezes ausentes nas abordagens continentais e a conexão com as preocupações do mundo real às vezes ausentes nas abordagens analíticas.

Fundada em 1982 como um local para estudos filosóficos feministas, *Hypatia: um periódico de filosofia feminista* (*Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*), adotou uma diversidade de abordagens metodológicas na filosofia

feminista, publicando trabalhos de todas as três tradições. O conhecimento feminista em cada uma dessas tradições também é avançado e apoiado por meio de intercâmbio acadêmico em várias sociedades profissionais, incluindo a sociedade de filosofia para mulheres, fundada nos Estados Unidos em 1972. Além disso, a sociedade para o feminismo analítico, fundada em 1991, promove o estudo de questões no feminismo por métodos amplamente interpretados como analíticos para examinar o uso de métodos analíticos aplicados a questões feministas e fornecer um meio pelo qual aqueles interessados em feminismo analítico podem se encontrar e trocar ideias. A filosofia foi criada em 2005 para promover o desenvolvimento acadêmico e pedagógico feminista continental. A sociedade para o estudo de filósofas foi criada em 1987 para promover o estudo das contribuições das mulheres para a história da filosofia. Organizações e periódicos semelhantes em muitos continentes continuam a avançar no conhecimento da filosofia feminista.

Muitas das maneiras pelas quais a filosofia feminista não é monolítica serão discutidas abaixo. No entanto, vale a pena notar aqui de início que, embora as filósofas feministas tenham pretendido que seu trabalho – ao contrário da filosofia tradicional que criticam – fosse aplicável a todas as mulheres e refletisse as diversas experiências das mulheres, na prática nem sempre foi o caso. Uma limitação importante que as filósofas feministas estão tentando superar é sua atenção insuficiente às muitas formas de interação em que os seres humanos são oprimidos, por exemplo, ao longo de linhas de raça, sexualidade, habilidade, classe, religião e nacionalidade. A filosofia feminista luta pela inclusão e pelo pluralismo, mesmo que seja de modo insuficiente.

2 O que é feminismo?

2.1 Crenças e movimentos feministas

O termo “feminismo” tem muitos usos diferentes, e seus significados são frequentemente contestados. Por exemplo, alguns escritores usam o termo “feminismo” para se referir a um movimento político historicamente específico nos Estados Unidos e na Europa; outros escritores o utilizam para se referir à crença de que há injustiças contra as mulheres, embora não haja consenso sobre a lista exata dessas injustiças. Embora o termo “feminismo” tenha uma história em inglês ligada ao ativismo das mulheres desde o final do século XIX

até o presente, é útil distinguir ideias ou crenças feministas de movimentos políticos feministas, pois mesmo em períodos em que não houve ativismo político significativo em torno da subordinação das mulheres, os indivíduos se preocuparam e teorizaram sobre a justiça para as mulheres. Assim, por exemplo, faz sentido perguntar se Platão era feminista, dada sua visão de que algumas mulheres deveriam ser treinadas para governar (*República*, livro V), embora ele fosse uma exceção em seu contexto histórico (ver, por exemplo, Tuana 1994).

Nosso objetivo aqui não é fazer um levantamento da história do feminismo – como um conjunto de ideias ou como uma série de movimentos políticos –, mas esboçar alguns dos usos centrais do termo que são mais relevantes para os interessados na filosofia feminista contemporânea. As referências que fornecemos abaixo são apenas uma pequena amostra do trabalho disponível sobre os temas em questão; bibliografias mais completas estão disponíveis nos verbetes de tópicos específicos e também no final deste verbete.

Em meados de 1800, o termo “feminismo” era usado para se referir às “qualidades das mulheres”, e só depois da Primeira Conferência Internacional da Mulher, em Paris, em 1892, o termo, seguindo o termo francês “*féministe*”, foi usado regularmente em inglês pela crença e defesa da igualdade de direitos para as mulheres com base na ideia da igualdade dos sexos. Embora o termo “feminismo” em inglês esteja enraizado na mobilização pelo sufrágio feminino na Europa e nos Estados Unidos durante o final do século XIX e início do século XX. Obviamente, os esforços para obter justiça para as mulheres não começaram nem terminaram com esse período de ativismo. Então, alguns acharam útil, embora controverso, pensar no movimento de mulheres nos Estados Unidos como ocorrendo em “ondas”. No modelo de onda, a luta para alcançar direitos políticos básicos durante o período de meados do século XIX até a aprovação da Décima Nona Emenda em 1920 conta como feminismo de “Primeira Onda”. O feminismo diminuiu entre as duas guerras mundiais para ser “revivido” no final dos anos 1960 e início dos anos 1970 como feminismo “Segunda Onda”. Nesta segunda onda, as feministas foram além da busca inicial por direitos políticos para lutar por maior igualdade em todos os aspectos, por exemplo, na educação, no local de trabalho e em casa. As transformações mais recentes do feminismo resultaram em uma “Terceira Onda”. As feministas da Terceira Onda frequentemente criticam o feminismo da Segunda Onda por sua

falta de atenção às diferenças entre as mulheres devido à raça, etnicidade, classe, nacionalidade, religião (veja a *Seção 2.3* abaixo; também Breines 2002; Spring 2002), e enfatizam a “identidade” como um local de luta de gênero. (Para obter mais informações sobre o modelo de “onda” e cada uma das “ondas”, consulte *Outros recursos da Internet*.)

No entanto, algumas acadêmicas feministas se opõem a identificar o feminismo com esses momentos particulares de ativismo político, alegando que isso eclipsa o fato de que houve resistência à dominação masculina que deveria ser considerada “feminista” ao longo da história e entre culturas: ou seja, o feminismo não se limita a algumas mulheres (brancas) no Ocidente ao longo do século passado. Além disso, mesmo considerando apenas esforços relativamente recentes para resistir à dominação masculina na Europa e nos Estados Unidos, a ênfase no feminismo “Primeira” e “Segunda” Onda ignora a resistência contínua à dominação masculina entre as décadas de 1920 e 1960 e a resistência fora da política dominante, particularmente por mulheres de cor e mulheres da classe trabalhadora (Cott 1987).

Uma estratégia para resolver esses problemas seria identificar o feminismo em termos de um conjunto de ideias ou crenças, em vez de participação em qualquer movimento político específico. Como vimos acima, isso também tem a vantagem de nos permitir localizar feministas isoladas cujo trabalho não foi compreendido ou apreciado em sua época. Mas como devemos identificar um conjunto central de crenças feministas? Alguns sugeririam que deveríamos nos concentrar nas ideias políticas em que o termo aparentemente foi cunhado para capturar, a saber, o compromisso com a igualdade de direitos das mulheres. Reconhece-se, com isso, que o compromisso e a defesa dos direitos das mulheres não se limitam ao Movimento de Libertação das Mulheres no Ocidente. Mas isso também gera controvérsia, pois enquadra o feminismo dentro de uma abordagem amplamente liberal da vida política e econômica. Embora a maioria das feministas provavelmente concorde que há algum senso de direitos em que alcançar direitos iguais para as mulheres é uma condição necessária para o feminismo ter sucesso, a maioria também argumentaria que isso não seria suficiente. Isso ocorre porque a opressão às mulheres sob dominação masculina raramente ou nunca consiste apenas em privar as mulheres de direitos políticos e legais, mas também se estende à estrutura de nossa sociedade e ao conteúdo de nossa cultura, ao funcionamento das

linguagens e como elas moldam percepções e permeiam nossas consciências (Bartky 1988, Postl 2017).

Há algum sentido, então, em perguntar o que é o feminismo? Dadas as controvérsias sobre o termo e a política de circunscrever os limites de um movimento social, às vezes é tentador pensar que o melhor que podemos fazer é articular um conjunto de disjunções que capturam uma gama de crenças feministas. No entanto, ao mesmo tempo, pode ser intelectual e politicamente valioso ter uma estrutura esquemática que nos permita mapear pelo menos alguns de nossos pontos de concordância e discordância. Começaremos aqui considerando alguns dos elementos básicos do feminismo como uma posição política ou conjunto de crenças.

2.2 Componentes normativos e descritivos

Em muitas de suas formas, o feminismo parece envolver pelo menos dois grupos de reivindicações: um normativo e outro descritivo. As reivindicações normativas dizem respeito a como as mulheres devem (ou não devem) ser vistas e tratadas e se baseiam em uma concepção de fundo de justiça ou ampla posição moral; as reivindicações descritivas dizem respeito a como as mulheres são, de fato, vistas e tratadas, alegando que não estão sendo tratadas de acordo com os padrões de justiça ou moralidade invocados nas reivindicações normativas. Juntas, as reivindicações normativas e descritivas fornecem razões para trabalhar a fim de mudar o modo como as coisas são; portanto, o feminismo não é apenas um movimento intelectual, mas também político. Assim, por exemplo, uma abordagem liberal do tipo já mencionado pode definir o feminismo (de forma bastante simplista aqui) em termos de duas afirmações:

- i. (Normativo) Homens e mulheres têm direitos iguais e respeito.
- ii. (Descritivo) As mulheres estão atualmente em desvantagem em relação a direitos e respeito, em comparação com os homens [... em tais e tais aspectos e devido a tais e tais condições...].

Por esse motivo, que mulheres e homens devem ter direitos e respeito iguais é a reivindicação normativa; e que às mulheres são negados direitos iguais e o

respeito funciona aqui como a reivindicação descritiva. É certo que a alegação de que as mulheres estão em desvantagem em relação a direitos e respeito não é uma alegação “puramente descritiva”, pois envolve plausivelmente um componente avaliativo. No entanto, nossa questão aqui é simplesmente que afirmações desse tipo dizem respeito ao que é o caso e não ao que deveria ser o caso. Além disso, como indicado pelas reticências acima, o componente descritivo de uma visão feminista substantiva não será articulável em uma única reivindicação, mas envolverá uma explicação dos mecanismos sociais específicos que privam as mulheres de, por exemplo, direitos e respeito. Por exemplo, a principal fonte de subordinação das mulheres é seu papel na família? (Engels 1845; Okin 1989). Ou é o seu papel no mercado de trabalho? (Bergmann 2002). O problema são as tendências masculinas à violência sexual (e qual é a fonte dessas tendências?) (Brownmiller 1975; MacKinnon 1987). Ou é simplesmente o papel biológico das mulheres na reprodução? (Firestone 1970).

Discordâncias dentro do feminismo podem ocorrer em relação a reivindicações descritivas ou normativas; por exemplo, feministas divergem sobre o que contaria como justiça ou injustiça para as mulheres (o que conta como “igualdade”, “opressão”, “desvantagem”, quais direitos todos deveriam ter acordado?), e que tipo de injustiça as mulheres de fato sofrem (que aspectos da situação atual das mulheres são prejudiciais ou injustos?). As discordâncias também podem estar nas explicações da injustiça: duas feministas podem concordar que às mulheres estão sendo injustamente negados os direitos e respeito adequados e, no entanto, diferem substancialmente em seus relatos de como ou por que a injustiça ocorre e o que é necessário para acabar com ela (Jaggar 1994).

Desentendimentos entre feministas e não feministas também podem ocorrer em relação às reivindicações normativas e descritivas; por exemplo, algumas não feministas concordam com as feministas sobre as maneiras como as mulheres devem ser vistas e tratadas, mas não veem nenhum problema com a forma como as coisas são atualmente. Outros discordam sobre os pontos de vista morais ou políticos de fundo.

Em um esforço para sugerir um relato esquemático do feminismo, Susan James caracteriza o feminismo da seguinte forma:

O feminismo é baseado na crença de que as mulheres são oprimidas ou desfavorecidas em

comparação com os homens, e que sua opressão é de alguma forma ilegítima ou injustificada. Sob o espectro dessa caracterização geral, existem, no entanto, muitas interpretações das mulheres e sua opressão, de modo que é um erro pensar no feminismo como uma doutrina filosófica única, ou como implicando um programa político acordado. (JAMES 1998: 576)

James parece estar aqui usando as noções de “opressão” e “desvantagem” como espaços reservados para explicações mais substantivas de injustiça (tanto normativas quanto descritivas) sobre as quais as feministas discordam.

Alguns podem preferir definir o feminismo apenas em termos de uma reivindicação normativa: feministas são aquelas que acreditam que as mulheres têm direitos iguais, ou respeito igual, ou... (obrigados a acreditar que as mulheres estão sendo tratadas injustamente). No entanto, se adotássemos essa convenção terminológica, seria mais difícil identificar algumas das fontes interessantes de desacordo com e dentro do feminismo, e o termo “feminismo” perderia muito de seu potencial para unir aqueles cujas preocupações e compromissos se estendem além de suas crenças morais para suas interpretações sociais e afiliações políticas. Feministas não são simplesmente aquelas que estão comprometidas em princípio com a justiça para as mulheres; as feministas consideram ter razões para provocar mudanças sociais em nome das mulheres.

Assumir o “feminismo” para envolver compromissos normativos e empíricos também ajuda a entender alguns usos do termo “feminismo” no discurso popular recente. Na conversa cotidiana, não é incomum encontrar homens e mulheres estabelecendo um comentário que possam fazer sobre as mulheres com a ressalva: “Não sou feminista, mas...”. É claro que essa qualificação pode ser (e é) usada para vários propósitos, mas um uso persistente parece seguir a qualificação com alguma afirmação difícil de distinguir das afirmações que as feministas costumam fazer. Por exemplo, não sou feminista, mas acredito que as mulheres devem ganhar salário igual para um trabalho igual; ou não sou feminista, mas estou encantada com que as jogadoras de basquete de primeira linha estejam finalmente recebendo algum reconhecimento na WNBA. Se vemos a identificação “feminista” como um compromisso implícito

com uma postura normativa sobre como as coisas deveriam ser e uma interpretação das condições atuais, é fácil imaginar alguém na posição de querer cancelar seu endosso tanto sob um aspecto normativo ou de um caráter de reivindicação descritiva. Assim, por exemplo, pode-se estar disposto a reconhecer que há casos em que as mulheres foram prejudicadas sem querer comprar qualquer teoria moral ampla que se posicione sobre essas coisas (especialmente onde não está claro o que é essa ampla teoria). Ou alguém pode estar disposto a reconhecer de uma maneira muito geral que a igualdade para as mulheres é uma coisa boa, sem se comprometer a interpretar situações cotidianas particulares como injustas (especialmente se não estiver claro até que ponto essas interpretações teriam que se estender). No entanto, as feministas, pelo menos de acordo com o discurso popular, estão prontas para adotar uma visão ampla do que a justiça para as mulheres exigiria e interpretar as situações cotidianas como injustas pelos padrões dessa visão. Aqueles que cancelam explicitamente seu compromisso com o feminismo podem ficar felizes em endossar alguma parte da visão, mas não estão dispostos a endossar o que consideram um pacote problemático.

Como mencionado acima, há um debate considerável dentro do feminismo sobre a questão normativa: o que contaria como justiça (plena) para as mulheres? Qual é a natureza do mal que o feminismo procura abordar? Por exemplo, é errado que as mulheres tenham sido privadas de direitos iguais? Será que às mulheres foi negado igual respeito por suas diferenças? Será que as experiências das mulheres foram ignoradas e desvalorizadas? É tudo isso e muito mais? Que estrutura devemos empregar para identificar e abordar os problemas? (ver, por exemplo, Jaggar 1983; Young 1985; Tuana & Tong 1995). As filósofas feministas, em particular, questionaram: as explicações filosóficas-padrão de justiça e moralidade nos fornecem recursos adequados para teorizar a dominação masculina, ou precisamos de explicações distintamente feministas? (por exemplo, Okin 1979; Hoagland 1989; Okin 1989; Ruddick 1989; Benhabib 1992; Hampton 1993; Held 1993; Tong 1993; Baier 1994; Moody-Adams 1997; M. Walker 1998; Kittay 1999; Robinson 1999; Young 2011; O'Connor 2008).

Observe, no entanto, que ao formular a tarefa como a de identificar as injustiças que as mulheres sofrem (e sofreram), há uma sugestão implícita de que as mulheres como grupo podem ser comparadas de maneira útil com os

homens como grupo em relação ao seu lugar ou posição na sociedade. Isso parece sugerir que as mulheres como grupo são tratadas da mesma maneira, ou que todas sofrem as mesmas injustiças, e os homens como grupo colhem as mesmas vantagens. Mas é claro que este não é o caso, ou pelo menos não diretamente. Como bell hooks tão vividamente apontou, em 1963, quando Betty Friedan exortou as mulheres a reconsiderar o papel de dona de casa e exigiu maiores oportunidades para as mulheres entrarem no mercado de trabalho (Friedan 1963), Friedan não estava falando em nome das mulheres da classe trabalhadora ou da maioria das mulheres de cor (hooks 1984: 1-4). Também não estava falando para as lésbicas. As mulheres como um grupo experimentam muitas formas diferentes de injustiça, e o sexismo que elas encontram interage de maneiras complexas com outros sistemas de opressão. Em termos contemporâneos, isso é conhecido como o problema da interseccionalidade (Crenshaw 1991, Botts 2017). Essa crítica levou alguns teóricos a resistir ao rótulo “feminismo” e a adotar um nome diferente para sua visão. Anteriormente, durante as décadas de 1860 e 1880, o termo “mulherismo” às vezes era usado para esses compromissos intelectuais e políticos; em 1990, Alice Walker propôs que o “mulherismo” fornece uma alternativa contemporânea ao “feminismo” que atende melhor às necessidades das mulheres negras e das mulheres de cor em geral. Mas dado o trabalho mais recente sobre *questões trans*, um termo tão específico de gênero hoje levantaria muito mais problemas do que resolveria.

2.3 O feminismo e a diversidade das mulheres

Para considerar algumas das diferentes estratégias de resposta ao fenômeno da interseccionalidade, voltemos às afirmações esquemáticas de que as mulheres são oprimidas e essa opressão é errada ou injusta. Muito amplamente, então, pode-se caracterizar o objetivo do feminismo de acabar com a opressão às mulheres. Mas se também reconhecermos que as mulheres são oprimidas não apenas pelo sexismo, mas de muitas maneiras, por exemplo, por classismo, homofobia, racismo, preconceito de idade, capacitismo, etc., então pode parecer que o objetivo do feminismo é acabar com toda opressão que afeta as mulheres. Algumas feministas adotaram essa interpretação (por exemplo, Ware 1970, citado em Crow 2000: 1).

Observe, no entanto, que nem todos concordam com uma definição tão ampla de feminismo. Pode-se concordar que as feministas devem trabalhar para

acabar com todas as formas de opressão – a opressão é injusta e as feministas, como todo mundo, têm a obrigação moral de combater a injustiça – sem sustentar que é missão do feminismo acabar com toda opressão. Pode-se até acreditar que, para atingir os objetivos do feminismo, é necessário combater o racismo e a exploração econômica, mas também pensar que existe um conjunto mais restrito de objetivos especificamente feministas. Em outras palavras, opor-se à opressão em suas muitas formas pode ser instrumental, até mesmo um meio necessário para o feminismo, mas não intrínseco a ele. Por exemplo, bell hooks argumenta:

O feminismo, como luta de libertação, deve existir à parte e como parte da luta mais ampla para erradicar a dominação em todas as suas formas. Devemos entender que a dominação patriarcal compartilha uma base ideológica com o racismo e outras formas de opressão de grupo, e que não há esperança de que possa ser erradicada enquanto esses sistemas permanecerem intactos. Esse conhecimento deve informar consistentemente a direção da teoria e da prática feministas (hooks 1989: 22).

No relato de hooks, a característica definidora que distingue o feminismo de outras lutas de libertação é sua preocupação com o sexismo:

Ao contrário de muitas camaradas feministas, acredito que mulheres e homens devem compartilhar um entendimento comum – um conhecimento básico do que é o feminismo – para que seja um poderoso movimento político de massa. Em *Teoria feminista: da margem ao centro* (*Feminist Theory: From Margin to Center*) sugiro que definir o feminismo amplamente como “um movimento para acabar com o sexismo e a opressão sexista” nos permitiria ter um objetivo político comum e perspectivas radicalmente divergentes sobre como esse objetivo pode ser alcançado (hooks 1989: 23).

A abordagem de hooks depende da afirmação de que o sexismo é uma forma particular de opressão que pode ser distinta de outras formas, por exemplo, racismo e homofobia, embora esteja atualmente (e praticamente sempre) interligado com outras formas de opressão. O objetivo do feminismo é acabar com o sexismo, embora em detrimento de sua relação com outras formas de opressão, isso exigirá esforços para acabar com outras formas de opressão também. Por exemplo, as feministas que continuam racistas não serão capazes de apreciar plenamente o amplo impacto do sexismo na vida das mulheres de cor – nem as interconexões entre racismo e sexismo. Ademais, em razão das instituições sexistas também serem, por exemplo, racistas, classistas e homofóbicas, o desmantelamento das instituições sexistas exigirá que desmontemos as outras formas de dominação entrelaçadas a elas (Heldke & O'Connor 2004). Seguindo o exemplo de hooks, podemos caracterizar o feminismo esquematicamente (permitindo que o esquema seja preenchido de forma diferente por diferentes relatos) como a visão de que as mulheres estão sujeitas à opressão sexista e que isso é errado. Esse movimento muda o fardo de nossa investigação de uma caracterização do que é o feminismo para uma caracterização do que é o sexismo, ou a opressão sexista.

Como mencionado acima, há uma variedade de interpretações – feministas e outras – em que exatamente consiste a opressão, mas a ideia principal é que a opressão consiste em “uma estrutura fechada de forças e barreiras que tende à imobilização e redução de um grupo ou categoria de pessoas” (Frye 1983: 10-11). Não é qualquer “estrutura envolvente” que é opressiva, no entanto, plausivelmente qualquer processo de socialização criará uma estrutura que tanto limita quanto possibilita todos os indivíduos que vivem dentro dela. No caso da opressão, no entanto, as “estruturas envoltivas” em questão fazem parte de um sistema mais amplo que prejudica de forma assimétrica e injusta um grupo e beneficia outro. Assim, por exemplo, embora o sexismo restrinja as oportunidades disponíveis para – e, portanto, inquestionavelmente prejudique – homens e mulheres (e considerando que algumas comparações aos pares podem até ter um impacto negativo maior em um homem do que em uma mulher), em geral, as mulheres como um grupo injustamente sofrem o dano maior. É uma característica crucial dos relatos contemporâneos, no entanto, não se pode supor que os membros do grupo privilegiado tenham intencionalmente projetado ou mantido o sistema para seu

benefício. A estrutura opressora pode ser o resultado de um processo histórico cujos originadores se foram há muito tempo, ou pode ser o resultado não intencional de estratégias cooperativas complexas que deram errado.

Deixando de lado (pelo menos por enquanto) mais detalhes na explicação da opressão, a questão permanece: o que torna uma forma particular de opressão sexista? Se dissermos apenas que uma forma de opressão conta como opressão sexista se prejudica as mulheres, ou mesmo prejudica principalmente as mulheres, isso não é suficiente para distingui-la de outras formas de opressão. Praticamente todas as formas de opressão prejudicam as mulheres e, sem dúvida, algumas, além do sexismo, prejudicam as mulheres principalmente (embora não exclusivamente), por exemplo, opressão do tamanho do corpo, opressão da idade. Além disso, como observamos antes, o sexismo não é apenas prejudicial às mulheres, mas é prejudicial a todos nós.

O que torna uma determinada forma de opressão sexista parece não ser apenas o fato de prejudicar as mulheres, mas o fato de alguém estar sujeito a essa forma de opressão especificamente porque é (ou pelo menos parece ser) uma mulher. A opressão racial prejudica as mulheres, mas a opressão racial (por si só) não as prejudica porque são mulheres; prejudica-as porque são (ou parecem ser) membros de uma determinada raça. A sugestão de que a opressão sexista consiste na opressão a que se está sujeito em virtude de ser ou aparentar ser mulher nos fornece pelo menos o início de uma ferramenta analítica para distinguir estruturas de subordinação que afetam algumas ou mesmo todas as mulheres daquelas que são mais especificamente sexistas (Haslanger 2004). Mas os problemas e as incertezas permanecem.

Primeiro, precisamos explicar melhor o que significa ser oprimida “porque você é uma mulher”. Por exemplo, haveria uma forma particularmente específica de opressão para as mulheres? Ser oprimida “como mulher” é ser oprimida de uma maneira particular? Ou podemos ser pluralistas acerca daquilo em que consiste a opressão sexista sem fragmentar a noção além da utilidade?

Duas estratégias para explicar a opressão sexista provaram ser problemáticas. A primeira é sustentar que existe uma forma de opressão comum a todas as mulheres. Por exemplo, pode-se interpretar o trabalho de Catharine MacKinnon como afirmando que ser oprimida como mulher é ser vista e tratada como sexualmente subordinada, onde essa afirmação é fundamentada no (suposto) fato universal da erotização da dominação masculina e da submissão

feminina (MacKinnon 1987, 1989). Não obstante MacKinnon permita que a subordinação sexual possa acontecer de inúmeras maneiras, seu relato é monista em sua tentativa de unir as diferentes formas de opressão sexista em torno de um único relato central que faz da objetificação sexual o foco. Embora o trabalho de MacKinnon forneça um recurso poderoso para analisar a subordinação das mulheres, muitos argumentam que é muito estreito; por exemplo, em alguns contextos (especialmente em países em desenvolvimento) a opressão sexista parece incidir mais sobre a divisão local do trabalho e a exploração econômica. Embora certamente a subordinação sexual seja um fator de opressão sexista, ela nos obriga a fabricar explicações implausíveis da vida social para supor que todas as divisões de trabalho que exploram as mulheres (como mulheres) decorrem da “erotização da dominação e da submissão”. Além disso, não é óbvio que, para dar sentido à opressão sexista, precisamos buscar uma única forma de opressão comum a todas as mulheres.

Uma segunda estratégia problemática tem sido considerar como paradigma aquelas que são oprimidas apenas como mulheres, com o pensamento de que casos complexos trazendo formas adicionais de opressão obscurecerão o que é distintivo da opressão sexista. Essa estratégia nos faria focar nos Estados Unidos em mulheres brancas, ricas, jovens, bonitas, fisicamente aptas e heterossexuais para determinar que opressão, se houver, elas sofrem, com a esperança de encontrar o sexismo em sua forma “mais pura”, sem misturas, com racismo ou homofobia, etc. (ver Spelman 1988: 52-54). Essa abordagem não é apenas falha na exclusão de todas, exceto das mulheres mais elitistas em seu paradigma, mas supõe que o privilégio em outras áreas não afeta o fenômeno em consideração. Como Elizabeth Spelman ressalta:

[...] nenhuma mulher está sujeita a qualquer forma de opressão pelo simples fato de ser mulher; as formas de opressão a que ela está sujeita dependem de que “tipo” de mulher ela é. Em um mundo em que uma mulher pode estar sujeita ao racismo, classismo, homofobia, antissemitismo, se ela não está sujeita é por causa de sua raça, classe, religião, orientação sexual. Portanto, nunca pode ser o caso de o tratamento de uma mulher ter apenas a ver com seu gênero e nada a

ver com sua classe ou raça (SPELMAN 1988: 52-3).

Outros relatos de opressão são projetados para permitir que a opressão assuma muitas formas e se recuse a identificar uma forma como mais básica ou fundamental do que as demais. Iris Young, por exemplo, descreve cinco “faces” da opressão: exploração, marginalização, impotência, imperialismo cultural e violência sistemática (Young 1980 [1990a: cap. 2]). Plausivelmente outros devem ser adicionados à lista. A opressão sexista ou racista, por exemplo, se manifestará de diferentes maneiras em diferentes contextos; por exemplo, em alguns contextos por meio de violência sistemática, em outros contextos por meio da exploração econômica. Reconhecer isso não é suficiente; no entanto, para teóricos monistas como MacKinnon poderiam conceder isso. Relatos pluralistas de opressão sexista também devem permitir que não haja uma explicação abrangente da opressão sexista que se aplique a todas as suas formas: em alguns casos pode ser que a opressão às mulheres como mulheres se deva à erotização da dominação masculina, mas em outros casos, pode ser mais bem explicado pelo valor reprodutivo das mulheres no estabelecimento de estruturas de parentesco (Rubin, 1975), ou pelas demandas mutáveis da globalização dentro de um local de trabalho etnicamente estratificado. Em outras palavras, os pluralistas resistem à tentação de “grande teoria social”, “metanarrativas abrangentes”, “explicações monocausais”, para permitir que a explicação do sexismo em um contexto histórico particular se baseie em fatores econômicos, políticos, legais e culturais que são específicos a esse contexto, o que impediria que o relato fosse generalizado para todas as instâncias de sexismo (Fraser & Nicholson 1990). Ainda é compatível com métodos pluralistas buscar padrões nas posições sociais das mulheres e explicações estruturais dentro e entre contextos sociais, mas, ao fazê-lo, devemos ser altamente sensíveis à variação histórica e cultural.

2.4 Feminismo como antissexismo

No entanto, se perseguirmos uma estratégia pluralista na compreensão da opressão sexista, o que unifica todas as instâncias como instâncias de sexismo? Afinal, não podemos supor que a opressão em questão tome a mesma forma em diferentes contextos, e não podemos supor que haja uma explicação

subjacente para as diferentes maneiras pelas quais ela se manifesta. Então, podemos falar que existe um conjunto unificado de casos – algo que podemos chamar de “opressão sexista”?

Algumas feministas nos exortariam a reconhecer que não há uma maneira sistemática de unificar as diferentes instâncias de sexismo e, correspondentemente, não há unidade sistemática no que conta como feminismo: em vez disso, devemos ver a base para a unidade feminista na construção de coalizões (Reagon 1983). Diferentes grupos trabalham para combater diferentes formas de opressão; alguns grupos consideram a opressão contra as mulheres (como mulheres) como uma preocupação primordial. Se houver uma base para a cooperação entre algum subconjunto desses grupos em um determinado contexto, encontrar essa base é uma conquista, mas não é algo que deve ser visto como garantido.

Uma alternativa, no entanto, seria admitir que, na prática, a unidade entre as feministas não pode ser dada como certa, mas começar com um terreno teórico comum entre as visões feministas que não assumem que o sexismo aparece da mesma forma ou pelas mesmas razões em todos os contextos. Vimos acima que uma estratégia promissora para distinguir sexismo de racismo, classismo e outras formas de injustiça é focar na ideia de que, se um indivíduo está sofrendo opressão sexista, então uma parte importante da explicação de por que ele está sujeito à injustiça é que ela é ou parece ser uma mulher. Isso inclui casos em que as mulheres como grupo são explicitamente visadas por uma política ou prática, mas também inclui casos em que a política ou prática afeta mulheres devido a um histórico de sexismo, mesmo que não sejam explicitamente visadas. Por exemplo, em um cenário em que as mulheres são as principais cuidadoras dos filhos e não podem viajar a trabalho com a mesma facilidade que os homens, as práticas de emprego que recompensam quem pode viajar podem ser consideradas sexistas porque o diferencial se dá pelas práticas sexistas. A semelhança entre os casos deve ser encontrada no papel do gênero na explicação da injustiça, e não na forma específica que a injustiça assume. Com base nisso, poderíamos unificar uma ampla gama de visões feministas ao vê-las comprometidas com as afirmações (muito abstratas) de que:

- i. (Reivindicação descritiva) As mulheres, e aquelas que aparentam ser mulheres, estão

sujeitas a erros e/ou injustiças, pelo menos em parte, porque são ou parecem ser mulheres.

ii. (Reivindicação normativa) Os erros/injustiças em questão em (i) não devem ocorrer e devem ser interrompidos quando e onde ocorrerem.

Até agora, temos usado o termo “opressão” vagamente para cobrir qualquer forma de erro ou injustiça que esteja em questão. Continuando com essa abertura intencional na natureza exata do mal, ainda resta a questão do que significa dizer que as mulheres são submetidas à injustiça porque são mulheres. Para abordar essa questão, pode ser útil considerar uma ambiguidade familiar na noção de “porque”: estamos preocupados aqui com explicações ou justificativas causais? Por um lado, a afirmação de que alguém é oprimido por ser mulher sugere que a melhor explicação (causal) da subordinação em questão fará referência ao seu sexo: por exemplo, Paula está sujeita à opressão sexista no trabalho porque a melhor explicação para ela ganhar \$ 10,00 a menos por hora para fazer um trabalho comparável ao de Paul faz referência ao seu sexo (possivelmente associado à sua raça ou outras classificações sociais). Por outro lado, a afirmação de que alguém é oprimido por ser mulher sugere que a lógica ou base para as estruturas opressoras requer que alguém seja sensível ao sexo de alguém para determinar como ele deve ser visto e tratado, ou seja, a justificativa para o fato de alguém estar sujeito às estruturas em questão depende de uma representação deles como masculino ou feminino sexuado. Por exemplo, Paula está sujeita à opressão sexista no trabalho porque a escala salarial para sua classificação profissional se justifica dentro de um quadro que distingue e desvaloriza o trabalho das mulheres em relação ao dos homens.

Observe, no entanto, que, em ambos os casos, o fato de alguém ser ou parecer ser uma mulher não precisa ser o único fator relevante para explicar a injustiça. Pode ser, por exemplo, que alguém se destaque em um grupo por causa de sua raça, classe ou sexualidade, e porque se destaca, torna-se alvo de injustiça. Mas se a injustiça toma uma forma que, por exemplo, é considerada especialmente adequada para uma mulher, então a injustiça deve ser entendida interseccionalmente, ou seja, como uma resposta a uma categoria interseccional. Por exemplo, a prática de estuprar mulheres bósnias era uma injustiça interseccional: visava-as tanto porque eram bósnias quanto porque eram mulheres.

É claro que esses dois entendimentos de ser oprimido por ser mulher não são incompatíveis; na verdade, eles normalmente apoiam um ao outro. Como as ações humanas geralmente são mais bem explicadas pela estrutura empregada para justificá-las, assim o sexo de uma pessoa pode desempenhar um papel importante na determinação de como uma pessoa é tratada, porque os entendimentos de fundo sobre qual é o tratamento apropriado traçam distinções desagradáveis entre os sexos. Em outras palavras, o mecanismo causal do sexismo muitas vezes passa por representações problemáticas de mulheres e papéis de gênero.

Em cada um dos casos de opressão como mulher, mencionados acima, Paula sofre injustiça, mas um fator crucial para explicar a injustiça é que Paula é membro de um determinado grupo, a saber, as mulheres. Pensamos que isso é crucial para entender por que o sexismo (e o racismo e outros -ismos) é mais frequentemente entendido como tipo de opressão. A opressão é a injustiça que, antes de tudo, diz respeito aos grupos; os indivíduos são oprimidos apenas no caso de serem submetidos à injustiça por causa de sua participação no grupo. Nessa visão, afirmar que as mulheres como mulheres sofrem injustiça é afirmar que as mulheres são oprimidas.

Onde isso nos deixa? “Feminismo” é um termo abrangente para uma variedade de visões sobre injustiças contra as mulheres. Existem divergências entre as feministas sobre a natureza da justiça em geral e a natureza do sexismo, em particular, os tipos específicos de injustiça ou males que as mulheres sofrem e o grupo que deveria ser o foco principal dos esforços feministas. No entanto, as feministas estão comprometidas em trazer mudanças sociais para acabar com a injustiça contra as mulheres, em particular a injustiça contra as mulheres como mulheres.

3 Abordagens sobre o feminismo

O feminismo traz muitas coisas para a filosofia, incluindo não apenas uma variedade de reivindicações morais e políticas particulares, mas maneiras de fazer e responder perguntas, diálogo construtivo e crítico com visões e métodos filosóficos convencionais e novos tópicos de investigação. As filósofas feministas trabalham dentro de todas as principais tradições de erudição filosófica, incluindo filosofia analítica, filosofia pragmatista americana e filosofia continental. Os verbetes nesta *Enciclopédia* que aparecem sob o título

“feminismo, abordagens” discutem o impacto dessas tradições nos estudos feministas e examinam a possibilidade e a conveniência do trabalho que faz ligações entre duas tradições. As contribuições feministas e as intervenções nos debates filosóficos dominantes são abordadas nos registros desta enciclopédia em “intervenções do feminismo”. As inscrições cobertas sob a rubrica “tópicos do feminismo” dizem respeito a questões filosóficas que surgem à medida que as feministas articulam relatos de sexismo, criticam práticas sociais e culturais sexistas e desenvolvem visões alternativas de um mundo justo. Em suma, são tópicos filosóficos que surgem *dentro* do feminismo.

As abordagens da filosofia feminista são quase tão variadas quanto as abordagens da própria filosofia, refletindo uma variedade de crenças sobre quais tipos de filosofia são frutíferos e significativos. Para esclarecer essas diferenças, esta seção do SEP fornece visões gerais sobre as seguintes abordagens dominantes (pelo menos em sociedades mais desenvolvidas) da filosofia feminista. A seguir estão os temas para os ensaios nesta seção: *feminismo analítico*; *feminismo continental*; *feminismo pragmatista*; *interseções entre o pragmatismo e o feminismo continental*; *feminismo psicanalítico*.

Todas essas abordagens compartilham um conjunto de compromissos feministas e uma crítica abrangente de instituições, pressupostos e práticas que historicamente favoreceram os homens sobre as mulheres. Elas também compartilham uma crítica geral às reivindicações de universalidade e objetividade que ignoram a própria particularidade e especificidade das teorias dominadas pelos homens. As filosofias feministas de quase todas as orientações filosóficas serão muito mais perspectivas históricas, contextuais e focadas na experiência vivida do que suas contrapartes não feministas. Ao contrário das filósofas tradicionais que podem considerar seriamente os enigmas filosóficos dos cérebros em uma cuba, as filósofas feministas sempre começam vendo as pessoas como corporificadas. As feministas também defenderam a reconfiguração de estruturas problemáticas aceitas na filosofia. Por exemplo, as feministas não apenas rejeitaram o privilégio das preocupações epistemológicas sobre as preocupações morais e políticas comuns a grande parte da filosofia, mas também argumentaram que essas duas áreas de preocupação estão inextricavelmente entrelaçadas. A parte 2 do verbete sobre feminismo analítico apresenta outras áreas em comum entre essas várias abordagens. Por um lado,

as filósofas feministas geralmente concordam que a filosofia é uma ferramenta poderosa para entender

nós mesmos e nossas relações uns com os outros, com nossas comunidades e com o Estado; para apreciar até que ponto somos contados como conhecedores e agentes morais [e] para descobrir as suposições e métodos de vários corpos de conhecimento.

Por outro lado, geralmente todas as filósofas feministas estão profundamente sintonizadas com os preconceitos masculinos em ação na história da filosofia, como aqueles relativos à “natureza da mulher” e à suposta neutralidade de valores, que, à vista, dificilmente é neutra. As reivindicações de universalidade evidenciaram como as filósofas feministas geralmente se baseiam em um ponto de vista muito específico e particular, contrário às suas reivindicações manifestas. Outra orientação que as filósofas feministas geralmente compartilham é o compromisso com a normatividade e a mudança social; elas nunca se contentam em analisar as coisas como elas são, mas estão procurando maneiras de superar práticas e instituições sexistas.

Esse questionamento da problemática das abordagens dominantes da filosofia muitas vezes levou as feministas a usar métodos e abordagens de mais de uma tradição filosófica. Como Ann Garry observa na parte três do verbete sobre *Feminismo Analítico* (2017), não é incomum encontrar feministas analíticas recorrendo a figuras não analíticas como Beauvoir, Foucault ou Butler; e por causa de sua motivação para se comunicar com outras feministas, elas são mais motivadas do que outras filósofas “para buscar a fertilização metodológica cruzada”.

Mesmo com suas orientações comuns e sobrepostas, as diferenças entre as várias abordagens filosóficas do feminismo são significativas, especialmente em termos de estilos de escrita, influências e expectativas gerais sobre o que a filosofia pode e deve alcançar. A filosofia feminista analítica tende a valorizar a análise e a argumentação; a teoria feminista continental valoriza a interpretação e a desconstrução. O feminismo pragmatista, por sua vez, valoriza a experiência vivida e a exploração. Saindo de uma tradição pós-hegeliana, tanto os filósofos continentais quanto os pragmatistas costumam suspeitar que a

“verdade”, seja o que for, emerge e se desenvolve historicamente. Eles tendem a compartilhar com Nietzsche a visão de que reivindicações de verdade muitas vezes mascaram jogos de poder. No entanto, onde o continental e o pragmático são geralmente cautelosos com as noções de verdade, as feministas analíticas tendem a argumentar que a maneira

como o contrassexismo e o androcentrismo ocorrem mediante a formação de uma concepção clara e da busca da verdade, da consistência lógica, da objetividade, da racionalidade, da justiça e do bem. (CUDD 1996: 20).

Essas diferenças e interseções se manifestam nas maneiras pelas quais várias feministas engajam tópicos de interesse comum. Uma área-chave de interseção observada por Georgia Warnke é a apropriação da teoria psicanalítica, com feministas anglo-americanas geralmente adotando teorias de relações objetais e feministas continentais se baseando mais em Lacan e na teoria psicanalítica francesa contemporânea, embora isso já esteja começando a mudar (verbete em *Interseções entre o feminismo analítico e o continental*). A importância das abordagens psicanalíticas também é ressaltada no ensaio de Shannon Sullivan, *Interseções entre o pragmatismo e o feminismo continental*. Dada a importância do *Feminismo psicanalítico* para todas as três tradições, um ensaio separado sobre essa abordagem da teoria feminista está incluído nesta seção.

Nenhum tópico é mais central para a filosofia feminista do que sexo e gênero, mas mesmo aqui muitas variações sobre o tema florescem. Onde o feminismo analítico, com sua crítica do essencialismo, mantém a distinção sexo/gênero praticamente como um artigo de fé (veja o verbete sobre *Perspectivas feministas sobre sexo e gênero* e Chanter 2009), feministas continentais tendem a suspeitar ou (1) que mesmo a categoria supostamente puramente biológica do sexo é por si só socialmente constituída (Butler 1990 e 1993) ou (2) que a própria diferença sexual precisa ser valorizada e teorizada (ver especialmente Cixous 1976 e Irigaray 1974).

Apesar da diversidade de abordagens, estilos, sociedades e orientações, as semelhanças das filósofas feministas são maiores do que suas diferenças. Muitos tomarão emprestado livremente uns dos outros e descobrirão que outras orientações contribuem para seu próprio trabalho. Mesmo as

diferenças sobre sexo e gênero contribuem para uma conversa mais ampla sobre o impacto da cultura e da sociedade sobre corpos, experiências e caminhos para a mudança.

4. Intervenções em filosofia

As filósofas que são feministas, em seu trabalho em campos tradicionais de estudo, começaram a mudar esses mesmos campos. A *Enciclopédia* inclui uma série de verbetes sobre como as filosofias feministas intervieram em áreas convencionais de pesquisa filosófica, áreas nas quais os filósofos costumam argumentar que estão operando de um ponto de vista neutro e universal (notáveis exceções são o pragmatismo, o pós-estruturalismo e um pouco de fenomenologia). Historicamente, a filosofia afirmou que a norma é universal e o feminino é anormal, que a universalidade não tem gênero, mas que todas as coisas femininas não são universais. Não surpreendentemente, as feministas apontaram como, de fato, esses supostos pontos de partida neutros são, na verdade, do gênero masculino. As feministas que trabalham, por exemplo, com filosofia ambiental descobriram como as práticas afetam desproporcionalmente mulheres, crianças e pessoas de cor. O feminismo liberal mostrou como as supostas verdades universais do liberalismo são, de fato, bastante tendenciosas e particulares. As epistemologistas feministas têm chamado a atenção para “epistemologias da ignorância” que flertam com o não saber. De fato, as filósofas feministas estão descobrindo preconceitos masculinos e também apontando para o valor da particularidade, em geral rejeitando a universalidade como norma ou objetivo.

Os verbetes sob o título de intervenções feministas incluem os seguintes: *Estética feminista; Bioética feminista; Filosofia ambiental feminista; Epistemologia feminista e Filosofia da ciência; Ética feminista; História feminista da Filosofia; Feminismo liberal; Metafísica feminista; Psicologia moral feminista; Filosofia feminista da biologia; Filosofia feminista da linguagem; Filosofia feminista do direito; Filosofia feminista da religião; Filosofia política feminista; Epistemologia social feminista.*

5. Tópicos em feminismo

A atenção crítica feminista às práticas filosóficas revelou a inadequação dos tropos filosóficos dominantes. As feministas que trabalham, por exemplo, a

partir da perspectiva da vida das mulheres têm sido influentes em trazer a atenção filosófica para o fenômeno do cuidado e da prestação de cuidados (Ruddick 1989; Held 1995, 2007; Hamington 2006), dependência (Kittay 1999), deficiência (Wilkerson 2002; Carlson 2009), trabalho das mulheres (Waring 1999; Delphy 1984; Harley 2007) e preconceito e objetividade científica (Longino 1990), e revelaram fraquezas nas teorias éticas, políticas e epistemológicas existentes. De maneira mais geral, as feministas foram provocadas a questionar a investigação sobre o que são tipicamente consideradas práticas “privadas” e preocupações pessoais, como a família, a sexualidade e o corpo, a fim de equilibrar o que parecia ser uma preocupação masculina com o “público” e assuntos impessoais. A filosofia pressupõe ferramentas interpretativas para compreender nossa vida cotidiana; o trabalho feminista na articulação de dimensões adicionais de experiência e aspectos de nossas práticas é inestimável para demonstrar o viés nas ferramentas existentes e na busca de outras ainda melhores.

Explicações feministas do sexismo e relatos de práticas sexistas também levantam questões que estão dentro do domínio da investigação filosófica tradicional. Por exemplo, ao pensar sobre o cuidado, as feministas fizeram perguntas sobre a natureza do eu; ao pensar sobre gênero, as feministas perguntaram qual é a relação entre o natural e o social; ao pensar sobre o sexismo na ciência, as feministas perguntaram o que deveria contar como conhecimento. Em alguns desses casos, os relatos filosóficos convencionais fornecem ferramentas úteis; em outros casos, propostas alternativas parecem mais promissoras.

Nos subtópicos incluídos no verbete “feminismo” no índice desta *Enciclopédia*, os autores examinam alguns dos trabalhos feministas recentes sobre um tópico, destacando as questões que são de particular relevância para a filosofia. Esses subtópicos são: *Perspectivas feministas sobre autonomia*; *Perspectivas feministas sobre classe e trabalho*; *Perspectivas feministas sobre deficiência*; *Perspectivas feministas sobre globalização*; *Perspectivas feministas sobre objetificação*; *Perspectivas feministas sobre poder*; *Perspectivas feministas sobre estupro*; *Perspectivas feministas sobre reprodução e família*; *Perspectivas feministas sobre ciência*; *Perspectivas feministas sobre sexo e gênero*; *Perspectivas feministas sobre os mercados do sexo*; *Perspectivas feministas*

sobre o corpo; Perspectivas feministas sobre o eu; Perspectivas feministas sobre questões trans.

Referências

- AHMED, S. **Queer Phenomenology**: Orientations, Objects, Others. Durham, NC: Duke University Press, 2006.
- ALAIMO, S. and S. HEKMAN. **Material Feminisms**. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2007.
- ALANEN, L. and C. WITT (eds.). **Feminist Reflections on the History of Philosophy**. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2004.
- ALCOFF, L. M. **Visible Identities**: Race, Gender, and the Self. New York: Oxford University Press, 2005.
- ALLEN, A. **The Politics of Our Selves**: Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory. New York: Columbia University Press, 2008.
- ALEXANDER, M. J. and L. ALBRECHT (eds.). **The Third Wave**: Feminist Perspectives on Racism, New York: Kitchen Table: Women of Color Press, 1998.
- ANDERSON, E. S. What is the Point of Equality? **Ethics**, 109(2) 1999: 287–337. doi: 10.1086/233897
- ANZALDÚA, G. (ed.). **Making Face, Making Soul**: Haciendo Caras, San Francisco: Aunt Lute Books, 1990.
- ATHERTON, M. (ed.). **Women Philosophers of the Early Modern Period**, Indianapolis: Hackett, 1994.
- BAIER, A. C. **Moral Prejudices**: Essays on Ethics, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.
- Barker, D. and E. KUIPER (eds.). **Feminist Economics**, New York: Routledge, 2010.
- BARRETT, M. **The Politics of Truth**: From Marx to Foucault, Stanford, CA: Stanford University Press, 1991.
- BARTKY, S. L. “Foucault, Femininity, and the Modernization of Patriarchal Power”, in **Feminism and Foucault**: Reflections on Resistance, Irene Diamond and Lee Quimby (eds), Northeastern University Press, 1988: pp. 61–86. Reprinted in in her 1990 **Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression**, New York: Routledge, 1990: 63–82.

- BASU, A. **The Challenge of Local Feminisms: Women's Movements in Global Perspective**, Boulder, CO: Westview Press, 1995.
- BATTERSBY, C. **The Sublime, Terror and Human Difference**, New York: Routledge, 2007.
- BAUMGARDNER, J. and A. RICHARDS. **Manifesta: Young Women, Feminism, and the Future**, New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2000.
- BEAUVOIR, S. **Le Deuxième Sexe**, 2 volumes, Paris: Gallimard. Printed in English 1953 as **The Second Sex** by H.M. Parshley (trans. and ed.), New York: Knopf. Retranslated 2009 by Constance Borde and Sheila Malovany-Chevallier, London: Jonathan Cape.
- BELL, L. **Beyond the Margins: Reflections of a Feminist Philosopher**, New York: SUNY Press, 2003.
- BENHABIB, S. **Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics**, New York: Routledge, 1992.
- BERGMANN, B. **The Economic Emergence of Women**, second edition, New York: Palgrave, St. Martin's Press, 2002.
- BERGOFFEN, D. B. **The Philosophy of Simone de Beauvoir: Gendered Phenomenologies, Erotic Generosities**, New York: SUNY Press, 1996.
- BOTTS, T. F. **The Genealogy and Viability of the Concept of Intersectionality** in Garry et al. 2017: 343–357.
- BREINES, W. What's Love Got to Do with It? White Women, Black Women, and Feminism in the Movement Years, **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, 27(4) 2002: 1095–1133. doi:10.1086/339634
- BROWNMILLER, S. **Against Our Will: Men, Women, and Rape**, New York: Bantam, 1975.
- BUTLER, J. **Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity**, New York: Routledge, 1990.
- . **Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"**, New York: Routledge, 1993.
- CALHOUN, C. **Feminism, the Family, and the Politics of the Closet: Lesbian and Gay Displacement**, Oxford: Oxford University Press, 2000. doi:10.1093/0199257663.001.0001
- . Responsibility and Reproach. **Ethics**, 99(2) 1989: 389–406. doi:10.1086/293071

- CAMPBELL, S., L. MEYNELL and S. SHERWIN (eds.). **Embodiment and Agency**, University Park, PA: Penn State Press, 2009.
- CARLSON, L. **The Faces of Intellectual Disability**: Philosophical Reflections, Bloomington, IN: Indiana University Press, 2009.
- CHANTER, T. (ed.). **Rethinking Sex and Gender**, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- CIMITILE, M. **Returning to Irigaray**: Feminist Philosophy, Politics, and the Question of Unity, Albany, NY: State University of New York Press, 2007.
- CIXOUS, H. The Laugh of the Medusa, translated, Keith Cohen and Paula Cohen, **Signs**, Summer 1976: pp. 875-893.
- CODE, L. **Ecological Thinking**: The Politics of Epistemic Location, New York: Oxford University Press, 2006. doi:10.1093/0195159438.001.0001
- . **What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge**, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.
- COTT, N. **The Grounding of Modern Feminism**, New Haven: Yale University Press, 1987.
- COLLINS, P. H. **Black Feminist Thought**, Boston, MA: Unwin Hyman, 1990.
- CRASNOW, S. L. and A. M. SUPERSON (eds.). **Out from the Shadows**: Analytical Feminist Contributions to Traditional Philosophy, New York: Oxford University Press, 2012. doi:10.1093/acprof:oso/9780199855469.001.0001
- CRENSHAW, K. **Mapping the Margins**: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6) 1991: 1241–1299. doi:10.2307/1229039
- CRENSHAW, K, N. GOTANDA, G. PELLER and K. THOMAS. "Introduction", in **Critical Race Theory**, Kimberlé Crenshaw, et al. (ed.), New York: The New Press, 1995, xiii–xxxii.
- CROW, B. **Radical Feminism**: A Documentary Reader, New York: New York University Press, 2000.
- CUDD, A. E. "Analytic Feminism", in **The Encyclopedia of Philosophy Supplement**, Donald M. Borchert (ed.), New York: Macmillan Reference, 1996: pp. 20–21.
- . **Analyzing Oppression**, New York: Oxford University Press, 2006. doi:10.1093/0195187431.001.0001
- CUDD, A. E. and R. O. ANDREASEN (eds.). **Feminist Theory**: A Philosophical Anthology, Malden, MA: Blackwell Publishing, 2005.

- DAVIS, A. **Women, Race and Class**, New York: Random House, 1983.
- DAVIS, L. J. **The Disability Studies Reader**, third edition, New York: Routledge, 2010.
- DELMAR, R. "What is Feminism?" Juliet Mitchell and Ann Oakley (eds). **What is Feminism?**, New York: Pantheon Books, 1986. Reprinted in Herrmann and Stewart, 1994: 5–28.
- DELPHY, C. **Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppression**, Diane Leonard (trans.), Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1984.
- DEUTSCHER, P. **Yielding Gender: Feminism, Deconstruction, and the History of Philosophy**, London: Routledge, 1997.
- DUPLESSIS, R. B. and A. SNITOW (eds). **The Feminist Memoir Project: Voices from Women's Liberation**, New York: Random House (Crown Publishing), 1998.
- DUTT, M. "Reclaiming a Human Rights Culture: Feminism of Difference and Alliance", in **Talking Visions: Multicultural Feminism in a Transnational Age**, Ella Shohat (ed.), Cambridge, MA: MIT Press, 1998: 225–246.
- DYKEMAN, T. B. (ed.). **The Neglected Canon: Nine Women Philosophers First to the Twentieth Century**, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1999.
- ECHOLS, A. **Daring to Be Bad: Radical Feminism in America, 1967–75**, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1990.
- ENGELS, F. **The Origin of the Family, Private Property, and the State**, New York: International Publishers, 1972.
- ENLOE, C. **Globalization and Militarism: Feminists Make the Link**, Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2007.
- FARR, K. **Sex Trafficking: The Global Market in Women and Children**, New York: Worth Publishing, 2004.
- FINDLEN, B. **Listen Up: Voices from the Next Feminist Generation**, second edition, Seattle, WA: Seal Press, 2001.
- FINE, M. and A. ASCH (eds.). **Women with Disabilities: Essays in Psychology, Culture, and Politics**, Philadelphia: Temple University Press, 1988.
- FIRESTONE, S. **The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution**, New York: Bantam, 1970.
- FOLBRE, N. **Greed, Lust, and Gender: A History of Economic Ideas**, Oxford: Oxford University Press, 2010.

- FRASER, N. **Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory**, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1989.
- FRASER, N. and L. NICHOLSON. "Social Criticism without Philosophy: An Encounter Between Feminism and Postmodernism", in **Feminism/Postmodernism**, Linda Nicholson (ed.), New York: Routledge, 1990.
- FRICKER, M. and J. HORNSBY. **The Cambridge Companion of Feminism in Philosophy**, Cambridge: Cambridge University Press, 2000. doi:10.1017/CCOL0521624517
- FRIEDAN, B. **The Feminine Mystique**, New York: Norton, 1963.
- FRYE, M. **The Politics of Reality**, Freedom, CA: The Crossing Press, 1983.
- GARDNER, C. V. **Rediscovering Women Philosophers: Philosophical Genre and the Boundaries of Philosophy**, Boulder, CO: Westview Press, 2000.
- GARLAND-THOMSON, R. **Extraordinary Bodies: Figuring Physical Disability in American Culture and Literature**, New York: Columbia University Press, 1997.
- GARRY, A. "Analytic Feminism", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta, (ed.). URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/femapproach-analytic/>>.
- GARRY, A., S. J. KHADER and A. STONE (eds.). **The Routledge Companion to Feminist Philosophy**, New York: Routledge, 2017.
- GOULD, C. and M. WARTOFSKY (eds.). **Women and Philosophy: Toward a Theory of Liberation**, University Park, PA: Penn State Press, 1976.
- GRASSWICK, H. (ed.). **Feminist Epistemology and Philosophy of Science: Power in Knowledge**, New York: Springer, 2011. doi:10.1007/978-1-4020-6835-5.
- Green, J. (ed.). **Making Space for Indigenous Feminism**, London: Zed Books, 2007.
- GREWAL, I. "On the New Global Feminism and the Family of Nations: Dilemmas of Transnational Feminist Practice", in **Talking Visions: Multicultural Feminism in a Transnational Age**, Ella Shohat (ed.), Cambridge, MA: MIT Press, 1998: 501–530.
- GROSZ, E. **Volatile Bodies: Toward a Corporal Feminism**, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1994.
- HAMINGTON, M. **Embodied Care: Jane Addams, Maurice Merleau-Ponty, and Feminist Ethics**, Urbana, IL: University of Illinois Press, 2004.

- . **Socializing Care**: Feminist Ethics and Public Issues, Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2006.
- HAMINGTON, M. and C. BARDWELL-JONES (eds.). **Contemporary Pragmatist Feminism**, New York: Routledge, 2012.
- HAMPTON, J. "Feminist Contractarianism", in Louise M. Antony and Charlotte Witt (eds). **A Mind of One's Own**: Feminist Essays on Reason and Objectivity, Boulder, CO: Westview Press, 1993.
- HARDING, S. **The Science Question in Feminism**, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986.
- HARLEY, S. (ed.). **Women's Labor in the Global Economy**: Speaking in Multiple Voices, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2007.
- HASLANGER, S. "Oppressions: Racial and Other", in **Racism, Philosophy and Mind**: Philosophical Explanations of Racism and Its Implications, Michael Levine and Tamas Pataki (eds), Ithaca, NY: Cornell University Press, 2004.
- . **Resisting Reality**: Social Construction and Social Critique, Oxford: Oxford University Press, 2012. doi:10.1093/acprof:oso/9780199892631.001.0001
- HELD, V. **Feminist Morality**: Transforming Culture, Society, and Politics, Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- . **Justice and Care**: Essential Readings in Feminist Ethics, Boulder, CO: Westview Press, 1995.
- . **The Ethics of Care**: Personal, Political, Global, Oxford: Oxford University Press, 2007. doi:10.1093/0195180992.001.0001
- HELDKE, L. and P. O'CONNOR (eds.). **Oppression, Privilege, and Resistance**: Theoretical Perspectives on Racism, Sexism, and Heterosexism, New York: McGraw Hill, 2004.
- HERNANDEZ, D. and B. REHMAN (eds.). **Colonize This! Young Women of Color in Today's Feminism**, Berkeley, CA: Seal Press, 2002.
- HERRMANN, A. C. and A. J. STEWART (eds.). **Theorizing Feminism**: Parallel Trends in the Humanities and Social Sciences, Boulder, CO: Westview Press, 1994.
- HEYES, C. J. **Self-Transformations**: Foucault, Ethics, and Normalized Bodies, New York: Oxford University Press, 2007. doi:10.1093/acprof:oso/9780195310535.001.0001
- HEYWOOD, L. and J. DRAKE (eds.). **Third Wave Agenda**: Being Feminist, Doing Feminism. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1997.

- HILLYER, B. **Feminism and Disability**, Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1993.
- HOAGLAND, S. L. **Lesbian Ethics: Toward New Values**, Palo Alto, CA: Institute for Lesbian Studies, 1989.
- HOOKS, B. **Ain't I A Woman: Black Women and Feminism**, Boston, MA: South End Press, 1981.
- . **Feminist Theory from Margin to Center**, Boston, MA: South End Press, 1984.
- . **Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black**, Boston, MA: South End Press, 1989.
- HURTADO, A. **The Color of Privilege: Three Blasphemies on Race and Feminism**, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1996.
- IRIGARAY, L. **Speculum de l'autre femme**, Les Editions de Minuit. Translated as *Speculum of the Other Woman*, Gillian C. Gill (trans.), Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985.
- JAGGAR, A. M. **Feminist Politics and Human Nature**, Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1983.
- . **Controversies within Feminist Social Ethics**, Boulder, CO: Westview Press, 1994.
- JAMES, S. "Feminism", in Edward Craig (ed.). **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, Vol. 10, London: Routledge, 1998: p. 576.
- KEMPADOO, K. (ed.). **Trafficking and Prostitution Reconsidered: New Perspectives on Migration, Sex Work, and Human Rights**, Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2005.
- KISS, E. Feminism and Rights, **Dissent**, 42(3) 1995: 342–347.
- KITTAY, E. F. **Love's Labor: Essays on Women, Equality and Dependency**, New York: Routledge, 1999.
- KOFMAN, S. **L'énigme de la femme: La femme dans les textes de Freud**, Paris: Galilée. Translated as *The Enigma of Woman: Women in Freud's Writings*, Catherine Porter (trans.), Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985.
- . **Socrate(s)**. Translated as *Socrates: Fictions of a Philosopher*, Catherine Porter (trans.), Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998.
- KOURANY, J. **Philosophy in a Feminist Voice**, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998.

- LE DŒUFF, M. **Recherches sur l'imaginaire philosophique**, Paris: Payot. Translated as *The Philosophical Imaginary*, Colin Gordon (trans.), Stanford: Stanford University Press, 1989.
- LLOYD, G. **The Man of Reason**: 'Male' and 'Female' in Western Philosophy, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1984.
- . **Feminism and the History of Philosophy**, New York: Oxford University Press, 2001.
- KYMLICKA, W. **Liberalism, Community and Culture**, Oxford: Clarendon Press, 1989.
- LONGINO, H. **Science as Social Knowledge**, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.
- LUGONES, M. **Pilgrimages/Peregrinajes**: Theorizing Coalition against Multiple Oppressions, Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2003.
- MACKENZIE, C. and N. STOLJAR (eds.). **Relational Autonomy**: Feminist perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- MACKINNON, C. **Feminism Unmodified**, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.
- . **Towards a Feminist Theory of the State**, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.
- MANN, B. **Women's Liberation and the Sublime**: Feminism, Postmodernism, Environment, New York: Oxford University Press, 2006. doi:10.1093/0195187458.001.0001
- MAY, V. M. **Anna Julia Cooper, Visionary Black Feminist**: A Critical Introduction, New York: Routledge, 2007.
- MCRUER, R. and A. WILKERSON (eds.). **Desiring Disability**: Queer Theory Meets Disability Studies, Special Issue *Gay and Lesbian Quarterly*, 9(1–2), 2003.
- McAFEE, N. **Julia Kristeva**, New York: Routledge, 2003.
- MCWHORTER, L. **Racism and Sexual Oppression in Anglo-America**: A Genealogy, Bloomington, IN: Indiana University Press, 2009.
- MILLETT, K. **Sexual Politics**, Garden City, NY: Doubleday, 1970.
- MOGHADAM, V. M. **Globalizing Women**: Transnational Feminist Networks, Baltimore, MD: Johns Hopkins, 2005.
- MOHANTY, C., A. RUSSO, and L. TORRES (eds.). **Third World Women and the Politics of Feminism**, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1991.

- MOLYNEUX, M. and N. CRASKE (eds.). **Gender and the Politics of Rights and Democracy in Latin America**, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2001.
- MOODY-ADAMS, M. **Fieldwork in Familiar Places**: Morality, Culture and Philosophy, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.
- MORAGA, C. "From a Long Line of Vendidas: Chicanas and Feminism", in her **Loving in the War Years**: Lo que nunca pasó sus labios, Boston, MA: South End Press, 1983, pp. 90–144.
- MORAGA, C. and G. ANZALDÚA (eds.). **This Bridge Called My Back**: Writings of Radical Women of Color, Watertown, MA: Persephone Press, 1981.
- OLIVER, K. **Colonization of Psychic Space**: A Psychoanalytic Theory of Oppression, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2004.
- NARAYAN, U. **Dislocating Cultures**: Identities, Traditions, and Third World Feminism, New York: Routledge, 1997.
- NARAYAN, U. and S. HARDING (eds.). **De-centering the Center**: Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World, Bloomington, IN: Indiana University Press, 2000.
- NUSSBAUM, M. C. "Human Capabilities, Female Human Beings", in **Women, Culture and Development**: A Study of Human Capabilities, Martha Nussbaum and Jonathan Glover (eds), Oxford: Oxford University Press, 1995: 61–104.
- . **Sex and Social Justice**, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- O'BRIEN, M. "Reproducing Marxist Man", in **The Sexism of Social and Political Theory**: Women and Reproduction from Plato to Nietzsche, Lorene M. G. Clark and Lynda Lange (eds), Toronto: Toronto University Press, 1979: 99–116. Reprinted in Tuana and Tong 1995: 91–103.
- O'CONNOR, P. **Morality and Our Complicated Form of Life: Feminist Wittgensteinian Metaethics**, University Park, PA: Penn State Press, 2008.
- OKIN, S. M. **Women in Western Political Thought**, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.
- . **Justice, Gender, and the Family**, New York: Basic Books, 1989.
- ONG, A. **Colonialism and Modernity**: Feminist Re-presentation of Women in Non-Western Societies. *Inscriptions*, 3(4) 1988: 90. Reprinted in Herrmann and Stewart 1994.
- PATEMAN, C. **The Sexual Contract**, Palo Alto, CA: Stanford University Press, 1988.

- POSTL, G. **Language, Writing, and Gender Differences**, in Garry et al. 2017: 293–302.
- REAGON, B. J. “Coalition Politics: Turning the Century”, in **Home Girls: A Black Feminist Anthology**, Barbara Smith (ed.), New York: Kitchen Table: Women of Color Press, 1983: 356–368.
- ROBINSON, F. **Globalizing Care: Ethics, Feminist Theory, and International Affairs**, Boulder, CO: Westview Press, 1999.
- ROWE, C. **Plato, Republic**, translated, with an introduction and notes, New York: Penguin Books, 2012.
- RUBIN, G. “The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy’ of Sex”, in **Towards an Anthropology of Women**, Rayna Rapp Reiter (ed.), New York: Monthly Review Press, 1975: 157–210.
- RUDDICK, S. **Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace**, Boston: Beacon Press, 1989.
- SALAMON, G. **Assuming a Body: Transgender and Rhetorics of Mutuality**, New York: Columbia University Press, 2010.
- SCHEMAN, N. **Engenderings: Constructions of Knowledge, Authority, and Privilege**, New York: Routledge, 1993.
- SCHNEIR, M. **Feminism: The Essential Historical Writings**, New York: Vintage Books, 1972.
- . (ed.). **Feminism in Our Time: The Essential Writings, World War II to the Present**, New York: Vintage Books, 1994.
- SCHOTT, R. M. **Discovering Feminist Philosophy**, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2003.
- SCHWARTZMAN, L. H., **Challenging Liberalism: Feminism as Political Critique**, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2006.
- SCOTT, J. W. Deconstructing Equality-Versus-Difference: Or the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism. **Feminist Studies**, 14(1) 1988: 33–50. doi:10.2307/3177997
- SEIGFRIED, C. H. **Feminism and Pragmatism: Reweaving the Social Fabric**, Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- SHRAGE, L. J. **You’ve Changed: Sex Reassignment and Personal Identity**, New York: Oxford University Press, 2009.

SILVERS, A., D. WASSERMAN, M. MAHOWALD. **Disability, Difference, Discrimination: Perspectives on Justice in Bioethics and Public Policy**, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1999.

SIMPSON, J. A. and E. S. C. WEINER (ed.). *Oxford English Dictionary*, second edition, Oxford: Clarendon Press. OED Online. Oxford University Press, entry feminism, n1 (1851), 1989.

SNITOW, A. "A Gender Diary", in **Conflicts in Feminism**, M. Hirsch and E. Fox Keller (eds), New York: Routledge, 1990, 9–43.

SPELMAN, E. **Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought**, Boston: Beacon Press, 1988.

SPRINGER, K. "Third Wave Black Feminism?" **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, 27(4) 2002: 1060–1082. doi:10.1086/339636

STONE, A. **Luce Irigaray and the Philosophy of Sexual Difference**, New York: Cambridge University Press, 2005. doi:10.1017/CBO9780511617287

SULLIVAN, S. **Revealing Whiteness: The Unconscious Habits of Racial Privilege**, Bloomington, IN: Indiana University Press, 2006.

SUPERSON, A. M. **The Moral Skeptic**, New York: Oxford University Press, 2009. doi:10.1093/acprof:oso/9780195376623.001.0001

TANNER, L. B. **Voices from Women's Liberation**, New York: New American Library (A Mentor Book), 1970.

TAYLOR, V. and L. J. RUPP. "Lesbian Existence and the Women's Movement: Researching the 'Lavender Herring'", in **Feminism and Social Change**, Heidi Gottfried (ed.), Champaign, IL: University of Illinois Press, 1996.

TESSMAN, L. **Burdened Virtues: Virtue Ethics for Liberatory Struggles**, New York: Oxford University Press, 2005. doi:10.1093/0195179145.001.0001

TONG, R. **Feminine and Feminist Ethics**, Belmont, CA: Wadsworth, 1993.

TOUGAS, C. T., and S. EBENRICK (eds.). **Presenting Women Philosophers**, Philadelphia: Temple University Press, 2000.

TUANA, N. (ed.). **Woman and the History of Philosophy**, New York: Paragon Press, 1992.

TUANA, N. (ed.). **Feminist Interpretations of Plato**, University Park: Penn State Press, 1994.

TUANA, N. and R. TONG (eds). **Feminism and Philosophy**, Boulder, CO: Westview Press, 1995.

- WAITHE, M. E. (ed.). **A History of Women Philosophers**, 4 volumes, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1987–1994.
- . **Ancient Women Philosophers**, 600 B.C.–500 A.D., volume 1, 1987. doi:10.1007/978-94-009-3497-9
- . **Medieval, Renaissance, and Enlightenment Women Philosophers**, 500–1600, volume 2, 1989. doi:10.1007/978-94-009-2551-9
- . **Modern Women Philosophers**, 1600–1900, volume 3, 1990. doi:10.1007/978-94-011-3790-4
- . **Contemporary Women Philosophers**, 1900–Today, volume 4, 1994. doi:10.1007/978-94-011-1114-0
- WALKER, A. “Definition of Womanist”, in **Making Face, Making Soul**: Haciendo Caras, Gloria Anzaldúa (ed.), San Francisco: Aunt Lute Books, 1990, 370.
- WALKER, M. U. **Moral Understandings**: A Feminist Study in Ethics, New York: Routledge, 1998.
- . (ed.). **Mother Time**: Women, Aging, and Ethics, Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1999.
- WALKER, R. (ed.). **To Be Real**: Telling the Truth and Changing the Face of Feminism, New York: Random House (Anchor Books), 1995.
- WARD, J. **Feminism and Ancient Philosophy**, New York: Routledge, 1996.
- WARE, C. **Woman Power**: The Movement for Women’s Liberation, New York: Tower Publications, 1970.
- WARING, M. **Counting for Nothing**: What Men Value and What Women Are Worth, second edition, Toronto: University of Toronto Press, 1999.
- WEISBERG, D. K. (ed.). **Feminist Legal Theory**: Foundations, Philadelphia: Temple University Press, 1993.
- WENDELL, S. **The Rejected Body**: Feminist Philosophical Reflections on Disability, New York and London: Routledge, 1996.
- WILKERSON, A. L. Disability, Sex Radicalism, and the Problem of Political Agency. **NWSA Journal**, 14(3) 2002: 33–57. doi:10.1353/nwsa.2003.0018
- WHISNANT, R. **Global Feminist Ethics**, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2010.
- WINNUBST, S. **Queering Freedom**, Bloomington, IN: Indiana University Press, 2006.

- . “Humanism, Gynocentrism and Feminist Politics”, **Women’s Studies International Forum**, 8(3) 1985: 173–183. Reprinted in Young 1990a: 73–91. doi:10.1016/0277-5395(85)90040-8
- . **Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory**, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1990a.
- . **Justice and the Politics of Difference**, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990b.
- . **Responsibility for Justice**, Oxford: Oxford University Press, 2011. doi:10.1093/acprof:oso/9780195392388.001.0001
- ZOPHY, A. H. “Feminism”, in **The Handbook of American Women’s History**, Angela Howard ZOPHY and Frances M. KAVENIK (eds), New York: Routledge (Garland Reference Library of the Humanities), 1990.

(IV) Filosofia Política Feminista⁸

Autora: Noëlle McAfee e Katie B. Howard
Tradução: Carla Regina Rachid Otávio Murad
Revisão: Águida Assunção e Sá

A filosofia política feminista é uma área da filosofia que está, em parte, focada em entender e criticar a maneira como a filosofia política é geralmente construída – muitas vezes sem nenhuma atenção às preocupações feministas – e em articular formas pelas quais a teoria política poderia ser reconstruída com o objetivo de promover as preocupações feministas. A filosofia política feminista é um ramo da filosofia feminista e da filosofia política. Como um ramo da filosofia feminista, serve como uma forma de crítica ou uma hermenêutica da suspeição (Ricoeur, 1970). Ou seja, serve como uma maneira de abrir ou olhar para o mundo político como geralmente é entendido e desvendar maneiras pelas quais as mulheres e suas preocupações atuais e históricas são mal retratadas, representadas e abordadas. Como um ramo da filosofia política, a filosofia política feminista serve como um campo para o desenvolvimento de novos ideais, práticas e justificativas por meio dos quais as instituições e as práticas políticas deveriam ser organizadas e reconstruídas.

⁸ McAFEE, Noëlle and Katie B. HOWARD. Feminist Political Philosophy. In: ZALTA, E. N. (ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Winter Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2018. Disponível em: [Feminist Political Philosophy \(Stanford Encyclopedia of Philosophy/Winter 2018 Edition\)](#). Acesso em: 7 set. 2022.

The following is the translation of the entry on Feminist Political Philosophy by Noëlle McAfee and Katie B. Howard, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at [Feminist Political Philosophy \(Stanford Encyclopedia of Philosophy/Winter 2018 Edition\)](#). This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at a [Feminist Political Philosophy \(Stanford Encyclopedia of Philosophy/Winter 2018 Edition\)](#). We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

Embora a filosofia feminista tenha sido instrumental na crítica e reconstrução de muitos ramos da filosofia, da estética à filosofia da ciência, a filosofia política feminista pode ser o ramo paradigmático da filosofia feminista, pois melhor exemplifica o ponto da teoria feminista, ou seja, tomando emprestado uma frase de Marx, não só para compreender o mundo, mas para mudá-lo (Marx e Engels, 1998). E, embora outros campos tenham efeitos que possam mudar o mundo, a filosofia política feminista se concentra mais diretamente na compreensão das formas pelas quais a vida coletiva pode ser melhorada. Este projeto envolve a compreensão das formas pelas quais o poder emerge e é usado ou mal utilizado na vida pública (veja o verbete sobre as *Perspectivas feministas sobre o poder*). Tal como acontece com outros tipos de teoria feminista, surgiram temas comuns para discussão e crítica, mas tem havido pouco consenso entre as teóricas feministas sobre qual é a melhor maneira de entendê-los. Este artigo introdutório apresenta as várias escolas de pensamento e áreas de preocupação que ocuparam esse vibrante campo da filosofia nos últimos quarenta anos. Ele abrange a filosofia feminista de forma ampla com o intuito de incluir o trabalho conduzido por teóricas feministas que fazem essa pesquisa filosófica do ponto de vista de outras disciplinas, especialmente ciência política, mas também antropologia, literatura comparada, direito e outros programas nas ciências humanas e sociais.

1. Contexto e desenvolvimento histórico

A filosofia política feminista atual está em dívida com o trabalho de gerações anteriores de estudos e ativismo feministas, incluindo a primeira onda de feminismo no mundo falante de língua inglesa, que ocorreu entre os anos 1840 e 1920 e se concentrou em melhorar as condições políticas, educacionais e sistema econômico principalmente para mulheres de classe média. Suas maiores conquistas foram desenvolver uma linguagem de direitos iguais para as mulheres e garantir às mulheres o direito ao voto. Também está em dívida com a segunda onda do feminismo que, a partir da década de 1960, se baseou na linguagem dos movimentos de direitos civis (por exemplo, a linguagem da libertação) e em uma nova consciência feminista que surgiu através dos movimentos de solidariedade das mulheres e novas formas de reflexão que desvelaram atitudes e impedimentos sexistas em toda a sociedade. Em 1970, o feminismo havia se expandido do ativismo para a erudição com a publicação de

A Dialética do Sexo (Firestone, 1971), de Shulamith Firestone; *Política Sexual* de Kate Millett (Millett, 1970); e *Sisterhood is Powerful* (Morgan, 1970) de Robin Morgan.

Um dos primeiros avanços teóricos do feminismo da segunda onda foi separar as concepções biológicas da identidade das mulheres daquelas socialmente construídas para refutar a noção de que a biologia era o destino e, portanto, que o principal papel das mulheres era o de mães e cuidadoras. Baseando-se nas ciências sociais e na teoria psicanalítica, a antropóloga Gayle Rubin desenvolveu um relato de um “sistema de sexo/gênero” (Rubin 1975; Dietz 2003, 401; e o verbete *Perspectivas feministas sobre sexo e gênero*). A distinção sexo/gênero apontava para “um conjunto de arranjos pelos quais a matéria-prima biológica do sexo e da procriação humana é moldada pela intervenção humana e social” (Rubin 1975, 165). Enquanto o sexo biológico era fixo, na visão de Rubin, o gênero era uma construção social que servia para dividir os sexos e privilegiar os homens. Como o gênero era mutável, a distinção sexo/gênero deu às feministas uma ferramenta poderosa para procurar maneiras de lidar com a opressão às mulheres.

Com essa noção de gênero socialmente construída, os primeiros teóricos da segunda onda buscaram uma compreensão da mulher como sujeito universal e agente da política feminista. Um grande conjunto de falhas no pensamento feminista desde a década de 1990 é sobre questões relativas ao tema “mulher”. De acordo com o artigo de 2003, de Mary Dietz, sobre o campo, existem dois grandes grupos aqui. Um defende a categoria de mulher (no singular e universal), argumentando que a especificidade da identidade da mulher, sua diferença sexual em relação ao homem, deve ser apreciada e reavaliada. (O outro, discutido abaixo, aborda a diversidade das mulheres.) Esse “feminismo da diferença” inclui dois grupos distintos: (i) aqueles que observam como a diferença sexual de gênero é socialmente constituída e (ii) aqueles que observam como a diferença sexual é construída simbolicamente e psicanaliticamente. O primeiro, o feminismo da diferença social, inclui teorias que reavaliam a maternidade e o cuidado e foi desenvolvido em grande parte no contexto anglo-americano. (Ver, por exemplo, Tronto, 1993 e Held, 1995.) O segundo, ou seja, o feminismo da diferença simbólica, é o que muitas vezes se denomina como Feministas Francesas, incluindo Irigaray, Cixous e Kristeva. Pertencem a este grupo porque valorizam e distinguem a diferença sexual

específica das mulheres da dos homens. O foco de Irigaray na diferença sexual é emblemático nisso. Feminismos de diferença social e diferença simbólica têm muito pouco a ver um com o outro, mas, argumenta Dietz, eles compartilham a noção de que uma política feminista requer uma categoria *mulher* que tenha um significado determinado (Dietz, 2003, p. 403; Nicholson, 1994, p. 100).

Assim como a teoria marxista buscou um sujeito universal na pessoa do trabalhador, as teóricas feministas o buscaram em uma condição compartilhada e comum que afligia as mulheres em todas as culturas. Mas essa noção de uma feminilidade universal foi interrompida por outros pensadores, como bell hooks, dizendo que excluía a experiência e as preocupações das mulheres não brancas e não pertencentes à classe média. O livro de hooks de 1981 intitulado *Ain't I a Woman?* expôs o feminismo dominante como um movimento de um pequeno grupo de mulheres brancas de classe média e alta cuja experiência era muito particular, dificilmente universal. O trabalho de hooks e, mais tarde, de Cherrie Moraga, Gloria Anzaldúa, Maria Lugones, Elizabeth Spelman, entre outras, evidenciaram a necessidade de dar conta das múltiplas e complexas identidades e experiências das mulheres. Na década de 1990, os debates sobre a existência de um conceito coerente de mulher que pudesse fundamentar a política feminista foi ainda mais desafiado por mulheres não ocidentais que desafiaram o movimento das mulheres ocidentais como baseado em ideais eurocêntricos que levaram à colonização e dominação do povo do “Terceiro Mundo”. O que hoje é conhecido como teoria pós-colonial aumentou ainda mais o debate entre as feministas que queriam identificar um sujeito feminista universal da mulher (por exemplo, Okin, Nussbaum e Ackerly) e aquelas que clamam pelo reconhecimento da multiplicidade, diversidade e interseccionalidade (por exemplo, Spivak, Narayan, Mahmood e Jaggar).

Os efeitos desse movimento de diversidade seriam mais sentidos a partir da década de 1990. Entretanto, nas décadas de 1970 e 1980, a teoria feminista começou a desenvolver-se nas várias áreas das ciências sociais e humanas, e, na filosofia, começou a surgir naquelas que já se constituíam diferentes tradições e áreas de investigação. Como um ramo da filosofia política, a filosofia política feminista muitas vezes refletiu as várias divisões vigentes na filosofia política de forma mais ampla. Antes da queda do Muro de Berlim e do fim da Guerra Fria, a filosofia política era geralmente dividida em categorias como liberal, conservadora, socialista e marxista. Exceto pelo conservadorismo,

cada categoria muitas vezes era representada por trabalhos e críticas feministas. Assim, como o texto clássico de Alison Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* explicitou, cada abordagem ideológica atraiu acadêmicas feministas que tanto assumiriam sua sugestão quanto emprestariam a linguagem de uma ideologia particular (Jaggar, 1983). O texto de Jaggar agrupou a filosofia política feminista em quatro campos: feminismo liberal, feminismo socialista, feminismo marxista e feminismo radical. Os três primeiros grupos seguiram as linhas das divisões políticas globais da Guerra Fria: o liberalismo americano, o socialismo europeu e um comunismo revolucionário (embora poucos no Ocidente abraçassem o comunismo de estilo soviético). O feminismo radical foi o mais original das filosofias feministas, desenvolvendo seu próprio vocabulário político com raízes nas profundas críticas ao patriarcado que a consciência feminista havia produzido em sua primeira e segunda onda. Por outro lado, a filosofia política feminista seguiu amplamente as linhas da filosofia política tradicional. Porém, nunca acrítica em sua posteridade. Como um campo empenhado em mudar o mundo, mesmo as teóricas feministas liberais tendiam a criticar o liberalismo tanto ou ainda mais do que o abraçavam, e a abraçar o socialismo e outros pontos de vista mais radicais bem mais do que rejeitá-los. Ainda assim, em geral, esses teóricos geralmente operavam dentro de uma linguagem e de uma estrutura proveniente de sua abordagem de escolha para a filosofia política.

A filosofia política começou a mudar drasticamente no final dos anos 1980, pouco antes do fim da Guerra Fria, com uma nova invocação de uma velha categoria hegeliana: a sociedade civil, uma arena da vida política intermediária entre o Estado e o lar. Esta era a arena de associações, igrejas, sindicatos, clubes do livro, grupos musicais e muitas outras organizações não governamentais, mas ainda públicas. Na década de 1980, os teóricos políticos começaram a desviar seu foco do Estado para esse reino intermediário que, de repente, assumiu o centro do palco na Europa Oriental em organizações que desafiaram o poder do Estado e que, finalmente, levaram à queda dos regimes comunistas.

Após o fim da Guerra Fria, a filosofia política, juntamente com a vida política, realinharam-se radicalmente. Nova atenção se concentrou na sociedade civil e na esfera pública, especialmente com a tradução oportuna do trabalho inicial de Jürgen Habermas, *A Transformação Estrutural da Esfera Pública* (Habermas, 1989). Logo surgiram volumes sobre a sociedade civil e a esfera

pública, concentrados nas formas pelas quais as pessoas se organizavam e desenvolviam o poder público, e não nas maneiras como o Estado acumulava e exercia seu poder. De fato, surgiu a sensação de que a esfera pública era capaz de exercer, em última análise, mais poder do que o Estado, pelo menos em sua forma fundamental como a vontade pública é formada e serve para legitimar – ou não – o poder estatal. Neste último aspecto, o trabalho de John Rawls foi influente ao desenvolver uma teoria da justiça que ligava a legitimidade das instituições aos julgamentos normativos que um povo reflexivo e deliberativo poderia fazer (Rawls, 1971). No início da década de 1990, os marxistas pareciam ter desaparecido ou pelo menos se tornado muito cautelosos (embora a queda dos regimes comunistas não precisasse ter tido nenhum efeito na análise marxista propriamente dita, que nunca endossou o pensamento leninista ou maoísta). Os socialistas também recuaram ou se transformaram em “democratas radicais” (Mouffe, 1992, 1993, 2000).

Agora, o velho esquema dos feminismos liberais, radicais, socialistas e marxistas era muito menos relevante. Houve menos debates sobre que tipo de organização estatal e estrutura econômica seria melhor para as mulheres e mais debates sobre o valor da esfera privada do lar e do espaço não governamental das associações. Junto com a filosofia política de forma mais ampla, mais filósofas políticas feministas começaram a se voltar para o significado e a interpretação da sociedade civil, da esfera pública e da própria democracia.

As teóricas feministas também fizeram um trabalho substancial ao resgatar da obscuridade as filósofas políticas feministas que foram excluídas do cânon e repensar o próprio cânon. Veja o verbete em História Feminista da Filosofia.

2. Abordagens e debates contemporâneos

Na segunda década do século XXI, as teóricas feministas lançaram uma extraordinária variedade de trabalhos sobre questões políticas e democráticas, incluindo ética global, direitos humanos, estudos sobre deficiências, bioética, mudança climática e desenvolvimento internacional. Algumas das tensões que vieram à tona nas décadas anteriores se desenrolaram no interior dessas áreas.

Por exemplo, na ética global há um debate sobre a existência ou não de valores universais de justiça e liberdade que devem ser intencionalmente cultivados para as mulheres no mundo em desenvolvimento ou se é a

diversidade cultural que deve ser valorizada. Teóricas feministas têm procurado responder a essa pergunta de várias maneiras diferentes e convincentes. (Alguns exemplos em Ackerly, 2000, Ackerly & Okin, 1999, Benhabib, 2002 e 2008, Butler, 2000, Gould, 2004 e Zerilli, 2009.)

Da mesma forma, novos trabalhos filosóficos sobre deficiência, (ver *Perspectivas feministas sobre a deficiência*) passam a ser informados por grande parte da teoria feminista, da filosofia do ponto de vista da fenomenologia feminista, bem como questões político-filosóficas de identidade, diferença e diversidade. (Ver também Carlson & Kittay, 2010.)

Em última análise, o número de abordagens que podem ser adotadas em qualquer uma dessas questões é tão alto quanto o número de filósofos que estão trabalhando nelas. No entanto, existem algumas semelhanças familiares gerais a serem encontradas em certos agrupamentos, não muito diferentes da classificação de Jagger (1983). O restante deste verbete identifica como o esquema anterior mudou e quais novas constelações surgiram.

2.1 Engajamentos feministas com o liberalismo e o neoliberalismo

Das categorias de Jagger, o *Feminismo liberal* continua sendo uma forte corrente no pensamento político feminista. Seguindo o foco do liberalismo na liberdade e na igualdade, a principal preocupação do feminismo liberal é proteger e aumentar a autonomia pessoal e política das mulheres, sendo a primeira a liberdade de viver a vida como se quer e a segunda a liberdade de ajudar a decidir a direção da comunidade política. Essa abordagem foi revigorada com a publicação de *A Theory of Justice* de John Rawls (Rawls, 1971) e, posteriormente, de seu *Political Liberalism* (Rawls, 1993). Susan Moller Okin (Okin, 1989, 1979; Okin et al., 1999) e Eva Kittay (Kittay, 1999) usaram o trabalho de Rawls de forma produtiva para ampliar a sua teoria para atender às preocupações das mulheres.

De uma perspectiva mais crítica, várias teóricas feministas argumentaram que algumas das categorias centrais do liberalismo ocultam as preocupações vividas pelas mulheres. Por exemplo, a distinção liberal central privado/público isola a esfera privada e qualquer dano que possa ocorrer às mulheres para longe do escrutínio político (Pateman, 1983). Talvez mais do que qualquer outra abordagem, a teoria feminista liberal é paralela aos desenvolvimentos do ativismo feminista liberal. Enquanto as ativistas feministas

têm travado batalhas jurídicas e políticas para criminalizar, a título de exemplo, a violência contra a mulher (que antes, nas relações conjugais, não era considerada crime), as filósofas políticas feministas que se engajaram no léxico liberal mostraram como a distinção entre as esferas privada e pública serviu para sustentar a dominação masculina sobre as mulheres, tornando as relações de poder dentro do lar como “naturais” e imunes à regulação política. Tal filosofia política revela como categorias aparentemente inócuas e “sensatas” têm agendas de poder encobertas. Por exemplo, antigas concepções da santidade do espaço privado do lar e do papel das mulheres principalmente como procriadoras e cuidadoras serviam para proteger do escrutínio público a dominação masculina sobre as mulheres no lar. Críticas feministas à divisão público/privado apoiaram avanços legais que finalmente levaram à criminalização do estupro conjugal nos Estados Unidos na década de 1980 (Hagan e Sussman, 1988).

Outras críticas feministas observam que o liberalismo continua a naturalizar muitos dos conceitos que os teóricos já vinham problematizando desde a década de 1990, tal como o conceito de “mulher” como categoria estável e identificável e também unidade do eu subjacente ao autogoverno ou autonomia. Críticos (como Zerilli, 2009) argumentaram que os valores universais invocados por liberais como Okin eram realmente valores particulares que haviam sido expandidos, com os teóricos liberais confundindo seus valores etnocentricamente derivados como universais. Ao mesmo tempo, porém, algumas críticas feministas têm mostrado que os valores do liberalismo podem ser reconstituídos performativamente. (Consulte a seção 2.7)

No entanto, há um trabalho muito importante em andamento neste campo. Por exemplo, Carole Pateman e Charles Mills têm trabalhado dentro da tradição liberal para mostrar os limites e falhas da teoria do contrato social para mulheres e pessoas de cor. Seu livro de autoria conjunta, *Contract & Domination*, lança uma crítica devastadora contra os sistemas de dominação sexual e racial. Este trabalho envolve e critica algumas das correntes mais dominantes da filosofia política.

Além do feminismo liberal, as filósofas feministas contemporâneas abriram caminho para teorizar e criticar o que é conhecido como neoliberalismo, especialmente as formas pelas quais as forças sociais e econômicas neoliberais impactam a vida das mulheres. No relato de Wendy Brown (2015), o

neoliberalismo se refere a um conjunto de relações entre Estado, sociedade e sujeitos que imita e reforça ideais radicais de livre mercado na economia. Essas forças, argumenta Brown, minam a cidadania democrática liberal, as instituições públicas e a soberania popular. Nancy Fraser (2013), Jodi Dean (2009) e Judith Butler (2015) juntam-se a Brown para avaliar se a democracia – ou “os demos” – pode ser sustentada sob condições neoliberais de precariedade econômica em rápido crescimento e diminuição de recursos sociais e políticos para resistência.

2.2 Feminismo radical

Enquanto o liberalismo feminista continua a florescer, os desenvolvimentos históricos e os debates emergentes descritos nas seções anteriores eclipsaram ou transformaram profundamente as outras três categorias de feminismo radical, marxista e socialista de Jaggar (Jaggar, 1983). Além disso, as “grandes narrativas” subjacentes a essas visões, especialmente as duas últimas, caíram em desuso (Snyder, 2008).

Aqueles que trabalham no feminismo radical continuam a discordar de muitos dos princípios centrais do feminismo liberal, especialmente seu foco no indivíduo e nas escolhas supostamente livres que os indivíduos podem fazer. Onde a liberal vê o potencial para a liberdade, a feminista radical vê estruturas de dominação que são maiores do que qualquer indivíduo. O próprio patriarcado, de acordo com essa visão, domina as mulheres, posicionando-as como objetos de desejo dos homens (Welch, 2015). As feministas radicais continuam comprometidas em chegar à raiz da dominação masculina, entendendo a fonte dos diferenciais de poder, e algumas feministas radicais, incluindo Catharine MacKinnon, remontam à sexualidade masculina e à noção de que a relação heterossexual encena a dominação masculina sobre as mulheres. “Mulheres e homens são divididos por gênero, transformados em sexos como os conhecemos, pelas exigências de sua forma dominante, a heterossexualidade, que institucionaliza a dominação sexual masculina e a submissão sexual feminina. Se isso for verdade, a sexualidade é o eixo da desigualdade de gênero” (MacKinnon, 1989,113). As feministas radicais da década de 1980 tendiam a ver o poder como uma via de mão única daqueles com poder sobre aqueles que estão sendo oprimidos. Como Amy Allen coloca: “ao contrário das feministas liberais, que veem o poder como um recurso social positivo que deve ser distribuído de forma justa, e as fenomenólogas feministas, que entendem a

dominação em termos de uma tensão entre transcendência e imanência, as feministas radicais tendem a entender o poder em termos de relações diádicas de dominação/subordinação, muitas vezes entendidas em analogia com a relação entre senhor e escravo". (Veja o subtópico sobre *Abordagens de feministas radicais* no verbete sobre as *Perspectivas feministas sobre o poder*.) Ao contrário das políticas mais reformistas do feminismo liberal, as feministas radicais da década de 1980 buscaram amplamente rejeitar a ordem predominante, às vezes defendendo o separatismo (Daly, 1985, 1990).

Uma nova geração de teóricas feministas radicais está renovando a tradição, mostrando como ela respeitou preocupações como a interseccionalidade (Whisnant, 2016), e compartilha alguns dos compromissos das feministas pós-modernas discutidos abaixo, por exemplo, ceticismo sobre qualquer identidade de gênero fixa ou binários de gênero e uma abordagem mais fluida e performativa da sexualidade e da política (Snyder, 2008), bem como as formas como o poder e o privilégio continuam a reter as mulheres (Chambers em Garry et al, 2017, 656).

2.3 Feminismos socialista e marxista

Durante grande parte do século XX, muitos teóricos políticos na Europa, Estados Unidos e América Latina recorreram a textos socialistas e marxistas para desenvolver teorias de mudança social atentas às questões de relações de classe e exploração nas economias capitalistas modernas. Depois de saber dos horrores do stalinismo, a maioria dos marxistas e socialistas ocidentais foram extremamente críticos dos sistemas comunistas na União Soviética e, mais tarde, na China. O pensamento marxista ocidental, principalmente anticomunista, floresceu na Itália (com o trabalho de Antonio Gramsci), na Inglaterra (com o trabalho de Stuart Hall e Raymond Williams), na França (com o grupo Socialisme ou Barbarie) e nos Estados Unidos (mas menos por lá, após o macarthismo, mas renovado um pouco na década de 1960 com a Nova Esquerda). O livro de Jaggar de 1983 resumiu bem a maneira como as feministas estavam usando ideias socialistas e marxistas para entender a maneira como as mulheres eram exploradas e seu trabalho laboral e reprodutivo desvalorizado e não remunerado, embora necessário para o funcionamento do capitalismo. No verbete sobre *Perspectivas feministas sobre classe e trabalho*, as autoras apontam para

grande parte do trabalho que estava acontecendo nesse campo até meados da década de 1990.

Mas, desde então, observam os autores, várias teorias pós-modernas, pós-coloniais, pós-estruturalistas e desconstrutivas criticaram as bases do pensamento socialista e marxista, incluindo a “grande narrativa” do determinismo econômico e a redução de tudo a relações econômicas e materiais. Ao mesmo tempo, as análises marxistas são partes importantes do trabalho de outras filósofas feministas contemporâneas. (Veja Dean, 2009, Fraser, 2009, Spivak, 1988.) Assim, embora as categorias de feminismos socialistas e marxistas sejam menos relevantes hoje, muitas filósofas feministas ainda levam a sério a necessidade de atender às condições materiais da vida e se engajar na hermenêutica da suspeição que a análise marxista exige. Isso é especialmente evidente no novo trabalho feminista na teoria crítica (ver, por exemplo, Fraser, 2009, Allen, 2007, McAfee, 2008 e Young, 2000.)

2.4 Teorias do cuidado, da vulnerabilidade e do afeto

Enquanto as feministas liberais preferem se concentrar na igualdade, não apenas entre as pessoas, mas entre os sexos em geral, as feministas radicais tendem a ver a diferença sexual como algo instituído pelo poder. Assim, de uma forma curiosa, nenhuma das abordagens, embora em desacordo uma com a outra, leva a sério a diferença sexual. Em vez disso, elas veem esse ponto como um efeito de poder, e não como algo real por si só. Em contraste, a variedade de teorias abordadas nesta e na próxima seção leva a sério a categoria de mulher e deseja desenvolver uma ética e uma política sobre ela. As visões consideradas nesta seção, em grande parte desenvolvidas no contexto anglo-americano, se inspiram nas condições materiais e vividas das mulheres, tanto como mães quanto como sujeitos, e as políticas a que essas experiências dão origem.

Um excelente exemplo é a ética do cuidado, que, originalmente desenvolvida como uma alternativa à teoria ética dominante, foi aproveitada para combater a teoria política liberal (Gilligan, 1982; Held, 1995). (Veja a discussão no verbete sobre *Ética feminista*.) Com base na pesquisa feminista em psicologia moral (Gilligan, 1982; Held, 1995), este campo explora as formas pelas quais as virtudes que a sociedade e a maternidade cultivam nas mulheres podem fornecer uma alternativa à tradicional ênfase na filosofia moral e política na

universalidade, razão e justiça. Alguns eticistas do cuidado têm procurado buscar as virtudes que há muito eram relegadas à esfera privada, como prestar atenção especial aos que são vulneráveis ou levar em consideração as circunstâncias e não apenas princípios abstratos, e usá-las também na esfera pública. Essa abordagem levou a intensos debates entre liberais que defendiam ideais universais e éticos de justiça e de cuidado que defendiam atenção ao particular, aos relacionamentos, ao cuidado. Na década de 1990, no entanto, muitos especialistas em ética do cuidado revisaram seus pontos de vista. Em vez de ver o cuidado e a justiça como alternativas mutuamente exclusivas, eles começaram a reconhecer que a atenção ao cuidado deve ser acompanhada pela atenção ao que é justo (justiça) para atender à situação daqueles com quem não temos relação imediata (Koggel, 1998).

A abordagem da ética do cuidado levanta a questão da hipótese de haver virtudes distintas das mulheres-cuidadoras, e em caso afirmativo, descrevê-las. As feministas como um todo se distanciaram por muito tempo da ideia de que as mulheres têm uma essência particular, optando por ver a feminilidade e suas virtudes como construções sociais, disposições que resultam da cultura e do condicionamento, certamente não biológicos. Assim, para os éticos do cuidado, defender as virtudes que inculcaram a feminilidade parece também defender um sistema patriarcal que relega um gênero ao papel de cuidador. A resposta dos éticos do cuidado a esse problema tem sido em grande parte inverter a hierarquia, ao afirmar que o trabalho doméstico é mais significativo e sustentador do que o trabalho da polis. Mas críticos como Drucilla Cornell, Mary Dietz e Chantal Mouffe argumentam que tal reavaliação mantém intacta a dicotomia entre o privado e o público e a antiga associação do trabalho das mulheres com o cuidado dos filhos. (Butler e Scott, 1992; Phillips e NetLibrary Inc 1998, pp. 386-389)

Desconsiderar o papel da emoção na vida política tem sido uma política na história da filosofia, em particular porque a emotividade – como o cuidado – é frequentemente associada a mulheres e outros racializados. No entanto, as filósofas têm insistido na importância dessa interseção (por exemplo, Hall, 2005, Krause, 2008 e Nussbaum, 2015). Com base nas contribuições de eticistas-feministas do cuidado e feministas da diferença que trabalharam para mostrar o significado de afetos positivos tipicamente associados à feminilidade – como amor, interesse e cuidado – em encontros éticos (ver Held 1995, Tronto

1993), outros pensadores se preocuparam com essa avaliação que meramente reificava uma falsa dicotomia (de gênero) entre razão e emoção, mente e corpo. Em vez disso, os primeiros trabalhos de Alison Jaggar (1990), Elizabeth Spelman (1989 e 1991), Genevieve Lloyd (1993), Elizabeth Grosz (1994) e outros argumentaram que a razão é tanto incorporada quanto carregada de emoção, e que a emoção é um fator importante para a epistemologia em particular. Com base neste trabalho, teóricas políticas feministas argumentaram que entender o papel da emoção e do afeto é crucial para entender uma série de fenômenos políticos importantes: motivação para a ação (Krause 2008), ação coletiva e formação da comunidade (Beltrán 2009 e 2010, Butler 2004 e 2015), solidariedade e patriotismo (Nussbaum 2005 e 2015), bem como vulnerabilidade (Fineman 2013), racismo e xenofobia (Ahmed 2015, Anker 2014, Ioanide 2015). Enquanto isso, outros examinam o significado político de emoções específicas, por exemplo: vergonha (Ahmed 2015), precariedade e tristeza (Butler 2004), raiva (Spelman 1989, Lorde 1984), medo (Anker 2015) e amor (Nussbaum 2015).

Mais recentemente, muitas críticas feministas voltaram sua atenção para a forma como o neoliberalismo exige resiliência diante da crescente precariedade. Alguns inspiram-se no trabalho tardio de Michel Foucault sobre biopolítica, examinando como as demandas neoliberais por autonomia, autossuficiência, autodisciplina e autoinvestimento impactam os indivíduos no nível da subjetividade, assumindo a vida e a possibilidade como ação política para transformar as condições de vida cada vez mais insustentáveis. Os indivíduos, eles argumentam, encontram-se em crescente vulnerabilidade às forças econômicas e com menos recursos para superar a vulnerabilidade devido ao isolamento social e ao acesso limitado aos serviços sociais (Butler, 2015, Povinelli, 2011). Algumas feministas estudam como a subjetividade, o afeto e a moralidade acomodam essas tendências neoliberais. Por exemplo, isso aparece na forma como demanda para “superar a vulnerabilidade” por meio da ênfase contemporânea na “resiliência” individual que visa transformar pessoas vulneráveis, especialmente mulheres, em sujeitos neoliberais produtivos (James, 2015), como emoções produtivas como “felicidade” são encorajadas e como a “vontade” indisciplinada é desencorajada (Berland, 2011, Ahmed, 2014), ou como o discurso direcionado em torno do “autocuidado” pode contribuir para a cultura de consumo individualista que diminui as capacidades das mulheres para

a ação coletiva (Ahmed, 2017). Em vez disso, muitas críticas feministas desafiam o individualismo neoliberal reafirmando que essas relações (*agency*) não precisam ser sinônimos de autonomia e, em vez disso, propõem explicações não soberanas ou relacionais do sujeito relacional (*agentic subject*).

2.5 Feminismos pós-estruturalistas

Outro grupo de teóricas políticas feministas que levam a sério a diferença sexual são aquelas que trabalham nas tradições continentais, especialmente no pós-estruturalismo, e atendem às formas pelas quais a linguagem e os sistemas de significado estruturam a experiência. Entre elas, destacam-se as chamadas feministas francesas, como Cixous, Kristeva e Irigaray. De todas elas, Irigaray pode ter a filosofia política mais desenvolvida, incluindo vários livros sobre os direitos que devem ser concedidos a meninas e mulheres. Os primeiros trabalhos de Irigaray (1985a e 1985b) mostraram que, na história da filosofia, negou-se às mulheres terem sua própria essência ou identidade. Em vez disso, elas foram posicionadas como a negação do espelho dos homens, isto é, aquilo que elas não eram. De modo que ser homem é não ser mulher e, portanto, essa mulher equivale apenas a não homem. Sua estratégia em resposta a isso é falar das margens para as quais as mulheres foram relegadas e reivindicar algum tipo de “essência” para as mulheres e, junto com isso, um conjunto de direitos que são especificamente para meninas e mulheres (Irigaray 1994 e 1996). As críticas a seus pontos de vista foram acaloradas, inclusive entre as próprias feministas, especialmente aquelas que desconfiam de qualquer tipo de fusão essencialista e biológica da identidade feminina. Na medida em que Irigaray é essencialista, sua visão seria de fato relegada à abordagem aqui delineada como feminismo da diferença simbólica, como fez Dietz em 2003. Mas há argumentos convincentes de que Irigaray está exercendo o essencialismo estrategicamente ou metaforicamente, que ela não está afirmando que as mulheres realmente têm algum tipo de essência irreduzível que a história da metafísica negou a elas (Fuss, 1989). Essa outra leitura posicionaria Irigaray no grupo performativo descrito a seguir. O mesmo tipo de argumento poderia ser proposto para a obra de Julia Kristeva, cujas metáforas do espaço (*chora*) feminino, por exemplo, estão descrevendo o imaginário ocidental, não de qualquer tipo de realidade feminina. Portanto, se o pensamento

feminista francês deve ser agrupado como feminismo da diferença ou feminismo performativo ainda está muito aberto ao debate.

Na medida em que os dois tipos de teoria feminista acima estão apontando algum tipo de diferença específica entre os sexos, eles levantam preocupações sobre o essencialismo ou a identificação de valores distintos que as mulheres têm como mulheres. Tais preocupações fazem parte de um conjunto maior de críticas que percorrem a teorização feminista desde a década de 1970, com mulheres não brancas, não classe média e não ocidentais questionando a própria categoria de “mulher” e a noção de que esse título poderia ser uma categoria de fronteira que poderia vir a unir mulheres de várias esferas da vida. (Veja os verbetes sobre *Política de identidade* e *Perspectivas feministas sobre sexo e gênero*) As críticas a uma identidade unitária de “mulher” têm sido motivadas por preocupações de que grande parte da teoria feminista tenha se originado do ponto de vista de uma classe particular de mulheres que confundem seus próprios pontos de vista com um [ponto de vista] universal. Em seu livro de 1981, *Ain't I a Woman?: Black women and feminism*, bell hooks observa que o movimento feminista falseia o falar em nome de todas as mulheres, e era composto principalmente por mulheres brancas de classe média que, por causa de sua perspectiva estreita, não representava as necessidades das mulheres pobres e negras e acabou reforçando os estereótipos de classe (hooks, 1981). O que é tão condenável nesse tipo de crítica é que ela reflete aquilo que as próprias feministas lançaram contra as principais teóricas políticas que consideraram a categoria particular de homens como uma categoria universal da humanidade, um esquema que de fato não inclui as mulheres sob o categoria da humanidade, ao marcá-las como “outros” (Lloyd, 1993).

2.6 Feminismos decolonial e interseccional

Assim, uma das questões mais vexatórias enfrentadas pela teoria feminista em geral e pela filosofia política feminista em particular é a questão da identidade (veja o verbete sobre *Política de identidade*). Política de identidade, em si um termo politicamente criticado, refere-se a práticas políticas de mobilização para a mudança com base em uma identidade política (mulheres, negros, chicanas, etc.). O debate filosófico é: se tais identidades são baseadas em alguma diferença real ou história de opressão, e também se as pessoas

devem abraçar identidades que historicamente foram usadas para oprimi-las. A política de identidade na prática feminista está repleta de pelo menos dois eixos: se existe alguma essência ou identidade real da mulher em geral e, mesmo assim, se a categoria de mulher pode ser usada para representar todas as mulheres. Pessoas na interseção de múltiplas identidades marginalizadas (por exemplo, mulheres negras) levantaram questões sobre qual identidade é a mais importante ou se qualquer identidade é adequada. Tais questões jogam com a questão da *representação política* – quais aspectos da identidade são politicamente salientes e verdadeiramente representativos, seja raça, classe ou gênero (Phillips 1995; Young 1997, 2000). A questão ontológica da identidade das mulheres é colocada no palco político quando se trata de questões de representação política, direitos de grupo e ação afirmativa. A batalha primária do Partido Democrata dos EUA em 2008 entre os senadores Barack Obama e Hillary Clinton transformou essa questão filosófica em uma questão muito real e acalorada de mulheres negras em todos os Estados Unidos. Uma mulher negra que apoiou Clinton foi uma traidora de sua raça, ou uma mulher negra que apoiou Obama uma traidora de seu sexo? Ou fazia algum sentido falar sobre identidade de uma forma que levasse a acusações de traição? Das abordagens discutidas acima, o feminismo radical e maternal parece particularmente ligado à política de identidade feminista.

O outro grande grupo de filósofas feministas contemporâneas que Dietz (2003) descreve discorda inteiramente da ideia de que existe ou precisa haver uma categoria única e universal de “mulher”. Dietz se refere a esse grupo como feminismo da diversidade que começou com o que descrevemos anteriormente: mulheres de cor e outras apontando que os pressupostos do feminismo dominante eram baseados em sua raça e classe muito particulares. Nas décadas de 1980 e 1990, a filosofia, juntamente com o resto da cultura ocidental, começou a lidar com demandas por perspectivas multiculturais. Pouco depois, a teoria pós-colonial levantou a necessidade de tomar consciência das múltiplas perspectivas globais. Como Sharon Krause descreve, “esse desenvolvimento envolveu a ‘diversificação mundial’ do feminismo para um corpo de trabalho mais global, comparativo e diferenciado” (Krause 2011, 106). Essa diversificação, observa Krause, também se deve à nova literatura sobre interseccionalidade, ou seja, as maneiras pelas quais as interseções de nossas múltiplas identidades (raça, gênero, orientação, etnicidade etc.) mudaram (Krause 2011, 107). A

interseccionalidade também se liga às discussões sobre “hibridismo” na literatura pós-colonial, sobre religião e globalização e sobre as experiências das pessoas LGBTQ. “O resultado é uma explosão de conhecimento sobre a experiência vivida de mulheres em posições diferentes e em posições múltiplas” (Krause 2011, 107).

As feministas decoloniais se sobrepõem em muitas áreas a outras feministas de cor, mas trazem várias preocupações específicas da experiência colonial e pós-colonial. Na teoria decolonial contemporânea, essas preocupações são amplamente enquadradas no discurso da “colonialidade”, primeiro teorizado em termos de “colonialidade do poder” por Anibal Quijano (Quijano 2003). Aqui, “colonialidade” refere-se a como as relações entre colonizador e colonizado são racializadas; por exemplo, como o trabalho, a subjetividade e a autoridade são racializados em torno do sistema colonial de exploração capitalista. (Para mais informações sobre “colonialidade”, ver Lugones 2010, Mignolo 2000, Maldonado Torres 2008, Wynter 2003.) Para pensadoras feministas como María Lugones (2007, 2010), o gênero é outro eixo em torno do qual o sistema capitalista global de poder classifica e desumaniza pessoas. Para Lugones e outros, incluindo Oyeronke Oyewumi (1997), o gênero é uma imposição colonial em tensão com cosmologias, economias e modos de parentesco não modernos. Lugones chama isso de “colonialidade de gênero”, observando que a descolonização de gênero faz parte de um projeto mais amplo de resistência decolonial, oposto às lógicas de categorização dicotômicas e hierárquicas da modernidade capitalista que estão enraizadas na colonização das Américas.

Na literatura feminista decolonial, a resistência é frequentemente discutida em termos de colonialidade de gênero (Lugones 2003, 2007, 2010; Oyewumi 1997, 2004); linguagem (Spivak 2010); identidade e subjetividade – por exemplo, relatos de hibridismo, multiplicidade e mestiçagem (Anzaldúa 1987, Ortega 2016, Moraga e Anzaldúa 2015) e “viajar pelo mundo” (Lugones 1995, Ortega 2016). Muitos desses mesmos pensadores argumentam que o próprio feminismo deve ser descolonizado, criticando os universalismos feministas que alegam dar conta das complexas interseções de sexualidade, raça, gênero e classe (ver Mohanty 2003, Lugones 2010).

A interseccionalidade, que é em parte uma teoria do poder, surgiu de trabalhos inovadores de teóricas feministas negras como “*Desmarginalizing the*

Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Practice” de Kimberlé Crenshaw (Crenshaw, 1989), o livro de Patricia Hill Collins *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment* (Collins 1990), *Women, Race, and Class* de Angela Davis (Davis 1981) e *The Alchemy of Race and Rights* de Patricia Williams (Williams 1992). O impacto deste trabalho foi sentido fortemente onde se originou na teoria jurídica feminista (ver *Filosofia feminista do direito*) e continuou a ser um conceito importante para teorias de poder e opressão dentro e fora da filosofia política feminista. (Veja também a seção sobre *Interseccionalidade* no verbete sobre *Discriminação*.)

2.7 Feminismos performativos

Se as feministas da diversidade, desde as multiculturalistas às pensadoras pós-coloniais e interseccionais, estiverem certas, então não há uma categoria confiável de mulher na qual a política feminista possa se basear. No final da década de 1990, alguns viram isso como um perigo radical do relativismo, e o campo parecia estar em um impasse. Mas então outra abordagem começou a surgir, como Mary Dietz escreve em seu ensaio de 2003 sobre as controvérsias atuais na teoria feminista,

Nos últimos anos, teóricos políticos têm se engajado em debates sobre o que significaria conceituar uma práxis política feminista alinhada com a democracia que não seja nem binária e nem de gênero. Nessa linha, Mouffe (1992, pp. 376, 378; 1993), por exemplo, propõe uma concepção feminista de cidadania democrática que tornaria a diferença sexual “efetivamente não pertinente”. Talvez a característica destacada de tais concepções seja a virada para a pluralidade, que postula a sociedade democrática como um campo de interação onde múltiplos eixos de diferença, identidade e subordinação politizam e se cruzam (por exemplo, Phelan 1994, Young 1990, 1997b, 2000; Benhabib 1992; Honig 1992; Ferguson 1993; Phillips 1993, 1995; Mouffe 1993; Yeatman 1994, 1998; Bickford 1996; Dean 1996;

Fraser 1997; Nash 1998; Heyes 2000; McAfee 2000). (DIETZ 2003, 419)

Acompanhando o que aconteceu na teoria política feminista desde o artigo de Dietz, Sharon Krause escreve que este trabalho está “contestando a velha suposição de que a relação (*agency*) é igual a autonomia” e abre espaço “dentro da agência para formas de subjetividade e ação que não são soberanas, mas ainda assim potentes” (Krause 2011, citando Allen 2007, Beltrán 2010, Butler 2004, Hirschman 2002 e Zerilli 2005). “Para alguns teóricos”, Krause escreve, “essa mudança envolve pensar a relação (*agency*) e a liberdade sob formas coletivas, enfatizando a solidariedade, a relacionalidade e a intersubjetividade constitutiva” (Krause 2011, 108, citando Butler 2004, Cornell 2007, Mohanty 2003 e Nedelsky 2005).

Essa constelação de pensadoras poderia estar trabalhando no que poderíamos chamar de filosofia política performativa, performativa em vários sentidos: ao teorizar como a relação (*agency*) é constituída, como julgamentos políticos podem ser feitos na ausência de regras conhecidas (Honig 2009, 309), como novos universais podem ser criados e novas comunidades constituídas. A política feminista performativa não se preocupa com a possibilidade de chegar a uma única definição de “mulher” ou qualquer outra identidade política. Ela vê a identidade como algo que é criado performativamente. “Como assumimos essas identidades”, escreve Drucilla Cornell, “nunca é algo ‘lá fora’ que efetivamente determina quem podemos ser como homens e mulheres – gays, lésbicas, heterossexuais, queer, transexuais, transgêneros ou outros” (Cornell 2003, 144). É algo que é moldado à medida que vivemos e exteriorizamos identidades. De uma perspectiva feminista performativa, o feminismo é um projeto de antecipação e criação de melhores futuros políticos na ausência de fundamentos. Como escreve Linda Zerilli, “política é fazer reivindicações e julgamentos – e ter a coragem de fazê-lo – na ausência de critérios ou regras objetivas que possam fornecer certo conhecimento e a garantia de que falar em nome das mulheres será aceito ou assumido por outros” (Zerilli 2005, 179). Baseando-se em grande parte em Arendt e Butler, Zerilli clama por um “feminismo centrado na liberdade” que “se esforce para trazer transformação nas concepções normativas de gênero sem retornar à noção clássica de liberdade como soberania” que as feministas há muito criticam, mas acham difícil resistir (ibid.).

Em suas encarnações feministas, essa visão também se inspira no relato performativo de gênero de Judith Butler, bem como na observação de Hannah Arendt de que os direitos humanos são criados politicamente, bem como nas ideias de outros pensadores, e descreve um ideal antecipatório da política. Linda Zerilli descreve esse tipo de política feminista como “a prática pública baseada em solicição contingencial do acordo dos outros para aquilo que cada uma de nós afirma ser universal” (Zerilli 2005, p. 173). De uma perspectiva performativa, reivindicações políticas normativas apelam para outras pessoas, não para supostas verdades ou fundamentos.

Essa visão recupera muitos dos ideais do Iluminismo – como liberdade, autonomia e justiça –, mas de uma forma que abandona as suposições metafísicas do Iluminismo sobre razão, progresso e natureza humana. Em vez de ver esses ideais como fundamentados em alguns fatos metafísicos, essa nova visão os vê como ideais que as pessoas sustentam e tentam instanciar por meio da prática e da imaginação. Onde muitos ideais antigos e modernos da política se baseavam em suposições sobre a natureza da realidade ou dos seres humanos, as filosofias políticas contemporâneas geralmente operam sem supor que existam verdades universais e eternas. Alguns podem ver essa situação como madura para o niilismo, a arbitrariedade ou o exercício do poder bruto. A alternativa performativa é imaginar e tentar criar um mundo melhor antecipando, reivindicando e apelando aos outros para que assim seja. Mesmo que não exista uma verdade metafísica de que os seres humanos tenham dignidade e valor infinito, as pessoas podem agir como se fosse verdade para criar um mundo que seja visto como tal.

A filosofia política feminista performativa compartilha a apreciação do feminismo liberal pelos ideais do Iluminismo, mas de uma forma que é cética em relação aos fundamentos. Assim como Zerilli reconstitui performativamente o conceito de liberdade, Drucilla Cornell recupera ideias de autonomia, dignidade e personalidade em uma nova capacidade performativa, como ideais que as pessoas aspiram, e não como fatos morais esperando para serem descobertos, aplicados ou realizados.

Apesar da teorização pós-fundacional compartilhada entre feministas performativas, quando se trata de pensar a política democrática, há divergências acentuadas, principalmente na questão de “o que significa atualizar espaços públicos e promulgar políticas democráticas” (Dietz 2003, 419). Nessas

questões, os teóricos tendem a divergir em dois grupos: associativos e agonísticos. Os teóricos associativos (por exemplo, Benhabib 1992, 1996; Benhabib e Cornell 1987; Fraser 1989; Young 1990, 1997, 2000) gravitam mais em direção à teoria democrática deliberativa, enquanto os teóricos agonísticos (por exemplo, Mouffe 1992, 1993, 1999, 2000; Honig 1995; Ziarek 2001) se preocupam com o fato de que as teorias democráticas que se concentram no consenso podem silenciar o debate e, portanto, se concentram mais na pluralidade, no dissenso e na contestação incessante dentro da política.

As diferenças nascem ou talvez levem a diferentes leituras da filósofa que mais inspirou a teoria política performativa, Hannah Arendt, e suas ideias de fala e ação na esfera pública, do significado da pluralidade, das maneiras pelas quais os seres humanos podem distinguir-se. Como escreve Bonnie Honig, uma defensora do modelo agonístico,

teóricos políticos e feministas, em particular, há muito criticam Arendt pelas dimensões agonísticas de sua política, acusando o agonismo de uma prática masculinista, heróica, violenta, competitiva, (meramente) estética ou necessariamente individualista. Para esses teóricos, a noção de um feminismo agonístico seria, na melhor das hipóteses, uma contradição em termos e, na pior, uma ideia confusa e, talvez, perigosa. Sua perspectiva é efetivamente endossada por Seyla Benhabib que, em uma série recente de ensaios poderosos, tenta resgatar Arendt para o feminismo extirpando o agonismo de seu pensamento. (HONIG 1995, 156)

Os teóricos associativos tendem a procurar maneiras, em meio a todas as diferenças e questões sobre a falta de fundamentos, de chegar a um acordo sobre assuntos de interesse comum. Isso é visto na teoria democrática feminista, talvez mais conhecida pelas obras de Seyla Benhabib (Benhabib 1992, 1996), muito inspirada por sua leitura não agonística de Arendt, e na obra do teórico crítico alemão Jürgen Habermas. O trabalho de Benhabib envolve teóricos democráticos de forma bastante ampla, não apenas teóricos feministas. Essa passagem ajuda a esclarecer o que ela considera ser o melhor objetivo de uma

filosofia política: um estado de coisas com o qual todos os afetados concordariam. De acordo com a autora:

Somente aquelas normas (isto é, regras gerais de ação e arranjos institucionais) podem ser consideradas válidas (isto é, moralmente obrigatórias), se forem acordadas por todos aqueles afetados por suas consequências, e se tal acordo fosse alcançado como consequência de um processo de deliberação com as seguintes características: 1) a participação em tal deliberação deve ser regida por normas de igualdade e simetria; todos têm as mesmas chances de iniciar atos de fala, questionar, interrogar e abrir o debate; 2) todos têm o direito de questionar os tópicos de conversação atribuídos e 3) todos têm o direito de iniciar discussões reflexivas sobre as próprias regras do procedimento discursivo e a forma como são aplicadas ou realizadas. (BENHABIB 1996, 70)

Seguindo Habermas, Benhabib afirma que certas condições precisam estar em vigor para que os membros de uma comunidade política cheguem a resultados democráticos, ou seja, os procedimentos precisam ser deliberativos. Alguns consideram a deliberação uma questão de argumentação racional; outros a veem menos como razão ou argumentação, mas mais como um processo aberto de elaboração de escolhas. (McAfee 2004.)

Nem todos os teóricos que tendem para o modelo associativo abraçam a teoria deliberativa tão prontamente. O livro pioneiro de Iris Young, *Justice and the Politics of Difference*, e vários de seus trabalhos subsequentes foram muito influentes e levaram a uma grande hesitação nas comunidades teóricas feministas sobre as reivindicações da teoria deliberativa. Onde Benhabib está confiante de que as condições podem ser tais que todos os afetados possam ter voz nas deliberações, Young aponta que aqueles que foram historicamente silenciados têm dificuldade em ter seus pontos de vista ouvidos e atendidos. Young é cética em relação às alegações da teoria democrática dominante de que os processos deliberativos democráticos poderiam levar a resultados que seriam

aceitáveis para todos (Young 1990, 1997). Young, junto com Nancy Fraser (Fraser 1989) e outros, temiam que, no processo de tentar chegar a um consenso, as vozes não treinadas de mulheres e outras que foram marginalizadas fossem deixadas de fora da contagem final. As críticas de Young foram muito persuasivas, levando uma geração de filósofas políticas feministas a desconfiar da teoria democrática deliberativa. Em vez de democracia deliberativa, em meados da década de 1990, Young propôs uma teoria de democracia comunicativa, esperando abrir caminho para uma concepção deliberativa aberta a meios de expressão além da expressão racional da teoria democrática deliberativa convencional. Young se preocupou [com o fato de] que a deliberação, conforme definida por Habermas, permaneça muito baseada na razão e deixe de fora as formas de comunicação que mulheres e pessoas de cor tendem a usar, incluindo, como ela diz, “saudação, retórica e narrativa”. Young argumentou que esses modos alternativos de comunicação poderiam fornecer a base para uma teoria comunicativa mais democrática. Em seu último grande livro, *Inclusion and Democracy* (Young 2000), Young claramente se moveu para abraçar a própria teoria deliberativa, vendo as maneiras pelas quais ela poderia ser construída para dar voz àqueles que haviam sido marginalizados. A teoria democrática feminista mais recente envolveu a teoria deliberativa de forma mais positiva. (Veja McAfee e Snyder em 2007.)

Enquanto feministas liberais inspiradas por John Rawls e feministas democráticas inspiradas por *Jürgen Habermas* e/ou *John Dewey* mantêm a esperança de que deliberações democráticas possam levar a acordos democráticos, feministas agonísticas desconfiam do consenso como inerentemente antidemocrático. A filosofia política feminista agonista vem de tradições feministas e filosóficas continentais pós-estruturais. Tira do marxismo a esperança de uma sociedade mais radicalmente igualitária. Traz da filosofia continental contemporânea noções de subjetividade e solidariedade como maleáveis e construídas. Junto com o pensamento pós-moderno, repudia qualquer noção de verdades ou fundamentos morais ou políticos preexistentes (Ziarek 2001). Sua afirmação central é que a luta feminista, como outras lutas por justiça social, está engajada na política como contestação incessante. Visões agonistas veem a natureza da política como inerentemente conflituosa, com batalhas por poder e hegemonia sendo as tarefas centrais da luta democrática. Os defensores da política agonística temem que o tipo de consenso buscado

pelos teóricos democráticos (discutido acima) leve a algum tipo de opressão ou injustiça ao silenciar novas lutas. Como coloca Chantal Mouffe, “temos que aceitar que todo consenso existe como resultado temporário de uma hegemonia provisória, como estabilização do poder, e que sempre acarreta alguma forma de exclusão” (Mouffe 2000, 104).

Onde os teóricos associativos buscam maneiras pelas quais as pessoas possam superar a comunicação e a deliberação sistematicamente distorcidas, Dietz observa que os agonistas evitam esse projeto porque entendem a política como “essencialmente uma prática de criação, reprodução, transformação e articulação... as condições de exclusão para teorizar a emancipação do sujeito na esfera pública de interação comunicativa; as feministas agonísticas desconstróem procedimentos emancipatórios para revelar como o sujeito é produzido através de exclusões políticas e posicionado contra elas” (Dietz 2003, 422).

Novos trabalhos na teoria democrática e novas leituras da filosofia de Arendt oferecem esperança de ir além da divisão associativa/agonística na política feminista performativa (Barker et al., 2012). O procedimentalismo de Benhabib está sendo superado com relatos de deliberação mais carregados de afeto (Krause, 2008; Howard, 2017). Em vez do vai e vem racional da argumentação raciocinada, os teóricos estão começando a ver a fala deliberativa como forma de constituir o sujeito, julgar sem verdades preconcebidas e criar performativamente novos projetos políticos.

Em suma, a filosofia política feminista é um campo de pensamento ainda em evolução que tem muito a oferecer à filosofia política dominante. Nas últimas duas décadas, passou a exercer uma influência mais forte sobre a teorização política dominante, levantando objeções que os filósofos tradicionais tiveram que abordar, embora nem sempre de forma muito convincente. E nos seus mais recentes desenvolvimentos, promete ir ainda mais longe.

Bibliografia

ABBEY, R. **The Return of Feminist Liberalism**. Durham, UK: Acumen Publishing, 2011.

ACKERLY, B. **Political Theory and Feminist Social Criticism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

- ACKERLY, B. and S. OKIN. "Feminist Social Criticism and the International Movement for Women's Rights as Human Rights," in **Democracy's Edges**, I. SHAPIRO and C. HACKER-CORDON (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 1999: 134–62.
- AHMED, S. **Strange Encounters**: Embodied Others in Post-Coloniality. New York: Routledge, 2000.
- . **The Promise of Happiness**, Durham: Duke University Press, 2010.
- . **Willful Subjects**, Durham: Duke University Press, 2014.
- . **The Cultural Politics of Emotion**, New York: Routledge, 2015.
- . **Living a Feminist Life**. Durham: Duke University Press, 2017.
- ALCOFF, L. M. **Visible Identities**: Race, Gender, and the Self, Oxford: Oxford University Press, 2006.
- ALEXANDER, M. J. **Pedagogies of Crossing**: Meditations on Feminism, Sexual Politics, Memory, and the Sacred, Durham: Duke University Press, 2005.
- ALLEN, A. **The Politics of Our Selves**: Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory, New York: Columbia University Press, 2007.
- ANKER, E. **Orgies of Feeling**: Melodrama and the Politics of Feeling, Durham: Duke University Press, 2014.
- ANZALDÚA, G. **Borderlands/La Frontera**: The New Mestiza, San Francisco: Aunt Lute Foundation Books, 1987.
- BARKER, D., D. MCIVER, and N. McAFEE, (eds.). **Democratizing Deliberation**: A Political Theory Anthology, Dayton: Kettering Foundation Press, 2012.
- BELTRÁN, C. **The Trouble with Unity**: Latino Politics and the Creation of Identity, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- . "Going Public: Hannah Arendt, Immigrant Action, and the Space of Appearance." **Political Theory**, 37(5), 2009: pp. 595–622.
- BENHABIB, S. **Situating the Self**: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics, New York: Routledge, 1992.
- . **Democracy and Difference**: Contesting the Boundaries of the Political, Princeton: Princeton University Press, 1996.
- . **The Claims of Culture**: Equality and Diversity in the Global Era, Princeton: Princeton University Press, 2002.
- . **Another Cosmopolitanism**, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- BENHABIB, S., J. BUTLER, D. CORNELL and Nancy FRASER. **Feminist Contentions**: A Philosophical Exchange, New York: Routledge, 1995.

- BENHABIB, S. and D. CORNELL. **Feminism as Critique: On the Politics of Gender**, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- BERLANT, L. **Cruel Optimism**, Durham: Duke University Press, 2011.
- BROWN, W. **Manhood and Politics: A feminist Reading in Political Theory**, Totowa: Rowman & Allenheld, 1988.
- . **States of Injury**, Princeton: Princeton University Press, 1985
- . "The Impossibility of Women's Studies," **Differences**, 9, 1997: 79–101.
- . "Rights as Paradoxes," **Constellations**, 7, 2000: 230–41.
- . **Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics**, Princeton: Princeton University Press, 2005.
- . **Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution**, New York: Zone Books, 2015.
- BUTLER, J. **Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity**, New York: Routledge, 1990.
- . **Bodies That Matter: on the Discursive Limits of "Sex,"** New York: Routledge. 1993.
- . "Contingent foundations: feminism and the question of 'postmodernism'," in Benhabib et al. 1995: pp. 35–58.
- . **The Psychic Life of Power: Theories in Subjection**, Stanford: Stanford University Press, 1997a.
- . **Excitable Speech: a Politics of the Performative**, New York: Routledge, 1997b.
- . "Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism," in **Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left**, J. Butler, E. LaClau, S. Žižek (eds.), 2000: pp. 11–43. London: Verso.
- . **Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence**, New York: Verso, 2004.
- . **Notes Toward a Performative Theory of Assembly**, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2015.
- BUTLER, J; and J. W. SCOTT. **Feminists Theorize the Political**, New York: Routledge, 1992.
- BUTLER, J. and G. C. SPIVAK. **Who Sings the Nation State? Language, Politics, Belonging**, Calcutta: Seagull Books, 2007.
- CARLSON, L. **The Faces of Intellectual Disability: Philosophical Reflections**, Bloomington: Indiana University Press, 2010.

- Carlson, L. and E. K. **Cognitive Disability and Its challenge to Moral Philosophy**, Malden, MA: Wiley Blackwell, 2010.
- Cavarero, A. **For More Than One Voice**: Toward a Philosophy of Vocal Expression, Stanford: Stanford University Press, 2005.
- . **Inclinations**: A Critique of Rectitude, Stanford: Stanford University Press, 2016.
- COLLINS, P. H. **Black Feminist Thought**: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment, New York: Routledge, 2000.
- . **Black Sexual Politics**: African Americans, Gender, and the New Racism, New York: Routledge, 2005.
- CORNELL, D. **At the Heart of Freedom**: Feminism, Sex, and Equality, Princeton: Princeton University Press, 1998.
- . "Autonomy Re-Imagined," **Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society**, 8(1) 2003: 144–149.
- . **Moral Images of Freedom**, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2007.
- CRENSHAW, K. "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex," **University of Chicago Legal Forum**, 1989: pp. 139–167.
- CRITCHLEY, S. and C. MOUFFE, **Deconstruction and Pragmatism**, London; New York: Routledge, 1996.
- CUDD, A. E. **Analyzing Oppression**, Oxford: Oxford University Press, 2006.
- . "Resistance is (Not) Futile: Feminism's Contribution to Political Philosophy," in **Out from the Shadows**, Anita Superson and Sharon Crasnow (eds.). Oxford: Oxford University Press, 2012: pp. 15–31.
- DALY, M. **Beyond God the Father**: Toward a Philosophy of Women's Liberation, Boston: Beacon Press, 1985.
- . **Gyn/ecology**: The Metaethics of Radical Feminism, Boston: Beacon Press, 1990.
- DAVIS, A. **Women, Race, and Class**, New York: Random House, 1981.
- . **Freedom is a Constant Struggle**, Chicago: Haymarket Books, 2016.
- DEAN, J. **Solidarity of Strangers**: Feminism After Identity Politics, Berkeley: University of California Press, 1996.
- . **Democracy and Other Neoliberal Fantasies**: Communicative Capitalism and Left Politics, Durham: Duke University Press, 2009.
- DIETZ, M. G. "Citizenship with a Feminist Face: The Problem with Maternal Thinking," **Political Theory**, 13, 1985: 19–38.

- . "Context is All: Feminism and Theories of Citizenship," *Daedalus*, 116, 1987: 1–24.
- . **Turning Operations: Feminism, Arendt, and Politics**, New York: Routledge, 2002.
- . "Current controversies in feminist theory," *Annual Review of Political Science*, 6, 2003: 399–431.
- FINEMAN, M. **The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition**, Princeton: Princeton University Press, 2013.
- FIRESTONE, S. **The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution**, revised edition, New York: Bantam Books, 1971.
- FRASER, N. **Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory**, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- . **Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World**, New York: Columbia University Press, 2009.
- . **Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis**, New York: Verso, 2013.
- FUSS, D. **Essentially Speaking: Feminism, Nature & Difference**, New York: Routledge, 1989.
- GARRY, A., S. J. KHADER and A. STONE (eds.). **The Routledge Companion to Feminist Philosophy**, New York, London: Routledge, 2017.
- GILLIGAN, C. **In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development**, Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- GOULD, C. C. **Globalizing Democracy and Human Rights**, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- GREWAL, I. **Transnational America: Feminism, Diasporas, Neoliberalism**, Durham: Duke University Press, 2005.
- GROSZ, E. **Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism**, Indianapolis: Indiana University Press, 1994.
- HABERMAS, J. **Legitimation Crisis**, Boston: Beacon Press, 1975.
- . **The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society**, Studies in contemporary German social thought, Cambridge: MIT Press, 1989.
- HAGAN, F. E. and M. B. SUSSMAN. **Deviance and the Family, Marriage & Family Review** (Volume 12, No. 1/2), New York: Haworth Press, 1988.

- HALL, C. **The Trouble with Passion: Political Theory Beyond the Reign of Reason**, New York: Routledge, 2005.
- HELD, V. **Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics**, Boulder, Colo.: Westview Press, 1995.
- HIRSCHMANN, N. J. **The Subject of Liberty: Toward a Feminist Theory of Freedom**, Princeton: Princeton University Press, 2002.
- . **Gender, Class, and Freedom in Modern Political Theory**, Princeton: Princeton University Press, 2008.
- HONIG, B. **Political Theory and the Displacement of Politics**, Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- . **Feminist Interpretations of Hannah Arendt**, University Park: Pennsylvania State University Press, 1995.
- . **Democracy and the Foreigner**, Princeton: Princeton University Press, 2001.
- . **Emergency Politics: Paradox, Law, Democracy**, Princeton: Princeton University Press, 2009.
- . **"Ismene's Forced Choice: Sacrifice and Sorority in Sophocles' Antigone"** in *Arethusa*, 44(1) 2011: 29–68.
- . **Antigone Interrupted**, London: Cambridge University Press, 2013.
- HONIG, B. and D. MAPEL. **Skepticism, Individuality, and Freedom: The Reluctant Liberalism of Richard Flathman**, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.
- HOOKS, B. **Ain't I a Woman: Black Women and Feminism**, Boston: South End Press, 1981.
- HOWARD, K. "The Right to Have Rights 65 Years Later: Justice Beyond Humanitarianism, Politics Beyond Sovereignty." **Global Justice: Theory, Practice, Rhetoric**, 10(1) 2017: 79–98.
- HULL, G. T., P. B. SCOTT, and B. SMITH. **All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave: Black Women's Studies**, New York: The Feminist Press at the City University of New York, 1982.
- IRIGARAY, L. **Speculum of the Other Woman**, G. Gill (trans.), Ithaca: Cornell University Press, 1985a.
- . **This Sex Which Is Not One**, C. Porter (trans.), Ithaca: Cornell University Press, 1985b.

- . **An Ethics of Sexual Difference**, G. Gill, C. Burke (trans.), Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- . **Thinking the Difference**: for a Peaceful Revolution, K. Montin (trans.), New York: Routledge, 1994.
- . **I Love to You**: Sketch of a Possible Felicity in History, A. Martin (trans.), New York: Routledge, 1996.
- IOANIDE, P. **The Emotional Politics of Racism**: How Feelings Trump Facts in an Era of Colorblindness, Stanford: Stanford University Press, 2015.
- JAGGAR, A. M. **Feminist Politics and Human Nature, Philosophy and Society**, Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1983.
- . "Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology," in **Gender/Body/Knowledge**: Feminist Reconstructions of Being and Knowing, Alison Jaggar and Susan Bordo (eds.). New Brunswick: Rutgers University Press, 1990.
- . "‘Saving Amina’: Global Justice for Women and Intercultural Dialogue," **Ethics & International Affairs**, 19(3) 2005: 55–75.
- JAMES, R. **Resilience and Melancholy**: Pop Music, Feminism, Neoliberalism, London: Zero Books, 2015.
- KHADER, S. J. **Adaptive Preferences and Women’s Empowerment**, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- KITTAY, E. F. **Love’s Labor**: Essays on Women, Equality, and Dependency, New York: Routledge, 1999.
- KOGGEL, C. M. **Perspectives on Equality**: Constructing a Relational Theory, Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 1998.
- KRAUSE, S. **Civil Passions**: Moral Sentiment and Democratic Deliberation, Princeton: Princeton University Press, 2008.
- . "Contested Questions, Current Trajectories: Feminism in Political Theory Today," **Politics & Gender**, 7(1) 2011: 105–111.
- KRISTEVA, J. **Desire in Language**: a Semiotic Approach to Art and Literature, L. Roudiez (trans.), New York: Columbia University Press, 1980.
- . **Powers of Horror**: an Essay on Abjection, L. Roudiez (trans.), New York: Columbia University Press, 1982.
- . **Revolution in Poetic Language**, M. Waller (trans.), New York: Columbia University Press, 1984.

- . "Women's Time," in **The Kristeva Reader**, T Moi (ed.), New York: Columbia University Press, 1986: pp. 187–213.
- LLOYD, G. **The Man of Reason: 'Male' and 'Female' in Western Philosophy**, New York: Routledge; first published in 1984 by Methuen & Company Limited, 1993.
- LORDE, A. **Sister Outsider: Essays and Speeches**, Berkeley: Crossing Press, 1984.
- LOVE, H. **Feeling Backward: Loss and the Politics of Queer History**, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- LACLAU, E. and C. MOUFFE. **Hegemony & Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics**, London: Verso, 1985.
- LUGONES, M. C. and E. SPELMAN. "Have We Got a Theory for You! Feminist Theory, Cultural Imperialism and the Demand for 'The Woman's Voice'," in **Women and Values: Readings in Recent Feminist Philosophy**, Marilyn Pearsall (ed.), Belmont, Calif.: Wadsworth Publishing Company, 1986: pp. 19–31.
- LUGONES, M. "Toward a Decolonial Feminism" **Hypatia**, 25(4) 2010: 742–759.
- . "Heterosexuality and the Colonial/Modern Gender System." **Hypatia**, 22(1) 2007: 186–209.
- . "Street Walker Theorizing". **Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppression**, María Lugones (ed.), Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2003.
- . "Playfulness, 'World'-Traveling, and Loving Perception," in **Free Spirits: Feminist Philosophers on Culture**, Kate Mehuron and Gary Percesepe (ed.) Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1995: pp. 121–128.
- MACKINNON, C. A. **Toward a Feminist Theory of the State**, Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- MAHMOOD, S. **Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject**, Princeton: Princeton University Press, 2005.
- MALABOU, C. and E. P. ZIAREK. "Negativity, Unhappiness, or Felicity: On Irigaray's Dialectical Culture of Sexual Difference," **L'Esprit Créateur**, 52(3) 2012: 11–25.
- MALDONADO TORRES, N. **Against War: Views from the Underside of Modernity**, Durham: Duke University Press, 2008.

- MARX, K. and F. ENGELS. **The German Ideology**: Including Theses on Feuerbach and Introduction to The Critique of Political Economy, Amherst: Prometheus Books, 1998.
- McAFEE, N. "Three Models of Democratic Deliberation" in **Journal of Speculative Philosophy**, Special Issue on Pragmatism and Deliberative Democracy, 18(1) 2004: 44–59.
- . **Democracy and the Political Unconscious**, New York: Columbia University Press, 2008.
- McAFEE, N. and R. C. SNYDER. "Democratic Theory" in **Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy**, 22(4) 2007: vii–x.
- MIGNOLO, W. **Local Histories/Global Designs**: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking, Princeton: Princeton University Press, 2000.
- MILLETT, K. **Sexual Politics**, 1st edition, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1970.
- MOHANTY, C. T. **Feminism Without Borders**: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity, Durham: Duke University Press, 2003.
- . "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses," in **Mohanty et al.** 1991: pp. 51–80.
- MOHANTY, C. T., A. RUSSO and L. TORRES. **Third World Women and the Politics of Feminisms**, Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- MORAGA, C. and G. ANZALDUA (eds.). **This Bridge Called My Back**: Writings by Radical Women of Color, New York: Kitchen Table: Women of Color Press, 1983.
- MORGAN, R. **Sisterhood is powerful**: an anthology of writings from the women's liberation movement, 1st ed., New York: Random House, 1970.
- MOUFFE, C. **Gramsci and Marxist theory**, London: Routledge & Kegan Paul, 1979.
- . **Dimensions of Radical Democracy**: Pluralism, Citizenship, Community, London: Verso, 1992.
- . **The Return of the Political**, London: Verso, 1993.
- . **The Challenge of Carl Schmitt**, London: Verso, 1999.
- . **The Democratic Paradox**, London: Verso, 2000.
- . **On the Political, Thinking in action**, New York: Routledge, 2005.
- NURAYAN U. and S. HARDING (eds.). **Decentering the Center**: Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World, Bloomington: Indiana University Press, 2000.

- NUSSBAUM, M. C. "Human capabilities, Female Human Beings," in **Women, Culture, and Development: a Study of Human Capabilities**, ed. M. Nussbaum, J. Glover, pp. 61–104. Oxford, UK: Clarendon, 1995.
- . **Sex and Social Justice**, Oxford: Oxford University Press, 1999a.
- . "The Professor of Parody," **New Republic**, 2(22) 1999b: 37–45.
- . **Women and Human Development: the Capabilities Approach**, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- . **Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions**, London: Cambridge University Press, 2001.
- . **Political Emotions: Why Love Matters for Justice**, Cambridge, MA: Belknap, 2015.
- OKIN, S. M. **Women in Western political thought**, Princeton: Princeton University Press, 1979.
- . **Justice, Gender, and the Family**, New York: Basic Books, 1989.
- OKIN, S. M., J. COHEN, M. HOWARD and M. C. NUSSBAUM. **Is Multiculturalism Bad for Women?** Princeton: Princeton University Press, 1999.
- ORTEGA, M. **In-Between: Latina Feminist Phenomenology, Multiplicity, and the Self**, Albany: SUNY Press, 2016.
- OYEWUMI, O. **The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses**, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- PATEMAN, C. **The Sexual Contract**, Oxford: Polity, 1988.
- . **The Disorder of Women: Democracy, Feminism and Political Theory**, Stanford: Stanford University Press, 1989.
- PATEMAN, C. and C. W. MILLS. **Contract and Domination**, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- PHILLIPS, A. **The Politics of Presence**, Oxford: Clarendon Press, 1995.
- . **Multiculturalism without Culture**, Princeton: Princeton University Press, 2009.
- PHILLIPS, A. **Feminism and Politics**, New York: Oxford University Press, 1998.
- POVINELLI, E. **Economies of Abandonment: Social Belonging and Endurance in Late Liberalism**, Durham: Duke University Press, 2011.
- QUIJANO, A. "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America". **Nepantla: Views from the South**, 1(3) 2003: 533–580.
- RAWLS, J. **A Theory of Justice**, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

- . **Political Liberalism**, New York: Columbia University Press, 1993.
- RICŒUR, P. **Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation**, The Terry lectures, New Haven: Yale University Press, 1970.
- RUBIN, G. "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex," in **Toward an Anthropology of Women**, R. Reiter (ed.), New York: Monthly Review, 1975: pp. 157–210.
- SCOTT, J. "Gender: A Useful Category of Historical Analysis," in **Gender and the Politics of History**, J. Scott (ed.), New York: Columbia University Press, 1988a: pp. 28–52.
- . "Deconstructing Equality-versus-Difference: Or the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism," **Feminist Studies**, 14, 1988b: 33–50.
- . "Experience," in **Butler & Scott**, 1992: pp. 22–40.
- . **The Politics of the Veil**, Princeton: Princeton University Press, 2007.
- . **The Fantasy of Feminist History**, Durham, NC: Duke University Press, 2011.
- SNYDER, R. C. "What is Third-Wave Feminism? A New Directions Essay," **Signs**, 34(1) 2008: 175–196.
- SONG, S. **Justice, Gender, and the Politics of Multiculturalism**, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- SPELMAN, E. V. "Anger and Insubordination," in **Women, Knowledge, and Reality: Explorations in Feminist Philosophy**, A. Garry and M. Pearsall (eds.). Boston: Unwin Hyman, 1989.
- . "The Virtue of Feeling and the Feeling of Virtue," in **Feminist Ethics**, Claudia Card (ed.), Lawrence: The University of Kansas Press, 1991.
- SPIVAK, G. C. **Can the Subaltern Speak: Reflections on the History of an Idea**, New York: Columbia University Press, 2010.
- . **In Other Worlds: Essays in Cultural Politics**, New York: Routledge, 1988.
- TAYLOR, K.-Y. **From #BlackLivesMatter to Black Liberation**, Chicago: Haymarket, 2016.
- . (ed.). **How We Get Free: Black Feminism and the Combahee River Collective**, Chicago: Haymarket, 2017.
- TRONTO, J. C. **Moral Boundaries: a Political Argument for an Ethic of Care**, New York/London: Routledge, 1993.
- . **Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice**, New York: NYU Press, 2013.

- WELCH, S. **Existential Eroticism: A Feminist Approach to Understanding Women's Oppression-Perpetuating Choices**, Lanham, MD: Lexington Books, 2015.
- WHISNANT, R. "Our Blood: Andrea Dworkin on Race, Privilege, and Women's Common Condition," **Women's Studies International Forum**, 58: 2016: 68–76.
- WILLIAMS, P. **The Alchemy of Race and Rights: Diary of a Law Professor**, Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- WYNTER, S. "Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation—An Argument". **CR: The New Centennial Review**, 3(3) 2003: 257–337.
- YOUNG, I. M. **Justice and the Politics of Difference**, Princeton: Princeton University Press, 1990.
- . **Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy**, Princeton: Princeton University Press, 1997.
- . **Inclusion and Democracy, Oxford Political Theory**, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- ZERILLI, L. M. G. **Feminism and the Abyss of Freedom**, Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- . "Towards a Feminist Theory of Judgment," **Signs**, 34(2) 2009: 295–317.
- . "Value Pluralism and the Problem of Judgment: Farewell to Public Reason," **Political Theory**, 40(1) 2012: 6–32.
- ZIAREK, E. P. **An Ethics of Dissensus: Postmodernity, Feminism, and the Politics of Radical Democracy**, Stanford: Stanford University Press, 2001.
- . **Feminist Aesthetics and the Politics of Modernism**, New York: Columbia University Press, 2012.
- . **A Democratic Theory of Judgment**, Chicago: University of Chicago Press, 2016.

(V) Feminismo Latino-Americano⁹

Autora: Stephanie Rivera Berruz

Tradução: Águida Assunção e Sá

Revisão: Lúcio Álvaro Marques

O feminismo latino-americano, que neste verbete inclui o feminismo caribenho, tem sua raiz no contexto sociopolítico definido pelo colonialismo, escravidão dos povos africanos e marginalização dos povos nativos. Centra-se no trabalho crítico que as mulheres realizaram em reação às forças que criaram esse contexto. Atualmente, o contexto é dominado pelas políticas econômicas neoliberais que, no ambiente da globalização, têm impactado de maneira desproporcional os segmentos mais vulneráveis da sociedade. Contra esse cenário político, o feminismo latino-americano se fundamenta nas vidas das pessoas, frequentemente mulheres, quando ele explora as tensões criadas pela confluência de histórias que geram relacionamentos entre gênero, cidadania, raça/etnicidade, sexualidade, classe, comunidade e religião.

O feminismo latino-americano abrange de modo geral posições múltiplas, muitas das quais estão em tensão umas com as outras. Como resultado, muitos se referem aos “feminismos” latino-americanos no plural. A diversidade de feminismos se deve às várias regiões e suas histórias que

⁹ BERRUZ, Rivera. Latin American Feminism. In: ZALTA, E. N. (ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Fall Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2020. Disponível em: [Latin American Feminism \(Stanford Encyclopedia of Philosophy/Fall 2020 Edition\)](#). Acesso em: 7 set. 2022.

The following is the translation of the entry on Latin American Feminism by Rivera Berruz, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at [Latin American Feminism \(Stanford Encyclopedia of Philosophy/Fall 2020 Edition\)](#). This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at a [Latin American Feminism \(Stanford Encyclopedia of Philosophy/Fall 2020 Edition\)](#). We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

demandam transformações organizacionais, governamentais, culturais e sociais em suas próprias capacidades. Por isso, a presente discussão sobre o conceito geral do feminismo latino-americano necessita metodologicamente de sensibilidade histórica para apreender a íntima relação entre o desenvolvimento das diferentes ideias e as condições políticas heterogêneas que dão origem a elas.

É uma tarefa urgente rastrear a história do feminismo latino-americano e suas ideias nos Estados Unidos. Enquanto o crescente interesse pela filosofia mais ampla exige melhor acesso e representatividade textual, o papel que as mulheres desempenharam na evolução das ideias filosóficas latino-americanas tem sido amplamente negligenciado. No entanto, existe uma riqueza de ideias críticas feministas para teorias de identidade, política e cultura.

1 História: uma genealogia do feminismo latino-americano

1.1 Origens feministas latino-americanas (antes do século XX)

A maioria das genealogias históricas do feminismo latino-americano encontram suas origens nos movimentos sociais que se iniciaram na década de 1960 e 1970 centrados na libertação das mulheres. Entretanto, as ideias feministas na América Latina são muito mais antigas que estas que foram documentadas como parte da ação política feminista. As origens das ideias feministas latino-americanas podem ser encontradas nas reflexões sobre as condições de alteridade que surgem como resultado do colonialismo e nas críticas às normas que tornam a categoria de homem a porta de entrada para a humanidade. Nos anos 60 e 70, o feminismo na América Latina teve uma história plenamente enraizada que se preocupava em articular a diferença e a alteridade a partir de uma perspectiva não dominante (Gargallo 2004: 80).

Existem lacunas na genealogia feminista latino-americana, pois os textos de mulheres não brancas nascidas no século XIX e início do século XX (e tempos anteriores) raramente são encontrados em forma escrita, uma vez que muitas dessas mulheres eram analfabetas e suas histórias não eram documentadas textualmente. Suas ideias e histórias eram transmitidas oralmente, e as atuais tradições orais locais respondem por elas (Gargallo 2010: 12a). Por exemplo, a resistência colonial de Baraúnda, esposa do líder garífuna Satuyé, é lendária para seu povo; sua memória circula em canções cantadas por mulheres garífunas de Honduras e Belize. De maneira semelhante, a história de

Anacaona, chefe taina (*cacica*) da Jaragua Espanhola, é uma história de resistência colonial; antes de sua execução, ela recebeu clemência em troca de se tornar concubina de um espanhol, e sua recusa e morte solidificaram seu *status* lendário que é imortalizado em canções do Haiti, República Dominicana e Porto Rico. As histórias de mulheres indígenas dessas épocas continuam sendo partilhadas oralmente através de mitos, canções e provérbios, e contribuem para as bases do pensamento feminista latino-americano (Gargallo 2010: 14a).

Uma das primeiras escritoras documentadas na tradição feminista latino-americana vem do século XVII. Argumentando a favor dos direitos educacionais e intelectuais das mulheres, Juana Inés Maria del Carmen Martínez de Zaragoza Gaxiola de Asbaje y Ramírez de Santillana Odonjú (1651-1695), reconhecida por muitos como Juana Inés de la Cruz ou Irmã Juana do México, foi uma estudiosa autodidata do período barroco cujos escritos atraíram bastante atenção filosófica como parte do cânon filosófico latino-americano. Ela era bem conhecida durante sua vida, o que fica evidenciado nas múltiplas publicações de sua obra. Entretanto, na segunda metade do século XVIII, sua fama diminuiu quando a atenção à poesia barroca entrou em declínio. Em 1951, a atenção ao seu trabalho foi recuperada com a publicação de suas obras completas (Gargallo 2009: 419).

Juana Inés de la Cruz foi uma entre as muitas escritoras feministas que defenderam as mudanças sociais e culturais, incluindo o papel das mulheres. Teresa Margarida da Silva e Orta, do Brasil (1711-1793), foi a primeira mulher no mundo lusófono a publicar um romance e a primeira pessoa nascida no Brasil a editar um livro na Europa. Ela defendeu a autonomia dos indígenas e os direitos das mulheres na ciência (Gargallo 2004: 80). Flora Tristán, do Peru (1803-1844), argumentou a favor da igualdade das mulheres e sua importante relação com os direitos dos trabalhadores. A abolicionista argentina Juana Manso (1819-1875) especificou a educação e a instrução filosófica como um caminho para a emancipação moral e intelectual das mulheres. Esta posição foi assumida no final do século por figuras como Rita Cetina Gutiérrez, do México (1846-1908), e Visitación Padilla, de Honduras (1882-1960) (Gargallo 2009: 418). Cetina Gutiérrez fundou A Imortal (*La Siempreviva*) em Mérida, primeira escola laica do México para meninas pobres, e um colégio de arte para mulheres jovens. Ela é citada como uma das primeiras feministas do México que promoveram a educação laica para mulheres e lutou pela autodeterminação delas. Padilla

fundou a Sociedade Cultural Feminina (*Sociedad Cultural Feminina*) que promoveu o acesso à educação, especialmente para mulheres.

A existência das primeiras ideias feministas latino-americanas não foi reconhecida logo após o seu início. O impacto das ideias centradas nos direitos das mulheres à vida intelectual e educacional, igualdade e direitos das trabalhadoras não foi imediato, uma vez que não era dada importância a eles em seus respectivos contextos. Durante os movimentos feministas do século XX, muitas destas figuras ressurgiram como parte de um cenário teórico feminista latino-americano (Gargallo 2004: 81). As primeiras ideias feministas latino-americanas foram avaliadas através da memória histórica que fortalece a reivindicação de que estas ideias existiram antes dos movimentos das mulheres dos anos 1960 e 1970.

1.2 Ideias feministas latino-americanas do início do século XX

As ideias feministas do início do século XX são transnacionais. Elas se movem com impulsos para a mudança social. Por isso, uma questão-chave para as escritoras feministas latino-americanas contemporâneas é a importância de acompanhar a circulação das ideias e nos lembrar que elas migram e se reconfiguram dependendo de seus contextos. A intersecção entre as ideias das mulheres sobre a resistência e as ideias que poderiam levar à transformação social não era necessariamente entendida como feminista no seu tempo. Frequentemente, as ideias das mulheres em relação à justiça, igualdade e mudança política convergiam com outros projetos políticos que se centravam em melhorar as condições das classes trabalhadoras pobres e não especificamente as condições das mulheres. Suas ideias sobre a mudança social eram moldadas nas reivindicações gerais pelo acesso à educação e transformação das condições de trabalho material. As ideias que estão agora codificadas como feministas são identificadas como em retrospecto, mas, para fazer-lhes justiça, elas precisam ser reconhecidas pela sua historicidade.

A Revolução Mexicana (1910-1920) teve um profundo impacto no desenvolvimento das ideias feministas (Gargallo 2004: 82). Mais especificamente, a revolução centrou-se na educação, e neste cenário político, as ideias feministas tiveram impacto histórico ao influenciar os pensamentos e ações das mulheres na sociedade mexicana (Gargallo 2004: 82). Em 1915, Salvador Alvarado tornou-se governador do Yucatán e atuou como um veículo

para a transformação social e política até 1918 quando foi chamado para retornar ao serviço militar. Ele deu apoio ao movimento feminista na região iniciado por Rita Cetina Gutiérrez em 1870, conhecida anteriormente como uma das primeiras feministas do México e fundadora da *Siempreviva*. Além disso, sua permanência no cargo deu espaço e apoio ao ativismo político das mulheres na região. Os dois primeiros congressos feministas na história do México foram realizados em Mérida em janeiro e novembro de 1916, dando espaço para discussões sobre o direito ao voto e à participação política, aborto e contracepção, bem como à educação (Gargallo 2004: 83). Em 1923, o partido socialista do Yucatán teve três deputadas e uma suplente (Gargallo 2004: 84).

Dado o impacto da Revolução Mexicana, não é surpresa que algumas das primeiras ideias feministas a alcançar identificação histórica são encontradas neste despertar. Mesmo assim, as ideias feministas vão além do México e se estendem a toda a América Latina e o Caribe. Em 1880, as mulheres abolicionistas no Brasil publicaram um jornal intitulado *A família* e argumentaram a favor de mudanças nas normas do vestuário. Em 1910, a Argentina testemunhou o primeiro Congresso Feminista Internacional que lutou pela paz, educação e participação social (Gargallo 2004: 85). Em 1912, as mulheres da Colômbia declararam a defesa dos direitos civis das mulheres casadas. Em 1916, as mulheres do Panamá fundaram o Clube Ariel e o Centro de Cultura Feminina (*Club Ariel y Centro de Cultural Feminina*), que deram apoio à educação intelectual e física e à vida política das mulheres, cujo lema centrava-se na virtude e na nacionalidade. Em 1924, Visitación Padilla denunciou a presença da infantaria militar da marinha dos Estados Unidos em Honduras e na América Central no *Boletín de la Defensa Nacional*. Ela fundou o Círculo de Cultura Feminina (*Círculo de Cultura Femenina*) que apoiou a educação das mulheres e resistiu à intervenção militar norte-americana durante a Segunda Guerra Civil de Honduras (1924). Em 1928, as mulheres do Equador processaram o Estado, exigindo o direito ao voto, e o receberam um ano depois (Gargallo 2004: 86).

Luisa Capetillo (1879-1922) exemplifica a convergência das ideias feministas e das ideias sobre uma transformação social mais ampla. Nascida em Arecibo, Porto Rico, Capetillo foi educada em casa e conseguiu um emprego como leitora em fábricas de charutos, lendo para trabalhadores e transferindo ideias para eles enquanto eles enrolavam os charutos. O emprego de Capetillo

como leitora serviu como um importante lugar a partir do qual os trabalhadores desenvolveram uma consciência sobre sindicatos, socialismo, anarquismo e direitos da mulheres (Ruiz 2016: 6). Embora os leitores fossem tipicamente homens, não era incomum encontrar mulheres em fábricas de charutos à medida que a indústria de fabricação de charutos se modernizava e se tornava a segunda indústria nacional nas primeiras décadas do século XX (Ramos 1992: 29). Por isso, não é acidental que algumas das primeiras ideias feministas de Porto Rico tenham surgido em fábricas de charutos e nas prensas do proletariado de maneira significativa antes do movimento pelo voto no final do século (Ramos 1992: 30). As ideias feministas de Capetillo estão fundamentadas em sua política de classe que viu a emancipação ocorrendo no nexo entre empoderamento trabalhista e igualdade de gênero (Ruiz 2016: 13). Embora frequentemente anunciada como a primeira escritora feminista de Porto Rico e a primeira mulher a publicar um livro sobre mulheres em Porto Rico, a obra de Capetillo mostra, sobretudo, como as escritoras e as ideias feministas latino-americanas do início do século XX eram muito mais fundamentadas nas condições materiais vividas na época delas. No caso de Capetillo, seu anarquismo feminino se baseou no cerne de sua compreensão sobre a emancipação das trabalhadoras como mulheres que trabalhou nas trincheiras da modernidade.

A história feminista latino-americana do início do século XX se conclui com o voto feminino. Os anos que se estendem de 1870 a 1947 são geralmente considerados os anos decisivos para o voto feminino (Gargallo 2004: 94). Entretanto, para ver esta parte da história como meramente centrada no voto deturpa a multiplicidade das ideias feministas e das atividades desenvolvidas durante esse período. Esses anos também testemunharam o impulso para a transformação social orientada em torno das ideias de igualdade e justiça que incluía, mas não estava limitada ao direito de votar. O impulso pela igualdade forjou a insistência no acesso público à educação que impactou não só as mulheres mas os empobrecidos também. O apelo para uma ordem social mais justa concebeu a maneira como as mulheres estavam pensando sobre seu lugar na resistência à intervenção militar e nos movimentos trabalhistas. Por isso, as ideias que emanaram deste período são multidimensionais. O período é identificado como concluído com a conquista do direito ao voto. Entretanto, esse direito surgiu em diferentes épocas por toda a região, devido à diversidade da

política local. O Equador, por exemplo, foi o primeiro país da América do Sul a emancipar as mulheres em 1929. Nesse mesmo ano, Porto Rico emancipou as mulheres alfabetizadas e, em 1935, deu o direito ao voto para todas as mulheres. O Uruguai seguiu logo depois, em 1932; Cuba, em 1933 e El Salvador em 1939. Entretanto, o movimento pelo voto estagnou em outros países: as mulheres foram emancipadas na Nicarágua e no Peru em 1955 e, somente em 1961, o Paraguai deu às mulheres o direito de votar.

1.3 Os anos do silêncio (1950-1970)

Chamados por Julieta Kirkwood do Chile como os “anos do silêncio”, os anos que se estenderam de 1950 a 1970/1980 viram as mulheres (a maioria da classe média) aumentando sua presença política na participação em movimentos sociais populares e partidos políticos (Kirkwood 1986: 70). Entretanto, sua participação social e política deixou uma lacuna nas demandas feministas explícitas. Embora não seja um conjunto estrito de datas, os anos do silêncio estenderam-se nos anos 1980 em algumas partes da América Latina (por exemplo, Chile); estes anos, o tempo da explosão demográfica e do populismo, foram politicamente abundantes na América Latina pós-Segunda Guerra Mundial. Foi também um tempo caracterizado pelo macarthismo que precipitou a intervenção dos Estados Unidos na Guatemala e na República Dominicana com intenções de repelir o comunismo (Gargallo 2004: 94). Estes anos também testemunharam a queda da ditadura de Somoza na Nicarágua em 1956 e também o crescimento do conflito e dos regimes militares em países como Colômbia, Argentina e Chile. Por isso, a mobilização política aconteceu em torno do quadro de mudanças na América Latina, com a participação das mulheres da classe média, mas seu papel explícito nestes movimentos se complica pelo fato de que sua presença e impacto não foram prontamente documentados (Ungo Montenegro 2000: 45). Apesar disso, os anos do silêncio não foram tranquilos nos seus relatos. Durante estes anos, as mulheres foram literariamente ativas e produziram textos que privilegiaram sua posição que era teoricamente desvalorizada por causa de seu estilo literário (Gargallo 2004: 95).

A relação entre literatura e filosofia tem sido explorada como parte da tradição filosófica latino-americana. Por exemplo, uma posição sustenta que a tradição literária latino-americana dos escritos ensaísticos contém *insights* que podem evidenciar os problemas da filosofia latino-americana em geral (Pereda

2006: 196). Mesmo assim, os pontos de partida literária para muitos filósofos latino-americanos são raramente mulheres, embora as mulheres latino-americanas do meio do século XX tenham escrito amplamente sobre suas identidades em relação ao gênero, raça, etnicidade e nacionalidade (Gargallo 2004: 97). É importante observar que nem toda a escrita das mulheres durante este período levou à transformação social. Algumas narrativas confrontaram o patriarcado e o *machismo*, o casamento forçado e o isolamento social. Ao mesmo tempo, algumas mulheres apresentaram narrativas que expuseram dúvidas e resistências ao ordenamento patriarcal no mundo (Gargallo 2004: 97). Infelizmente, as escritoras desse período são frequentemente incluídas dentro das tradições literárias, dificultando seu reconhecimento como pensadoras e teóricas. Um exemplo notável é Rosário Castellanos, do México.

Em 1950, na idade de 25 anos, Castellanos defendeu sua tese de mestrado em filosofia na Universidade Nacional Autônoma do México (UNAM). O projeto, intitulado *Sobre cultura feminina*, explorava o papel das mulheres na produção de cultura (Gargallo 2004: 89). Ela era uma escritora produtiva. Entretanto, Castellanos é lembrada, em grande parte, como uma figura literária e poeta. Até 1974 (após sua morte), a publicação de sua obra mais famosa *O eterno feminino* não tinha sido reconhecida como rica teoricamente, falando sobre temas como gênero, etnicidade e nacionalidade. Hoje ela é reconhecida como uma voz de liderança no movimento feminista do México. Sua obra argumentava a favor da construção de uma subjetividade feminina que desafia a identidade imposta pelas normas da cultura patriarcal. Como resultado, seu trabalho tem ajudado no estabelecimento de uma visão diferente da vida política para as mulheres no México (Gargallo 2004: 90).

Os anos 1950-1970 foram um tempo fervoroso para a escrita das mulheres em toda a América Latina. Antônia Palacios, da Venezuela, escreveu *Ana Isabel, una niña decente* (1949); Castellanos, do México, escreveu *Balún-Canán* (1957) e Albalucía Ángel, da Colômbia, escreveu *Estaba la pájara pinta sentada un verde limón* (1975), além de importantes exemplos que incluem a poeta mexicana Enriqueta Ochoa, cujas obras publicadas abrangem o período de 1947-2008, e Marvel Moreno, uma das mais influentes escritoras da Colômbia. Nos anos 1980, Moreno rompeu com o modelo literário de sua época, marcado pela obra de Gabriel García Marquez, com a publicação de *Algo tan feo en la vida de una señora bien* (1980). As protagonistas do livro, que são

mulheres, servem como veículos para a exploração da vida em uma sociedade patriarcal. Moreno valorizava a criação de uma genealogia das mulheres como suas protagonistas (por exemplo, a filha, a mãe, a avó), refletindo sobre a importância da comunicação transgeracional entre as mulheres. Assim, algumas afirmam que suas obras oferecem uma linha temática de rebelião que percorre a vida das mulheres e as une em suas histórias de resistência às ordens sociais patriarcais (Gargallo 2004: 106).

Enquanto dublava os “anos do silêncio”, a obra das escritoras durante este período encontrou voz na literatura e na poesia. Suas reflexões teóricas foram apreciadas mais adiante com o ressurgimento do feminismo nas décadas posteriores.

1.4 As ideias de um movimento: feminismo latino-americano do final do século XX (1970s – 1990s)

Os anos que se estendem de 1970 a 1990 foram marcados por importantes transformações sociais e políticas para as mulheres na América Latina em meio a cenários políticos complexos. Transições de regimes militares e processos de democratização bem como negociações de paz proporcionam o contexto no qual a mobilização das mulheres surge em toda a América Latina. A pluralidade de condições políticas deu lugar ao desenvolvimento de diversas ideias feministas. O feminismo dessa época, também comumente conhecido como neofeminismo, estava particularmente sintonizado com o corpo (Bartra 2001: 1). Fundamentado na história do feminismo latino-americano anterior a 1970, o neofeminismo se esforçou pela validação dos direitos das mulheres, mas especificamente centrado na liberdade das mulheres sobre seus corpos. A perspectiva neofeminista traduziu-se em mobilização sobre temas como aborto, maternidade, autonomia sexual, estupro e abuso (Bartra 2001: 1).

O feminismo contemporâneo latino-americano surgiu durante períodos politicamente sombrios, especialmente sob a presença de regimes militares ou democracias nominais que reprimiram liberdades civis sempre em nome da segurança nacional (Saporta Sternbach *et al.* 1992: 397). Por isso, como um movimento social, o feminismo latino-americano nasceu com um caráter intrinsecamente oposicional e ocasionalmente clandestino (Saporta Sternbach *et al.* 1992: 397). À medida que as organizações internacionais tentaram influenciar as políticas nacionais de saúde e os governos para controlar os corpos das

mulheres, o foco dos feminismos latino-americanos tornou-se mais complexo (Saporta Sternbach *et al.* 1992: 403).

Uma característica importante do feminismo durante essa época é o reconhecimento da feminilidade como um *status* compartilhado. Durante essas décadas, as mulheres encontraram identidade em seu *status* de feminilidade e sua condição compartilhada [entre as mulheres] que as diferenciava dos homens (Gargallo 2004: 88). Elas rejeitaram o “homem” como um modelo-padrão em torno do qual sua ação política se organizava. O impulso para a transformação social e política se concentrou menos na igualdade (por exemplo, o direito ao voto) e mais no desejo pela liberdade, negando noções de feminilidade subordinadas às construções masculinistas de humanidade (Gargallo 2004: 111). O feminismo latino-americano do final do século XX encorajou encontros entre mulheres que as reconheciam como sujeitos, com suas próprias histórias e em seus próprios termos (Gargallo 2004: 88).

1.4.1 Os anos 1970

Em meio aos regimes militares, os anos 1970 foram caracterizados por uma mobilização das mulheres que levou a maternidade a ser uma categoria política. Em alguns países, as mulheres resistiram à repressão estatal como mães de todos que desapareceram nas mãos do Estado (Gargallo 2004: 113). O CoMadres (*Comité de Madres*) de El Salvador foi formado em 1977 para investigar o desaparecimento de parentes. Elas fotografavam os corpos de pessoas encontradas nas ruas de El Salvador para ajudar na identificação. No mesmo ano, a *Associação das Mães da Praça de Maio* (*Asociación de Madres de Plaza de Mayo*), na Argentina, organizou as mães na busca por seus filhos desaparecidos como resultado do terrorismo do Estado promovido pela ditadura militar que se estendeu de 1976 a 1983. No México, posturas críticas sobre a maternidade foram desencadeadas pelo grupo neofeminista *Mulheres em Ação Solidária* (*Mujeres en Acción Solidaria*, MAS) que protestou contra o mito de santificação da maternidade, na véspera do dia das mães, no *Monumento em honra às Mães* (*El Monumento a la Madre*) na Cidade do México. Elas resistiam ao mito de que o papel da mulher na sociedade deveria estar circunscrito à maternidade (Gutiérrez 2012: 42). O protesto continuou nos anos seguintes.

O esforço para desconectar a maternidade da feminilidade preparou o palco para uma separação entre as capacidades reprodutivas dos corpos das

mulheres e sua saúde sexual (Gargallo 2004: 114). Reivindicações pela descriminalização do aborto surgiram sob o acesso a direitos de reprodução que procuravam dar às mulheres o controle sobre seus próprios corpos. Assim, o direito ao aborto foi defendido em razão do direito de uma mulher à autonomia individual (Gargallo 2004: 114). Em 1976, *O Movimento Nacional das Mulheres* (*El Movimiento Nacional de Mujeres*), juntamente com outros grupos feministas autônomos, organizou um dos primeiros congressos para a descriminalização do aborto que mantinha a interrupção da gravidez como uma decisão da mulher que deveria se tornar acessível em todas as instituições de saúde pública (Gargallo 2004: 114). Nos anos seguintes, as feministas usaram uma variedade de estratégias simbólicas em sua luta pela legalização do aborto no México. Elas se vestiram de preto para chorar publicamente pelas mulheres que morreram por causa dos abortos clandestinos (Gargallo 2004: 115). Hoje, o aborto permanece com acesso gradual em toda a América Latina. Países como o Chile, Nicarágua, República Dominicana e El Salvador proibiram completamente o aborto, mesmo sob condições onde ele salvaria a vida de uma mulher. Em países como o México, Guatemala, Panamá e Venezuela, o aborto é legal apenas em condições onde ele salva a vida da mulher. Entretanto, em países como Argentina, Costa Rica e Equador, o aborto é legal na medida em que ele preserva a saúde física da mulher. Em alguns países, as condições de estupro são entendidas como parte da preservação da saúde física (por exemplo, Argentina), enquanto em outros, a extensão [do direito ao aborto] é feita para permitir o aborto na medida em que ele preserva a saúde mental da mulher (por exemplo, Colômbia). Cuba, Uruguai e Porto Rico são lugares que legalizaram o aborto sem nenhuma restrição que exigisse alguma razão particular. Embora a batalha pelo direito ao aborto tenha começado nos anos 1970, ela continua a ser um tema político contestado especialmente em lugares onde esse direito é inteiramente negado ou restrito por outros fatores: saúde física, saúde mental ou preservação da vida. Além disso, em lugares como Porto Rico, a questão do aborto está intrinsecamente ligada a histórias de esterilização forçada, tornando o tema mais complexo e politicamente controverso.

Como um período caracterizado pela repressão do Estado, os anos 1970 foram também um tempo do despertar para muitas mulheres que exigiam transformação social (Bartra 2001: 6). As feministas latino-americanas não somente desafiaram o patriarcado por se definirem como sujeitos políticos

distintos, mas também desafiaram paradigmas masculinos de dominação expressos pelo Estado militarista e negacionista (*counter-insurgent*). A realidade da repressão do Estado tornou os feminismos latino-americanos distintos na sua habilidade de desvendar as fundações patriarcais de militarismo e violência institucionalizada (Saporta Sternbach *et al.* 1992: 397). A íntima relação entre patriarcado e repressão militar do Estado é melhor elucidada pela interseção entre o ativismo feminista chileno e o esforço pela democratização na famosa frase de Julieta Kirkwood: “Democracia em el país, en la casa y en la cama”, que se traduz como: “Democracia na nação, em casa e na cama” (Kirkwood 1986: 14). O feminismo latino-americano dos anos 1970 estava vinculado a um ativismo que acreditava que os regimes autoritários encontraram suas raízes onde a opressão patriarcal germinava lentamente na esfera “privada”. No final dos anos 1970, surgiram movimentos de oposição em toda a América Latina, acompanhados por mulheres de todas as etapas da vida contestando sua exclusão histórica da vida política (Saporta Sternbach *et al.* 1992: 398-399).

A heterogeneidade do feminismo contemporâneo latino-americano pode ser percebida nas diversas condições políticas das quais surgiu seu ativismo. Mesmo assim, um tema pode ser destacado no compromisso para mudar as relações sociais de produção, incluindo a reprodução. Em toda a região, as mulheres participaram coletivamente dos movimentos para produzir os direitos humanos na busca pelo melhor acesso à educação, assistência médica e serviços urbanos como também a resistência à repressão militar do Estado (Saporta Sternbach *et al.* 1992: 401). A dependência econômica da América Latina e a repressão política durante esses anos definiram o palco para um ativismo feminista militante distinto que continuaria a se espalhar nos anos 1980.

1.4.2 Os anos 1980

Os anos 1980 foram caracterizados pela expansão da prática e teoria feministas. As feministas começaram a enfatizar atividades especializadas que aprofundaram sua visão de política, cultura e sociedade. O número de revistas feministas, filmes e documentários aumentou. Além do mais, o número de centros de apoio às vítimas de estupro e de mulheres abusadas, bem como centros de saúde feminista, grupos lésbicos e outros projetos especificamente de gênero cresceram durante este período (Saporta Sternbach *et al.* 1992: 404). Como as feministas aumentaram suas atividades em projetos feministas, elas

começaram a criar mais organizações na sociedade civil ou ONG's (organizações não governamentais) (Millán 2014: 154).

Um dos eventos mais importantes que marcaram os anos 1980 foi o Primeiro Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe realizado em Bogotá, Colômbia. Os Encuentros ("Encontros"), como eles foram chamados em síntese, serviram como fóruns críticos regionais para debates sobre as políticas feministas e a relação geral do movimento com a justiça social na América Latina e no Caribe. Os participantes do Primeiro Encontro (*Encuentro*) se uniram nas bases do isolamento geográfico e político com um desejo de construir um caminho para a política autônoma. Ao longo dos anos, os Encuentros ampliaram o mapa da política feminista (Saporta Sternbach *et al.* 1992: 405).

O Primeiro Encontro (*Encuentro*) foi convocado em Bogotá, Colômbia, ao longo de quatro dias em julho de 1981; participaram mais de duzentas mulheres de mais de cinquenta organizações. Os encontros em toda a região trouxeram muitas correntes de pensamento feminista, criando um movimento heterogêneo com conflitos e tensões consideráveis. Durante as fases de planejamento do encontro, por exemplo, surgiram discussões calorosas entre feministas independentes/autônomas, sempre identificadas como *autônomas* ou *feministas*, e feministas militantes políticas afiliadas a partidos políticos (por exemplo, socialistas), sempre chamadas de *militantes*. As feministas independentes expressavam preocupação com a possibilidade de feministas alinhadas com partidos políticos tentassem impor agendas partidárias desviando a atenção de questões centrais da organização feminista (por exemplo, direitos reprodutivos) (Saporta Sternbach *et al.* 1992: 407).

O *Encontro* mais frequentado em 1981, "Feminismo e luta política", enfatizou a autonomia do movimento feminista, a dupla militância (participação simultânea em um partido político e no movimento feminista) e o feminismo e o imperialismo (Saporta Sternbach *et al.* 1992: 408). A resposta à sessão exemplificou a diversidade de ideias envolvidas na luta feminista. Todos os participantes concordaram que as mulheres sofrem uma opressão específica em virtude de sua feminilidade que é exacerbada pela classe. A concordância deles se traduziu em demandas particulares: igualdade salarial, fim da jornada dupla e o direito ao aborto seguro bem como o direito a escolher a maternidade (Saporta Sternbach *et al.* 1992: 408). Além do mais, ficava claro que os partidos da época em toda a região não se centravam nessas demandas em suas reivindicações

para a transformação política. Duas posturas importantes foram desenvolvidas em resposta à sessão. A primeira posição sustentava que nem o capitalismo nem o socialismo por si só poderiam acabar com a opressão às mulheres. A libertação das mulheres precisava ser articulada fora das redes do ativismo partidário que traria demandas pela completa transformação social para alterar as relações opressivas. Elas sustentavam que separar a *militante* e a *feminista* era não compreender a política feminista que é uma práxis política ampla. O foco no ativismo político feminista precisava ser o alvo das organizações feministas já que a Esquerda revolucionária tendia a colocar os homens no centro (Saporta Sternbach *et al.* 1902: 409). A segunda posição sustentava que o feminismo por si só não poderia ser revolucionário devido ao seu inerente compromisso com o socialismo. Eles pensavam que o feminismo deveria ser um crescimento orgânico das lutas socialistas que não poderiam estar separadas das lutas contra a opressão de classe. A dupla militância, nesta visão, era uma dificuldade prática, mas uma dificuldade que poderia ser superada (Saporta Sternbach *et al.* 1992: 409).

O *Encontro* de 1981 refletiu sobre as amplas condições sociais e políticas nas quais os feminismos latino-americanos estavam evoluindo. O conflito entre as *feministas* e as *militantes* exemplificou as divergências nos feminismos latino-americanos durante os anos 1980. Entretanto, também refletiu a gênese das ideias feministas latino-americanas no ativismo político das mulheres. Assim, embora mergulhados no conflito, os Encuentros sinalizaram os laços íntimos entre as ideias referentes à luta de gênero e às condições políticas que dão origem a essas ideias.

O *Segundo Encontro*, realizado em Lima, Peru, em julho de 1983, foi tematicamente focado no *patriarcado*, um tópico controverso, dada sua associação com os feminismos imperialistas americanos e europeus. O *Encontro* refletiu uma mudança nas reivindicações feministas, identificando que o machismo não era apenas um resultado do capitalismo, mas sim moldado por um sistema patriarcal de sexo/gênero que funcionava autonomamente (Saporta Sternbach *et al.* 1992: 412). Além disso, o *Segundo Encontro* experimentou uma resposta pública à visibilidade da identidade lésbica dentro dos feminismos latino-americanos, forçando muitas mulheres heterossexuais a confrontar sua homofobia (Saporta Sternbach *et al.* 1992: 412). O encontro também impulsionou o tópico do racismo, que ressurgiu nos anos seguintes nos *Encontros* e no amplo

cenário das ideias feministas latino-americanas que lançaram críticas ferrenhas à omissão da raça e do racismo das conversas feministas dominantes.

O crescimento dos *Encontros* testemunhou o crescimento dos feminismos em toda a região. O *Quarto Encontro* realizado em Taxco, no México, (1987), reuniu 1500 mulheres. Como o fim da década estava se aproximando, o *Quarto Encontro* refletiu o aumento da complexidade na política feminista latino-americana que se tornou palpável pela recorrência da questão: “Quem é feminista?” (Saporta Sternbach *et al.* 1992: 421). A discussão refletiu sobre as divergências em relação ao que constituía a política feminista e se a organização geral da comunidade era suficiente para caracterizar a organização feminista, particularmente onde grupos comunitários eram controlados pela igreja ou por partidos políticos locais (Saporta Sternbach *et al.* 1992: 421). No entanto, um ponto-chave permanece, pois quando os *Encontros* começaram em 1981, o feminismo era ainda uma “palavra pejorativa”, mas em 1987, o feminismo ganhou legitimidade e foi validado nos círculos políticos esquerdistas, especialmente na revolução nicaraguense (Saporta Sternbach *et al.* 1992: 421). Os *Encontros* continuaram a demonstrar o crescimento diversificado dos feminismos latino-americanos como um mapa próspero e expansivo de ideias fundamentado em vertentes do ativismo político. Embora os *Encontros* continuem até os dias atuais, os *Encontros* dos anos 1980 foram desenvolvimentos significativos que refletiram um movimento social em evolução com relações tensas mas importantes entre lutas revolucionárias, metas feministas e reivindicações por justiça social.

No final dos anos 1980, quando a epidemia do HIV/AIDS atingiu o ponto alto, a política sexual tornou-se cada vez mais conservadora. O sexo, uma vez visto como um ato político que poderia confundir a divisão pública/privada e subverter os papéis tradicionais de gênero, tornou-se um tema desafiador. As feministas jovens atingiram a maioria em uma época em que a educação sexual mudou para as narrativas dos riscos do sexo e não para seu potencial político revolucionário (Gargallo 2004: 123-124). Além do mais, o fechamento da década viu a ligação contínua entre o feminismo e as ONGs que seria característica da institucionalização do feminismo nos anos 1990. Para alguns, a institucionalização implicava a desradicalização da política feminista na América Latina e no Caribe (Gargallo 2004: 125).

1.4.3 Os anos 1990

Os feminismos latino-americanos durante os anos 1990 são caracterizados pelo foco na igualdade de gênero e na não discriminação dentro dos limites das instituições governadas por políticas neoliberais (Coba & Herrera 2013: 18). Como resultado, elas são chamadas de feminismos liberais não fundamentados na resistência, mas sim em sua adaptação a uma infraestrutura neoliberal que foi introduzida em toda a região. O neoliberalismo teve um impacto distinto no ativismo das mulheres e no desenvolvimento das ideias feministas. As mulheres foram um dos grupos mais afetados pelas mudanças nas políticas econômicas, e a expressão “feminização da pobreza” captou com precisão o impacto prejudicial na vida das mulheres. Muitas ingressaram como força de trabalho servil (por exemplo, *maquilas*, trabalho agrícola) sem nenhum direito trabalhista ou acesso a salários justos (Gargallo 2004: 117).

Ao mesmo tempo, as ativistas feministas começaram a unir seus esforços a organizações que visavam à transformação da política em favor das mulheres e trabalharam com uma linguagem distinta sobre violência, saúde e direitos humanos em sintonia com a política liberal (Gargallo 2004: 125). O conceito de indivíduo autônomo dominou como estrutura explicativa do desenvolvimento. Sob o domínio da individualidade, as pessoas eram responsáveis por sua própria sobrevivência e desenvolvimento e dependiam de sua iniciativa na economia de mercado (Coba & Herrera 2013: 18). Nesse contexto, a política ativista que tinha caracterizado a organização feminista mudou para instituições organizacionais menos radicalizadas. Uma parte substancial do movimento feminista que se transferiu para as instituições o fez sem criticar o neoliberalismo e as políticas econômicas (Bastian Duarte 2012: 157). As feministas institucionalizadas começaram a trabalhar ao lado de governos e setores (*agency*) que priorizavam a mudança da política pública mas não procuraram investigar as raízes da desigualdade que justificavam a necessidade dessa mudança. Além disso, as condições surgiram onde as ONGs podiam oferecer recursos especializados para as mulheres. Ao fazer isso, elas promoviam o discurso de gênero com um alcance maior que estava padronizado pelos critérios de universalização das Nações Unidas. Presas aos doadores, essas organizações não estavam necessariamente atentas às prioridades das organizações locais ou suas populações (Bastian Duarte 2012: 157). Em

consequência, a infraestrutura da institucionalização exacerbou os desequilíbrios de poder existentes em todas as linhas de classe e étnicas.

Entre as instituições que participavam das institucionalizações dos feminismos estava a academia. Desde o final da década de 1980 até a década de 1990, os programas de estudos para mulheres começaram a se organizar em todas as universidades. Além disso, o estudo da filosofia feminista começou seu caminho de forma mais ampla nos currículos quando o ativismo das décadas anteriores pressionou as universidades a apoiar as mulheres e os estudos de gênero (Schutte & Femenías 2010: 400). A década marcou a profissionalização do feminismo. Este, que tinha sido uma força de orientação do ativismo, tornou-se empregável e lucrativo (Bartra 2001: 11). Entretanto, isso não traz o descrédito para o esforço tremendo que o desenvolvimento dos programas universitários requeria. Quando estes programas se tornaram instalações institucionais, eles também serviram como espaços contra-hegemônicos onde a resistência poderia ser facilitada.

Os anos 1990 também viram a iniciação de revistas e publicações formais. Em 1990, *Debate Feminista* foi lançada por Marta Lamas. Ela permanece como um dos periódicos mais impactantes sobre feminismos intelectuais. Em 1991, *La Correa Feminista* foi criada para unir os pensamentos de feministas autônomas radicais. Funcionou até 1998 quando os editores autoavaliaram as metas da revista e decidiram lançar a *Criatividade Feminista* (*Creatividad Feminista*), uma publicação online que funcionou até 2008, quando o suplemento, *MamaMetal*, foi criado. Finalmente, *La Doble Jornada* brotou como um suplemento feminista para o *La Jornada*, o principal jornal esquerdista do México que funcionou de 1986 a 1998 (Millán 2014: 156).

Durante este período, os feminismos latino-americanos começaram a privilegiar o uso da categoria *gênero* ou *perspectiva de gênero* em detrimento de *patriarcado* como a estrutura conceitual para, a partir dela, falar sobre a situação das mulheres. A mudança para o uso da linguagem de *gênero* se deve em grande parte à importância das ideias feministas norte-americanas. No contexto latino-americano, a obra de Gayle Rubin recebeu atenção substancial evidenciada por inúmeras traduções como também por extensos comentários em sua complexa compreensão do sistema sexo/gênero (Gargallo 2004: 21). Entretanto, é importante notar que o termo já estava sendo utilizado por

estudiosos e carregava consigo uma variedade de conotações (Schutte 1998b: 88).

Gênero foi traduzido para o espanhol como “género”, que para muitos era uma tradução pobre. *Género*, que se traduz para o inglês como “espécie” ou “tipo”, foi para o contexto latino-americano via publicação acadêmica e gerou o debate sobre sua aptidão para mapear as condições feministas da região. A perspectiva de gênero, que emprega o paradigma do individualismo radical característico da década, fica ao lado do conceito de empoderamento como o que pode especificamente visar às necessidades das mulheres. A linguagem de gênero e do empoderamento foi usada pelas Nações Unidas como parte de suas metas universalizantes para mulheres durante a Conferência Mundial sobre Mulheres, de 1995, realizada em Beijing, um momento que marcou as tensões crescentes em torno da despolitização dos feminismos latino-americanos (Bastain Duarte 2012: 157).

O uso dos temas gênero e empoderamento foi ainda usado por novos Estados democráticos. As ativistas feministas se encontraram em uma relação diferente com o Estado quando ele adotou a linguagem de *gênero*. Sendo um veículo de repressão, especialmente sob o regime militar, as feministas latino-americanas agora tinham que lidar com um envolvimento drasticamente diferente com o papel do Estado, que tinha cooptado os próprios termos de um movimento que se iniciou em oposição à sua repressão. Democracias liberais recém-formadas entendiam as mulheres como mercados potenciais para a modernização e o desenvolvimento, assim utilizando a linguagem de gênero e empoderamento (Alvarez 1998: 271). Entretanto, a forma como o Estado administrou a pobreza como parte de sua missão modernizadora estava mergulhada no individualismo com pouco foco nas comunidades.

As transições políticas e econômicas influenciaram o desenvolvimento das ideias feministas. O ativismo se tornou institucionalizado, e o movimento feminista cresceu em várias direções. Quando os anos 90 chegaram ao fim, o que começou como um movimento social e espontâneo com ideias radicais sobre patriarcado, o militarismo e a democratização encontrou seu espaço dentro de instituições e organizações que sufocavam o ativismo feminino. A institucionalização do feminismo foi tão profunda que sua promessa política parecia perdida. Entretanto, como o início do século XXI demonstra, este não foi o caso. A institucionalização não aconteceu sem críticas, e o início dos anos

2000 marcou o surgimento de novas vozes que assumiram a tarefa dos feminismos liberais dominantes ao se concentrarem nas críticas decoloniais e antineoliberais que começaram a chamar as práticas hegemônicas de feminismos latino-americanos.

1.5 Vozes dissidentes: as ideias feministas latino-americanas do século XXI

A institucionalização do feminismo entrou em escrutínio nos anos 2000. As feministas autônomas argumentaram que, como as práticas feministas continuaram a se normalizar, elas não levaram em conta as desigualdades entre as mulheres. Quando terminou o século, vozes (marginais) críticas surgiram, argumentando que o feminismo liberal tendia a negligenciar a diferença, a desigualdade e a exclusão entre as mulheres das localizações sociais e culturais mais vastas (Coba & Herrera 2013: 18). O *Oitavo Encontro* (novembro de 1999) realizado em Juan Dolio, República Dominicana, refletiu sobre a presença dessas vozes emergentes como “Outros” dos feminismos dominantes: mulheres indígenas, mulheres afrodescendentes e lésbicas cuja posição relativa aos *Encontros* tinha sido marginalizada. As reivindicações por inclusão e diversidade dos *Encontros* foram submetidas ao debate crítico quando argumentaram que suas identidades tinham sido ofuscadas diante do feminismo liberal, que levou o gênero a ser característico de uma unidade fundacional para os encontros. Estes *desencuentros* (“desencontros”) formaram a base de uma nova crítica social e política que caracterizou as vozes emergentes.

Em resposta às transformações neoliberais dos anos 80 e 90, o início do século XXI trouxe com ele um discurso antineoliberal para os feminismos latino-americanos que foi mais alimentado pelas posturas decoloniais e antipatriarcais. Entre estas estavam as posições que argumentavam a favor da decolonização do feminismo universal por levar em conta os eixos de raça, etnicidade e sexualidade nas articulações de identidade. Os anos 2000 foram também marcados por uma tentativa de reduzir a institucionalização do gênero. Ao mesmo tempo, não houve um esforço para reconfigurar um movimento social no despertar das transformações neoliberais (Coba & Herrera 2013: 19).

Nós estamos atualmente testemunhando um surgimento de ideias que está começando a remodelar a maneira como pensamos os feminismos latino-americanos. Entretanto, o projeto de reconfiguração ainda está em

processo. Neste contexto, as ideias críticas sobre raça e história do racismo entraram nas preocupações principais, predominantemente expressas nos pontos de vista afrodescendentes (Curiel 2007). Mais ainda, feministas lésbicas fizeram críticas fortes ao feminismo liberal não só por dar menos atenção à raça e ao racismo, mas também por centrar-se na heteronormatividade como parte do programa feminista. Uma posição importante sustenta que há uma ligação confusa entre lesbianismo e feminismo na medida em que a adoção de um feminismo autoconsciente implica mudar o envolvimento com a masculinidade dominante em todos os níveis, e isto inclui o domínio do desejo (Espinosa Miñoso 2011: 403). As feministas indígenas também chegaram a percepções críticas nas relações entre a comunidade, o Estado e o pertencimento político. Suas ideias sobre o equilíbrio entre pertencimento étnico e críticas ao sexismo são uma chamada para o feminismo liberal dominante a repensar seu conceito de cultura e comunidade que corre o risco de reduzir as mulheres indígenas a alvos do desenvolvimento (Bastian Duarte 2012: 164). O surgimento dessas ideias críticas incumbe o feminismo liberal de chamar a atenção para o domínio da classe média, brancos/*mestiza* e modelos heteronormativos para os projetos feministas não só excludentes, mas também profundamente prejudiciais. Particularmente, muitas dessas posições veem a decolonização como um projeto de orientação e mantêm a ideia de que o racismo e o heterossexismo se originam no colonialismo cujo impacto continua a atormentar a América Latina e o Caribe.

Em 2007, o *Grupo Latino-Americano de Estudo, Formação e Ação Feminista* (*Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista*, GLEFAS) foi fundado com a intenção de criar um espaço para o diálogo dentro do movimento lésbico e feminista na América Latina e no Caribe bem como com outros movimentos de luta social e pela terra na Lascanoa região. Eles se autodescrevem como busca pela produção de análise política de uma perspectiva lésbica feminista anticapitalista, anticolonial, antimilitar e antirracista. Alinhados com sua visão filosófica, publicaram *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestras decoloniales en Abya Yala* (2014b) como um prolongamento de um colóquio realizado em Chapel Hill, Carolina do Norte, em 2012. O livro reúne um grupo diverso de vozes contemporâneas que intervêm na compreensão hegemônica do feminismo na região a fim de criar espaço para um coletivo que reconhece a diversidade do conhecimento. Falando

das margens, o livro traz como sua reivindicação central que a decolonização é concomitante com a despatriarcalização. Por isso, ele reflete uma mudança nos escritos feministas contemporâneos latino-americanos que estão preparando o caminho para as considerações críticas ao capitalismo, imperialismo, democracia e identidade. Estas novas vozes dissidentes estão mudando o cenário dos feminismos latino-americanos com ideias únicas que buscam repensar o que significa ser uma feminista hoje.

2 Questões-chave e debates

2.1 A autonomia feminista latino-americana

A *autonomia* é um conceito fundacional, embora contestado, nos feminismos latino-americanos. É um conceito fundacional na medida em que a identidade feminista dependia da conceitualização de autonomia. Entretanto, a definição de autonomia tem sido amplamente debatida como o termo que tem sido usado de formas variadas. A autonomia tem sido usada conceitualmente para forjar alianças entre grupos de mulheres na América Latina que procuram erradicar a opressão de gênero. Tem sido usada também para evitar sua integração por agentes como partidos políticos, ONG's, o Estado e agências de financiamento. O resultado é a tensão entre a retenção da autonomia ideológica e financeira e a ampliação do impacto e escopo dos feminismos. Assim, o uso variado da autonomia põe em dúvida a forma como ela é definida (Alvarez *et al.* 2003: 542).

A história da autonomia feminista no feminismo latino-americano tem sua origem no ativismo dos anos 1970 e 1980 quando se recorreu a ele em oposição às feministas militantes (*militantes*) envolvidas com os partidos da Esquerda. A autonomia, neste contexto, foi definida como independência de qualquer organização que entendesse a luta pela libertação das mulheres como uma meta secundária. Por outro lado, ficaram aqueles que levaram a luta pela transformação social revolucionária como concorrente com o envolvimento feminista e defendida por dupla participação (Alvarez *et al.* 2003: 543). A ascensão da Esquerda política em muitos países latino-americanos envolveu a resistência aos regimes políticos, e a questão de onde se originou a dedicação refletiu a relação entre o feminismo e as possibilidades de mudança social. O ativismo feminista revelou o caminho no qual a negociação da autonomia foi e continua a ser um conceito em evolução. Quando os anos 1980 progrediram em

seu cenário político de mudança, a ideia de feminismo autônomo tornou-se redundante. Por isso, surgiu uma compreensão da autonomia engajada que manteve a importância de conservar uma postura feminista enquanto negociação e participação na prática social (Alvarez *et al.* 2003: 543).

O conceito de autonomia surgiu em todos os Encontros que continuaram dos anos 1970 a 1990 e clarearam ainda mais a questão da inclusão. Se ser autônomo implicou o compromisso com a libertação das mulheres, ser autônomo também assinalou a participação em um projeto feminista. Entretanto, contesta-se quais foram os critérios de inclusão sob o rótulo de feminismo. Quando os feminismos latino-americanos se submeteram à institucionalização, duas lógicas caracterizaram o problema da inclusão.

A lógica de defesa de políticas argumentou em favor da promoção da política de gênero com influência feminista por meio de organizações governamentais e não governamentais. Por outro lado, a lógica da identidade e solidariedade se distanciou das instituições formais e permaneceu centrada nos movimentos das mulheres através da evolução das ideias feministas na comunidade e na política (Alvarez *et al.* 2003: 548). Entretanto, nenhuma delas implicou necessariamente a inclusão de todas as mulheres como demonstram as críticas contemporâneas às práticas hegemônicas dos feminismos latino-americanos que falharam na atenção à importância da raça, classe, etnicidade e sexualidade ao dar forma à subordinação (Alvarez *et al.* 2003: 565). Ultrapassar as fronteiras dessa lógica é o caminho em que a inclusão no feminismo é dependente da prática. A maneira como a autonomia é entendida influencia a compreensão da prática feminista, e estas práticas são moldadas pela dinâmica da inclusão e da exclusão. Por fim, a autonomia seria redefinida por meio do compromisso individual e coletivo com a transformação das vidas das mulheres e da sociedade como um todo (Alvarez *et al.* 2003: 557). No momento, não há uma definição estabelecida da autonomia feminista, mas sim um pluralismo na compreensão que segue uma variedade de propostas no entendimento das práticas e do engajamento feminino.

2.2 A política de tradução e localização

A atenção às relações hemisféricas norte-sul tem sido uma questão teórica chave do feminismo latino-americano refletida na ampla escolarização sobre a migração de ideias. Os feminismos latino-americanos, muito parecidos

com a filosofia latino-americana, têm demonstrado preocupação com a autenticidade das ideias que vieram dos centros epistêmicos (por exemplo, os Estados Unidos, Europa). Entretanto, diferentes da filosofia latino-americana, os feminismos latino-americanos responderam a essa preocupação ao desenvolver teorias que estão atentas às dinâmicas com as quais as ideias circulam e a forma com que são renegociadas e ressignificadas quando se movem nas localidades. Geralmente, as reivindicações sobre as formas em que as ideias são reconfiguradas quando entram em novos contextos surgem acima das preocupações sobre o percurso das ideias em uma direção norte-sul que não somente permanece não recíproca, mas, além disso, como sinais da centralidade da América do Norte e Europa como centros da produção do conhecimento. Os feminismos latino-americanos argumentam criticamente contra a compreensão geral de que as ideias são formadas no “Norte” e se movem para o “Sul” (Connell 2014). Para defender esta posição, argumentam que o ato de traduzir é ele mesmo uma tarefa política materialmente situada que ressignifica as ideias quando elas migram para contextos variados. As ideias que surgiram no contexto latino-americano são elas mesmas únicas na circunstância que gera suas condições de articulação. Entretanto, a circunstância não é suficiente para criar singularidade; antes, os processos de tradução envolvidos no movimento das ideias através dos hemisférios mudam de significado.

A tradução pode ser entendida como qualquer ato de descrição, interpretação ou disseminação. Está sempre presa a relações de poder que são configuradas pelas assimetrias entre povos, línguas e regiões (Lima Costa 2014a: 20). No contexto das Américas, o movimento de ideias ocorre através das relações do poder assimétrico. As ideias encontram barreiras e controles migratórios quando tentam cruzar as fronteiras (Lima Costa 2014a: 21). Como resultado, o diálogo nos hemisférios espelha as assimetrias de poder e leva à noção equivocada de que nada se origina do Sul Global, mas é apenas importado da região do Norte Global. A tradução se torna mais complexa quando é feita pelos “corretores teóricos” (por exemplo, acadêmicos, doadores, ONG’s feministas) que medeiam o movimento de ideias (Lima Costa 2014a: 25). Quando as ideias se movem, seus significados mudam e sua transformação fica dependente da cultura ou disciplina que as recebem (Lima Costa 2014a: 29). Por isso, a migração discursiva não é neutra, e no processo, a localização enquadra o modo como se entende a reconfiguração de ideias. Pensar a tradução através

da matriz da migração discursiva clareia a forma como a diferença e o poder desempenham um papel crucial no modo como o conhecimento é legitimado através da diferença.

Colocar a tradução no centro das práticas feministas é reconhecer que ela é politicamente e teoricamente indispensável para feministas, alianças antirracistas, decoloniais e anti-imperiais (Alvarez 2014: 1). A tradução é estruturada como um fenômeno translocal na medida que não envolve uma localização fixa, mas sim liga geografias de poder (por exemplo, nacional, local) com posições sobre temas (por exemplo: gênero sexual, etnorracial) (Alvarez 2014: 2). Neste espaço conceitual, América Latina e Caribe são configurados com uma heterogeneidade de *Latinidades*, dentro dos Estados Unidos, da América Latina e do Caribe, que existem e se movem em múltiplos espaços de fronteira (Alvarez 2014: 2). As identidades são formadas no nexo entre fronteiras, os espaços de intensa confluência que caracterizam transmigrações em toda a região.

A subjetividade está baseada no lugar e extraviada ou deslocada no movimento das ideias. Neste contexto, a diferença surge como um rico terreno a partir do qual outros se engajam. Para alguns, a diferença que medeia posições políticas é sempre caracterizada pelos graus de incomensurabilidade, pois não podemos nunca ser plenamente transparentes um com o outro nas condições de alteridade. Entretanto, a condição de incomensurabilidade não é suficiente para abandonar a tradução, mas sim um imperativo para ouvir os outros na e através de sua diferença (Schutte 1998a: 61).

Um método de aprofundamento nas condições de incomensurabilidade é reconhecer a complexidade e a diversidade das posições de fala com que nos engajamos. O termo *transloca* tem sido um argumento para ajudar na elucidação das complexidades da diferença. Incorporando ambos os processos de *tradução* (“trans”) e os efeitos materiais da *localização* (“loca”), a *transloca* destaca as múltiplas dimensões que moldam as condições da diferença (Alvarez 2014: 4). Seguindo as reivindicações sobre a translocação, a *transloca* como uma posição do sujeito integra o movimento dos corpos, texto, capital e teoria ao longo do eixo norte-sul quando eles produzem novas epistemologias para compreender as Américas globalizadas (Alvarez 2014: 4). *Translocas* são tradutores que viajam pelo mundo, mediadores culturais e políticos e, por isso, também agentes de transculturação (Alvarez 2014: 8). O termo tem a intenção de esclarecer o modo

no qual a subjetividade é forjada no e através do movimento nos hemisférios mediados pela localização e tradução. Estar atento às dimensões do movimento hemisférico elucida as condições de alteridade que geram incomensurabilidade, mas também centraliza-se no modo como a tradução medeia os processos de formação da identidade.

Os argumentos em relação à migração discursiva, tradução e *transloca* ainda capturam as ligações entre a América Latina, o Caribe e os Estados Unidos como parte de uma diáspora entrelaçada (Alvarez 2014: 7). O entrelaçamento se alonga em muitas direções hemisféricas e, como resultado, faz da América Latina um horizonte epistêmico heterogêneo. Das latinas nos Estados Unidos para as afro-latinas na América Latina, as ideias produzidas nas fronteiras e o nexo entre, em e através dos hemisférios são melhor entendidos pela valorização das práticas de tradução. Por isso, pensar através da América Latina como um local epistêmico, em sua multidimensionalidade, requer uma política de tradução que pode adotar a construção de coalizões nos hemisférios apesar da alteridade. Se levadas a sério, as teorias feministas de tradução demonstram que as ideias são produtos de localizações hemisféricas, [que são] incomensuráveis com seus predecessores (locais ou importados). Os discursos produzidos na América Latina e no Caribe não são somente reconfigurações alternativas de ideias, mas também rupturas com práticas epistêmicas políticas. Elas apontam para a noção de que a produção do conhecimento é uma característica naturalizada de lugares particulares (Femenías 2007: 14). Assim, a circulação de ideias gera espaços novos e diversos a partir dos quais se pensam os lugares da diferença (Femenías 2007: 15).

2.3 O gênero no contexto hemisférico

Um outro debate-chave que surgiu como parte da discussão feminista sobre política na fronteira latino-americana acabou com o uso do termo *gênero*, que, como foi notado anteriormente, entrou no âmbito do hemisfério com a tradução dos estudos de Gayle Rubin para o espanhol. O termo foi traduzido para o espanhol como *género*, cuja tradução direta é mais semelhante a “gênero” ou “espécie”. As feministas latino-americanas contestaram a legitimidade do *género* como uma categoria de análise feminista (Schutte & Femenías 2010: 403).

Antes da introdução do termo *gênero*, as feministas usaram mais prontamente o conceito de *patriarcado* porque ele oferecia uma estrutura fundamentada nas condições ideológicas e socioeconômicas que permitiam articular a causa da opressão às mulheres (Schutte & Femenías 2010: 403). De muitas formas, o *patriarcado* serviu como um aglutinante do aumento da conscientização dos movimentos das mulheres da América Latina no fim do século XX, ajudando a conectar as mulheres ao identificar seu *status* subalterno compartilhado sob as condições do patriarcado.

Durante o *Segundo Encontro* em 1982 (Lima, Peru), o *patriarcado* foi declarado como a categoria fundamental a partir da qual as feministas latino-americanas procuraram entender suas realidades. Foi utilizado como uma explicação para a subordinação das mulheres, mas também ampliado como uma explicação para as condições de heterossexualidade compulsória, repressão, violência contra as mulheres e crianças, a proibição do aborto e formas variadas de injustiça social (Gargallo 2004: 92). Estava ainda mais vinculado a estruturas que procuravam identificar o papel da militarização e do capitalismo na opressão às mulheres. Por isso, forneceu uma estrutura metodológica da qual se articulam reivindicações de poder, opressão e dominação que uniram as mulheres em muitas frentes. O *patriarcado* foi uma força conceitual do feminismo latino-americano semelhante ao que o imperialismo foi para as lutas de libertação nacional (Gargallo 2004: 92). Ele era altamente explicativo pois significava as complexas realidades enquanto também fornecia uma explicação para as experiências compartilhadas das mulheres. Infelizmente, o poder explicativo do termo era tão expansivo que rendeu especificidades históricas opacas desde que nada pudesse existir em suas margens (Gargallo 2004: 92).

Substituindo o foco no *patriarcado*, a *perspectiva de gênero* (“perspectiva de género”) ou *enfoque de gênero* (“enfoque de género”) tornou-se a estrutura metodológica a partir da qual se fala sobre as mulheres e questões femininas na América Latina. *Mulher* foi substituído como uma categoria básica por *gênero*, que se tornou um termo geral tão fácil de usar que qualquer pessoa poderia usá-lo como referente a questões femininas (Schutte & Femenías 2010: 404). A facilidade com que foi usado implicou o abrandamento das críticas militantes do *patriarcado* que tinham caracterizado a teorização feminista nas décadas anteriores. *Gênero* foi incorporado à política pública e aos programas sociais pelo Estado e organizações intergovernamentais, refletindo a forma em

que ele podia ser entendido como parte do léxico mesmo para políticas sem inspiração feminista (Lima Costa 2014a: 26). Por outro lado, o Vaticano, durante sua preparação para a Conferência das Mulheres em 1995, teve receio de usar a palavra *gênero*, o que poderia implicar a aceitação da homossexualidade, a destruição da família patriarcal e a disseminação do feminismo (Lima Costa 2014a: 28).

Embora o movimento do *gênero* nos hemisférios esteja longe de ser completo, ele é importante para reconhecer o caminho no qual o percurso (do termo) do *gênero* ocorreu em e através das condições materiais. Um método importante de tradução e migração de conceitos é feito pelas revistas acadêmicas, e os debates sobre os usos de *gênero* revelaram reflexões mais amplas sobre como os conceitos carregaram o peso epistêmico. O mercado citacional transnacional é uma dimensão-chave neste processo quando quem é citado, onde e por quem expõe as rotas através das quais as teorias circulam nos contextos globais (Lima Costa 2014b: 142). À luz do percurso conceitual e uso do *gênero*, os feminismos latino-americanos pedem que se considere a forma como o privilégio global do inglês como meio linguístico impacta o conhecimento que é permitido circular (Lima Costa 2014b: 142). Além disso, estas reflexões trazem à tona o fato de que o inglês não pode ser visto como um meio transparente quando seu *status* privilegiado prepara o palco para o que vale a pena traduzir em primeiro lugar. Não deveria ser surpresa que o *gênero* tenha circulado até agora. Seu fluxo é uma marca do imperativo para criar condições para as “traduções malfeitas” que criam espaços para o desenvolvimento conceitual heterogêneo (Lima Costa 2014b: 144).

2.4 Negociando identidades complexas

Embora o *gênero* tenha sido um enfoque-chave de análise, o pensamento feminista latino-americano se concentrou na importância de representar a complexidade da identidade. Conceitualmente, o *gênero* em si mesmo é insuficiente para representar as complexidades da identidade. Primeiramente, os feminismos latino-americanos têm estado atentos às formas em que classe, raça/etnicidade e sexualidade são necessariamente componentes para compreender a experiência vivida da identidade que nunca é conceitualizada como pura nem unidimensional (Feménias 2007: 16).

A ideia de que a classe é uma dimensão-chave da vida das mulheres se origina nos ativismos feministas latino-americanos do final do século XIX e início do século XX. Como visto previamente na Seção 1 (na história do feminismo latino-americano), as lutas das mulheres por igualdade nesta época foram estruturadas em termos de acesso equitativo aos bens sociais (por exemplo, educação). O impacto deste impulso foi a transformação da vida material das pessoas que viviam geralmente na pobreza. As considerações da importância das condições de classe na compreensão da situação das mulheres e dos pobres tem estado há muito fundamentadas nas ideias feministas latino-americanas. Os projetos feministas preocupados com o avanço das mulheres na sociedade civil se aproximaram dos movimentos trabalhistas e da resistência anti-imperial (por exemplo, Luisa Capetillo). Esta tendência ressurgiu durante os movimentos de resistência nos anos 1970 que se alinharam aos projetos feministas e a partidos revolucionários da Esquerda na América Latina. Em consequência disso, a atenção às dimensões de classe se tornaram parte da metodologia feminista. Entretanto, esta atenção não estava livre de falhas. As teorias contemporâneas da obra de mulheres afrodescendentes acusaram uma atenção esmagadora prestada à classe veio à custa da análise do papel que o racismo desempenhou na marginalização e exclusão dos afrodescendentes e populações indígenas (Curiel 2007).

As reflexões sobre raça/etnicidade na metodologia feminista latino-americana são diversas, demonstrando a heterogeneidade racial gerada pela condição colonial. O colonialismo não somente iniciou as compreensões contemporâneas sobre raça/etnicidade mas gerou as condições da formação racial sob sistemas de exploração e subordinação. Especificamente, a história colonial da América Latina implicou a subordinação de povos indígenas e afrodescendentes (Schuttle & Femenías 2010: 407). Economicamente, o colonialismo implicou a escravização e exploração dessas populações. Culturalmente, o colonialismo garantiu a imposição de uma ordem sociossimbólica que fortaleceu a branquitude como uma norma e uma autoridade cultural (Schuttle & Femenías 2010: 407). Simultaneamente, as normas de gênero e classe surgem através da produção da raça, cujo impacto econômico se reflete na ligação entre branquitude e ascensão de classe. Posteriormente, os projetos de construção de nação na América Latina e no Caribe foram forjados por elites políticas com ideologias patriarcais mergulhadas no racismo e no

classismo. O impacto dessas ideologias implicou uma estratificação social racializada que reflete o privilégio da branquitude e afeta as mulheres de maneira desproporcional (Curiel 2007: 98).

Contra este cenário, as reflexões feministas sobre raça/etnicidade procuraram minar o racismo das ideologias nacionais que levaram à sua subordinação e marginalização. Uma dessas ideologias é a de mestiçagem (*mestizaje*) que surgiu como parte dos projetos de construção da nação na América Latina e no Caribe. A Mestiçagem favoreceu a formação de um povo racialmente misturado, mas veio saturada pelo eurocentrismo e privilegiou o branqueamento das Américas. A mestiçagem garantiu as desigualdades estruturais ao racializar as diferenças de classe enquanto mantinha o racismo como um mito. Nas bases dessas condições, contribuições importantes para a discussão sobre raça/etnicidade na América Latina e no Caribe vieram das mulheres afrodescendentes e indígenas que foram sistematicamente marginalizadas nesses processos sociais. Elas argumentam que a mestiçagem funciona como uma sequela do colonialismo que continua a implicar a subordinação e marginalização na vida social (Curiel 2007: 98).

As mulheres racializadas na América Latina e no Caribe também apontaram para o racismo da metodologia feminista dominante que levou a feminilidade a ser um *status* categórico compartilhado mas que recusou a importância das especificidades determinadas pela raça/etnicidade e identidade de classe. Ao fazê-lo, as vozes das mulheres racializadas abriram novos caminhos para a investigação crítica feminista contemporânea. As mulheres afrodescendentes, por exemplo, mostraram como as metodologias para estudar as mulheres dos períodos coloniais interpretaram negativamente as vidas de mulheres escravizadas unidimensionalmente apenas como vítimas da escravidão, negligenciando as formas como muitas participaram de atos de resistência. Atos como o desperdício de bens domésticos ou abortos autoinduzidos para evitar a escravidão dos filhos são melhor entendidos como atos de casamento doméstico e precisam ser interpretados como parte da história das mulheres afrodescendentes nas Américas (Albert 2003). Nesse contexto, o apelo por uma análise mais multidimensional das mulheres racializadas também implica demonstrar que, para elas, as esferas públicas e privadas não são entidades separadas como pretende o feminismo hegemônico (Curiel 2016: 49). Por isso, um apelo para o enegrecimento do feminismo surgiu

como uma forma de elucidar a relação entre racismo e sexismo para melhor entender as histórias das mulheres na Américas (Carneiro 2005).

Mais adiante, as mulheres racializadas da América Latina e do Caribe proporcionaram novas estruturas construtivas para conceituar as identidades étnicas e racializadas. Uma dessas tentativas pode ser encontrada no desenvolvimento da *Amefricanidad*, um termo criado pela estudiosa afro-brasileira Léila Gonzalez, que resiste ao uso de *Latinidad* devido aos seus fundamentos eurocêntricos, semelhantes à forma como a mestiçagem minimiza a dimensão indígena e africana da América Latina e do Caribe (Curiel 2007: 99). Baseando-se no uso de *Amefricanidad* ou *Amefricanidade*, outros argumentaram pelo uso do termo como uma epistemologia privilegiada que realça a visibilidade do feminismo afrodescendente na região (Alvarez & Caldwell 2016: v). A *Amefricanidad* destaca a importância das origens da identidade indígena e africana, mas também procura pensar de dentro dessas identidades à medida que busca uma abordagem interseccional para o racismo, colonialismo e imperialismo (Alvarez & Caldwell 2016: v). A *Amefricanidad* destaca a identidade racializada, mas ao mesmo tempo sinaliza a pluralidade em sua capacidade de capturar as múltiplas heranças da América Latina e do Caribe.

Mantendo o impacto da condição colonial no centro da teoria, as feministas latino-americanas e do Caribe também avaliaram criticamente as normas de sexualidade, um tópico que o feminismo liberal dominante manteve por muito tempo às margens. O movimento lésbico da América Latina e do Caribe decorre das organizações homossexuais de gênero misto que estavam em diálogo com o movimento feminista do final do século XX (Bastian Duarte 2012: 165). Entretanto, durante muito tempo, as discussões sobre preferência sexual foram deixadas de lado na pauta feminista liberal. O feminismo lésbico, muito parecido com o amplo panorama do feminismo latino-americano, é heterogêneo. Mesmo assim, há um denominador teórico comum: o imperativo para transformar ideias e práticas relacionadas à heteronormatividade, lesbianismo e relações de gênero (Bastian Duarte 2012: 169). Está em jogo na análise do feminismo lésbico a forma como a heteronormatividade permeia todos os aspectos da experiência vivida, incluindo a intersecção entre sexualidade, raça/etnicidade, classe e gênero. As feministas lésbicas afrodescendentes, por exemplo, ligaram o racismo e o sexismo à heteronormatividade ao argumentar que as dimensões obrigatórias da heterossexualidade estão intimamente

atreladas à reprodução de práticas sexistas e racistas (Curiel 2016: 50). Outros argumentaram que existe uma íntima relação entre lesbianismo e feminismo que depende do reconhecimento de que a libertação para as mulheres está fundada na descentralização do patriarcado, que sempre envolve a renegociação das relações com os homens e a masculinidade em todos os níveis (Espinosa Miñoso 2011: 404).

A relação entre o individual e o coletivo está implícita nas discussões sobre a complexidade da identidade. A relação entre as condições estruturais coletivas e a formação da identidade individual aponta para as formas como os seres humanos não são produtores de significados isolados. Entretanto, quando as condições de produção de significado refletem as heranças do colonialismo, opressão, patriarcado ou heterossexualidade obrigatória, requerem-se negociações tensas entre o individual e o coletivo. As feministas indígenas negociaram o valor político e pessoal do pertencimento étnico com as reivindicações individuais feministas (Bastian Duarte 2012: 164). O movimento neofeminista liberal enfatizou por muito tempo a importância dos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres, mas enquanto estas questões puderem representar aspectos centrais da vida das mulheres, elas não representam questões centrais nas lutas das mulheres indígenas.

O tema da violência, por exemplo, é um dos que está no centro das preocupações feministas de muitas convicções políticas. Entretanto, a partir da perspectiva do feminismo indígena, a violência não é construída apenas nos termos da violência de gênero, mas também é gerada por aqueles que aproveitaram e destruíram as terras indígenas (Bastian Duarte 2012: 163). Por isso, uma compreensão que projeta a violência centrada unicamente na individualidade não será suficiente para gerar condições de igualdade para as feministas indígenas cujas identidades coletivas servem como método primário de preservação de seus sistemas culturais (Bastian Duarte 2012: 164). O significado de igualdade e justiça para as feministas indígenas da América Latina e do Caribe segue a especificidade de suas políticas que assume o papel da comunidade como central para a identidade e, por isso, requer novas formas de pensar a relação entre as demandas feministas individuais e a transformação coletiva (Bastian Duarte 2012: 165). Embora nem todos os povos indígenas da América Latina e do Caribe residam em suas próprias comunidades, pois muitos migraram para áreas mais urbanas, é importante compreender as formas em que

a comunidade, em um sentido multifacetado, opera como um importante traço dos projetos transformadores.

3 A filosofia feminista latino-americana

A filosofia feminista latino-americana surge do nexo entre teoria e prática. O ativismo social do século XX alimentou a produção de teorias que formam a tradição da filosofia feminista latino-americana bem como seu lugar na academia. Entretanto, o estudo da filosofia feminista latino-americana permanece escasso e abandonado (Gargallo 2015, Outras fontes da Internet). A existência de filósofas feministas latino-americanas foi amplamente negada, e as especificidades das suas contribuições teóricas foram apagadas sob a orientação sexista europeia da filosofia. O reconhecimento de sua existência é um ato político que contesta a arquitetura dominante da história da filosofia. Levar em conta a filosofia feminista latino-americana requer uma reconstrução histórica e filosófica que compreende o fato de que as mulheres da América Latina e do Caribe têm sido há muito tempo pensadoras. O trabalho filosófico que permanece para ser feito requer engajamento com suas ideias.

A filosofia feminista latino-americana é política (Gargallo 2004: 4). As ideias que impulsionaram a transformação social nos movimentos do século XX são fundamentadas em políticas que reconheceram o imperativo pela transformação social. A dimensão política da filosofia feminista latino-americana se reflete no fato de que muitas filósofas feministas latino-americanas foram ou são ativistas, e a duração de seu pensamento sempre reflete sua participação nos movimentos de resistência. A resistência pode significar muitos tipos de projetos políticos e, no contexto da filosofia feminista latino-americana, o ato de citar é entendido como político porque trabalha para construir um canon filosófico que legitima as vozes das mulheres há muito excluídas da prática filosófica.

Construir uma história filosófica das pensadoras feministas latino-americana é uma tarefa que merece atenção acadêmica e, até hoje, há falta de recursos. O maior obstáculo é linguístico, pois muitas fontes textuais não foram traduzidas. Além do mais, os próprios recursos não são amplos, embora algumas publicações importantes tenham sido feitas. A *Antología del pensamiento feminista nuestroamericano: tomo 1 del anhelo a la emancipación* (2010a) e a *Antología del pensamiento feminista nuestroamericano: tomo 2 movimiento de liberación de las mujeres* (2016b), coordenadas por Francesca

Gargallo são algumas das primeira publicações em larga escala para antologizar as escritas filosóficas feministas latino-americanas e do Caribe. São recursos não exaustivos que testemunham as contribuições teóricas, metodológicas, argumentativas das escritoras feministas latino-americanas e do Caribe do século XV ao século XX. Como a antologia resgata as escritoras sempre perdidas nas páginas da história, ela também se refere à América Latina e o Caribe como *nuestra* ou nossa América, como ponto de partida teórica. Assim, ela capacita um reconhecimento coletivo de uma história do pensamento feminista que não depende da América do Norte ou da Europa para sua identidade. A antologia ainda demonstra que o pensamento filosófico feminista latino-americano é quase novo. Fundamenta-se em uma história de resistência às condições sociais e políticas que impediram o reconhecimento das mulheres como produtoras do conhecimento (Gargallo 2009: 418). Argumenta-se que as primeiras filosofias feministas são os primeiros sistemas de pensamento a explicar as políticas de legitimidade pelas quais as condições sociais concedem privilégios às produções epistêmicas de um grupo para excluir e deslegitimar as vozes de outros (Gargallo 2009: 420). A crítica à legitimidade segue a filosofia feminista latino-americana em uma boa parte dos séculos XX e XXI.

Juana Inés de la Cruz (1651-1695), por exemplo, uma das escritoras mais citadas desta tradição, defendeu a vida intelectual das mulheres, o que implicou a denúncia das normas da masculinidade hegemônica. Sua imagem como uma escritora protofeminista foi associada ao lesbianismo, pois ela levava uma vida monástica e, ao fazê-lo, resistiu ao domínio da masculinidade (Gargallo 2009: 419). Sua existência como uma intelectual desafiou a autoridade de sua época, e sua resistência se reflete em sua escrita.

Um outro exemplo pode ser encontrado no pensamento de Luisa Capetillo (1879-1922), que se originou na sua participação em movimentos trabalhistas em Porto Rico e nos Estados Unidos durante sua vida. Como uma leitora na fábrica de charutos, ela era contratada pelos trabalhadores e funcionava como uma intermediária cultural e intelectual por ler de tudo para eles, desde notícias até teorias políticas. Capetillo tornou-se uma leitora na época em que 40% dos trabalhadores do tabaco e 87% da força de trabalho agrícola de Porto Rico eram analfabetos (Ramos 1992: 14). Entretanto, a presença de leitoras, como Capetillo, fazia a força de trabalho do tabaco uma das mais conscientes socialmente (Ramos 1992: 21). Seu ativismo desenhou o

apoio da filosofia anarquista europeia vindo de Porto Rico através das traduções de autores como Tolstoy, Dostoyevsky, Diderot, Bakunin, Kropotkin, Marx e Nietzsche (Ramos 1992: 27). Capetillo marcou o movimento trabalhista em Porto Rico, mas se tornou uma migrante transnacional quando foi expulsa de Porto Rico por um governo de repressão aos anarquistas (Ruiz 2016: 3). Em sua curta existência de 42 anos, ela residiu na cidade de Nova Iorque, Ybor City e La Habana e continuou seu ativismo organizando greves trabalhistas, argumentando contra a instituição do casamento, engajando-se na resistência estilizada por usar roupas masculinas e publicar quatro livros (Ramos 1992: 66). A contribuição mais importante de Capetillo foi a produção de ideias originadas em um movimento pelos direitos dos trabalhadores que avançou pelas nações e se inspirou na circulação das ideias.

A filosofia como campo de estudo na América Latina e no Caribe foi institucionalizada e profissionalizada nos anos que abrangeram o período de 1940 a 1960. Por isso, não surpreende que posteriormente as mulheres ganharam a educação universitária formal em filosofia. Matilde Carranza (1892-1981), nascida em San José, Costa Rica, foi a primeira mulher da Costa Rica a receber um Ph.D em filosofia. Ela frequentou a universidade de Wisconsin e também foi notada como uma das primeiras mulheres a receber um doutorado da universidade. Seu pensamento filosófico centrava-se na importância da educação para a transformação social, o que se alinhava com sua política igualitária e antidespótica. Entretanto, seu mais notável impacto foi quebrar o mito de que as mulheres não eram aptas para a filosofia, abrindo, assim, o caminho para mulheres de outras gerações (Prada Ortiz 2013: 32-33). Ana Isabel Alfaro (1944-1990), nascida em Alajuela, Costa Rica, estudou filosofia na Universidade de Costa Rica. Seu compromisso filosófico centrava-se no papel da educação no desenvolvimento nacional, quando ela levou a educação a ser socialmente transformadora. Como consequência, Alfaro entendeu o papel da universidade como parte integral da transformação social. Seus compromissos com o poder transformativo da educação se originaram metodologicamente na interdisciplinaridade e na diversidade cultural. Particularmente, Alfaro deu importância ao poder criativo das mulheres dentro de sua filosofia da educação, argumentando em favor do potencial criativo delas e refletindo esse compromisso em suas alianças políticas com as mulheres pobres (Prada Ortiz 2013: 55).

Seguindo o exemplo, Monelisa Lina Pérez Marchand, Victoria Junco Posadas, Olga Victoria Quiroz Martínez, Rosa Krauze, Elsa Cecilia Frost, Vera Yamuni e María del Carmen Rovira Gaspar entraram para a filosofia acadêmica no México em meados do século XX através dos seminários de José Gaos (Gargallo 2015: outras fontes da internet). Particularmente entre estas estão Vera Yamuni (1917-2003) e Mari del Carmen Rovira, que reconheceram a importância de fazer filosofia a partir de uma perspectiva latino-americana com um olhar atento às especificidades das mulheres. Rovira aplicaria esta metodologia ao historicismo e Yamuni, ao humanismo (Gargallo 2009: 423). Yamuni é especialmente importante, pois seu trabalho e lugar na academia influenciaram muitas gerações de filósofas feministas. Ela era uma pensadora transnacional nascida de pais libaneses na Costa Rica, embora tenha feito muito dos seus estudos, ensino e escrita no México. Yamuni estudou com Gaos e dedicaria parte de sua carreira intelectual ao engajamento com o trabalho dele, particularmente criticando sua misoginia. Ela ainda dedicou tempo para traduzir textos do inglês e árabe para o espanhol, refletindo seu compromisso em criar condições de acesso filosófico (Prada Ortiz 2013: 71). Entretanto, ela é particularmente lembrada como uma pensadora feminista pelo seu trabalho em Sappho, Virginia Woolf e Simone de Beauvoir, bem como por sua análise feminista do papel das mulheres na história da filosofia. Sua escrita explorou conceitualmente a mesmice e a diferença muito antes de ter se tornado foco da análise filosófica feminista nos anos 1990 (Prada Ortiz 2013: 87). Sua influência como filósofa feminista é profunda visto que ela foi citada como a primeira a introduzir a filosofia feminista no México por sua aluna Graciela Hierro, que se tornou uma figura icônica da filosofia feminista latino-americana nos anos 1980 e 1990 (Prada Ortiz 2013: 83).

A transformação social dos anos 1970 e 1980 reverberou no campo da filosofia. Quando as mulheres começaram a cada vez mais se estabelecer na academia, suas ideias se desenvolveram. Sobre os ombros das mães simbólicas e da política da época, a filosofia feminista latino-americana começou a proliferar como um sistema diverso do pensamento que levou a teorização feminista a ser uma forma de política. Entretanto, os pontos de partida para a análise variaram. Graciela Hierro, aluna de Yamuni, desenvolveu uma ética informada pelo utilitarismo que explorava a íntima relação entre ética e política com enfoque na libertação e prazer. Para Hierro, a política das mulheres está centrada em fazer

reivindicações sobre o papel das mulheres em uma sociedade onde a condição de feminilidade é entendida como uma característica variante da vida humana (Hierro 1990). Hierro, muito mais que Yamuni e as mulheres que vieram antes dela, funcionou como uma mãe filosófica simbólica para muitas, pois ela influenciou fortemente uma geração de estudiosas feministas. Eli Bartra, uma aluna de Hierro, afirmou que o feminismo é uma corrente teórica dedicada a descobrir o que significa ser mulher. Para ela, o projeto feminista é político porque o feminismo é uma filosofia política (Bartra 2001: 12). Diana Helena Maffia, da Argentina, influenciada por Bartra, ainda sustenta que o feminismo é uma posição política e uma teoria crítica que se presta à revisão de ideais políticos (Rietti & Maffia 2005). Maria Luisa Femenías, também escrevendo da Argentina, mantém uma ligação entre feminismo e política, mas leva o feminismo latino-americano a ser caracterizado por sua singular valorização da intersecção entre gênero, classe, raça/etnicidade e religião, pois elas coletivamente forjaram as condições da existência (Femenías 2007). Urania Ungo Montenegro, do Panamá, define o feminismo como uma teoria política das mulheres que reflete a relação entre mulheres e política (Ungo Montenegro 2000).

Embora elas divirjam em suas caracterizações da relação entre feminismo e política, todas essas posições compartilham uma compreensão geral de que discutir filosoficamente o feminismo latino-americano é engajar-se na teoria política de forma que elucida as complexas e diversas relações entre mulheres, gênero e política. Esta lista não é de forma alguma exaustiva, e ainda figuras como Rosario Castellanos, do México, e Celia Amorós, da Espanha, não deveriam ser esquecidas, pois influenciaram as posições desenvolvidas por essas pensadoras. Além do mais, filósofas como Ofelia Schutte, nascida cubana e escrevendo nos Estados Unidos, trouxe contribuições importantes para o panorama da filosofia feminista latino-americana, lembrando aos leitores que a tradição feminista ocupa uma parte de uma tradição mais ampla da teoria e libertação política da América Latina. Todas essas mulheres ousaram ser pensadoras em épocas em que ser uma mulher latino-americana em filosofia era inédito e elas tiveram de formar a base de um cânon de pensadoras que abriram caminho para vozes novas e emergentes.

As vozes dissidentes do início do século XX travaram uma crítica decolonial que veio caracterizar os estudos filosóficos feministas contemporâneos da América Latina. Influenciadas pelas contribuições cruciais de

María Lugones (2007, 2008), os estudos feministas decoloniais contemporâneos na América Latina enfrentaram o eurocentrismo, os fundamentos coloniais e as omissões de identidade na filosofia feminista. Lugones foi uma voz integral na formação de uma tradição decolonial feminista, pois ela foi a primeira estudiosa a articular o conceito de colonialidade do gênero. Em diálogo com os estudos do peruano Aníbal Quijano (2000), ela sustentou que o moderno sistema sexo/gênero se originou no projeto colonial que impôs um sistema de sexo/gênero estruturado pela heteronormatividade. Complementando Quijano, ela sustenta que os sistema de gênero moderno/colonial exigiu a categorização do humano e do não humano e a invenção das divisões de raça do humano. Entretanto, ela acrescenta criticamente que o gênero exerceu um papel importante nessas relações, um ponto que Quijano negligencia. Como resultado, o *status* das mulheres brancas, existindo junto dos homens brancos colonizados, operou em um diferente nexos comprometido com a reprodução da humanidade racializada. Os povos do mundo colonizado não participaram do sistema de gênero moderno anterior à sua imposição. A assimilação desse argumento é que o gênero e a sexualidade são coconstitutivos da raça e são formados no e pelo projeto colonial que procurou subordinar os povos colonizados. Por isso, teorizar sobre gênero implica um olhar sobre as relíquias do colonialismo que construíram as possibilidades do mundo moderno pela categorização das pessoas na humanidade racializada e de gênero. Esta crítica problematiza qualquer ideia de gênero compartilhado na feminilidade porque falha ao explicar as diferenças raciais e de classe que ultrapassam a formação das identidades nas Américas.

Um dos textos mais notáveis e compreensíveis que reúne as vozes decoloniais é *Tejiendo de outro modo: feminism, epistemologia y apuestas descoloniales em Abya Yala* (2014b), editado por Yuderlys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal e Karina Ochoa Muñoz. O livro fornece uma intervenção crítica nos feminismos contemporâneos latino-americanos a partir das diversas posições e experiências das mulheres (Escobar 2014: 11). Originado nas práticas epistêmicas decoloniais, o livro reconhece a América Latina como *Abya Yala*, o termo kuna (povo indígena do Panamá e da Colômbia) com que os colonizadores chamaram a “América”. *Abya Yala* se traduz como “terra de maturidade plena” ou “terra de sangue vital” e é tomada como ponto metodológico de início para teorizar formas de entendimento através de lentes

decoloniais. Os colaboradores aderem à reivindicação de que a decolonização não pode ocorrer sem de-patriarcalização. Em outras palavras, a resistência ao capitalismo, racismo, homofobia e todas as formas de dominação relacionadas à nossa ordem social moderna têm de incorporar estratégias de de-patriarcalização (Escobar 2014: 11). Como tal, o texto destaca a importância de entrecruzar os feminismos latino-americanos com o pensamento decolonial e exemplifica com novas vozes críticas emergentes que contribuem para o crescimento e proliferação.

O estudo produz particularmente uma genealogia feminista latino-americana comprometida em priorizar as vozes destes marginalizados sistematicamente ou ignorados e descentraliza o branco dominante, os feminismos de classe média alta que falharam ao abrir caminho para a diferença (Espinosa Miñoso *et al.* 2014a: 14). O estudo é mais um testemunho para o fato de que nenhuma categoria dominante resolverá o problema da unificação (Espinosa Miñoso *et al.* 2014a: 20). O projeto dos feminismos decoloniais não é estruturado no privilégio de uma categoria de análise sobre a outra (por exemplo, raça sobre gênero), ou melhor, ela propõe uma crítica sistêmica centrada na estrutura conceitual dos feminismos dominantes latino-americanos, chamando a atenção para as formas como ele mesmo reificou o classismo, o sexismo, o racismo e a heteronormatividade. O projeto dos feminismos decoloniais é um movimento em processo, mas seu núcleo procura reunir as produções de pensadores, intelectuais, ativistas feministas, feministas lésbicas, mulheres afrodescendentes, povos indígenas, *mestizas* pobres e aliados comprometidos com a recuperação histórica da teoria e prática antirracista a partir da posição epistêmica de *Abya Yala* (Espinosa Miñoso *et al.* 2014a: 32).

A tradição feminista decolonial latino-americana encontrou aliados influentes na tradição feminista latina/x dos Estados Unidos. Os feminismos “*latinx*” ganharam forma durante os anos 1960 e 1970 como parte de uma ampla cadeia de lutas políticas que buscavam justiça social e de gênero que vêm formar um amplo panorama das teorias. O termo “*latinx*” é amplo, mas longe de ser monolítico, quando pode capturar uma cadeia de identidades (por exemplo, afro-latina, afro-caribenha, nuioricana, chicana). Ele envolve simbolicamente as condições de identidade da migração, a imigração e a diáspora de países da América Latina e do Caribe para os Estados Unidos. Embora os feminismos Latina/x sejam um campo de ampla variedade, eles geralmente aderem ao

sistema de pensamento que tenta desvendar os sistemas entrelaçados de opressão, refletindo sobre as condições das fronteiras, raça/etnicidade, gênero, sexualidade, imigração e religião em único caminho. Mais importante, a teoria feminista “latinx” está muito atenta à experiência vivida e dá contribuições notáveis para as teorias de identidade que se estendem para além das fronteiras dos Estados Unidos. Por isso, figuras como Gloria Anzaldúa, Cherrie Moraga, Emma Pérez, Juanita Ramos, Norma Alarcón, Chela Sandoval, Mariana Ortega, Ofelia Schutte e María Lugones têm sido significativas. Particularmente, a obra de Anzaldúa influenciou a conceitualização da colonialidade de gênero de Lugones que está nas páginas centrais da teoria feminista decolonial na América Latina e nos Estados Unidos. Embora as teorias estejam sempre presas às suas localizações, elas também circulam por caminhos que requerem participar dos processos de resignificação submetidos ao seu fluxo. É por esta razão que algumas pensadoras feministas decoloniais chamaram mais atenção para as especificidades da alteridade que poderia estabelecer limites na aplicação teórica das ideias (Mendoza 2014: 101). Apesar disso, a tradição feminista “latinx” foi influente com seus próprios méritos e continua a pavimentar caminhos de coalizão com pensadoras latino-americanas e do Caribe dentro e fora dos Estados Unidos.

4 Conclusão

A história das ideias feministas latino-americanas e do Caribe é extensa. Entretanto, permanece subestimada nos espaços das academias norte-americanas e europeias. A omissão dos feminismos latino-americanos é ainda composta pelo fato de que muitos de suas fontes primárias permanecem não traduzidas do espanhol, tornando difícil o fluxo das ideias. Para alguns, a inacessibilidade linguística poderia não ser problemática quando sinaliza a necessidade de centros epistêmicos para se estabelecer a diferença e, para outros, ela simplesmente destaca a grande quantidade de trabalho que ainda está por fazer. De qualquer forma, a tradição feminista latino-americana lembra metodologicamente aos seus leitores que a teoria está sempre fundamentada na prática. Assim, colocar as ideias das mulheres e seu impulso pela transformação social nas páginas centrais da atividade teórica e filosófica demanda a contextualização. Mais especificamente para as práticas filosóficas, os feminismos latino-americanos nos lembram que as mulheres pensam muito mais

a frente do que o crédito que foi dado a elas, e os filósofos precisam simplesmente começar a perguntar: sobre o que elas estavam pensando?

Bibliografia

ALBERT BATISTA, C. **Mujer y esclavitud en Santo Domingo**. Dominican Republic: INDAASEL, 2003.

ALVAREZ, S. E. "Feminismos Latinoamericanos", **Estudos Feministas**, 6(2) 1998: 265–284.

—. "Introduction to the Project and the Volume/Enacting a Translocal Feminist Politics of Translation", in Alvarez et al. 2014: 1–18. doi:10.1215/9780822376828-001

ALVAREZ, S. E. and K. L. CALDWELL. "Promoting Feminist *Afrofeminidad*: Bridging Black Feminist Cultures and Politics in the Americas", **Meridians**, 14(1) 2016: v–xi. doi:10.2979/meridians.14.1.01

ALVAREZ, S. E., E. J. FRIEDMAN, E. BECKMAN, M. BLACKWELL, N. S. CHINCHILLA, N. LEBON, M. NAVARRO and M. R. TOBAR, "Encountering Latin American and Caribbean Feminisms", **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, 28(2) 2003: 537–579. doi:10.1086/342589

ALVAREZ, S. E., C. L. COSTA, V. FELIU, R. HESTER, N. KLAHN and M. THAYER (eds.). **Translocalities/Translocalidades: Feminist Politics of Translation in the Latin/a Américas**, Durham: Duke University Press, 2014. doi:10.1215/9780822376828

ÁNGEL, A. **Estaba la pájara pinta sentada en el verde limón**, Spain: Ediciones B Grupo Z, 2015.

ANZALDÚA, G. E. **Borderlands/La Frontera: The New Mestiza**, San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.

BARTRA, E. "Neofeminism in Mexico", **Working Paper Series #33**. Durham: Duke University Press, 2001.

BASTIAN DUARTE, A. "From the Margins of Latin American Feminism: Indigenous and Lesbian Feminisms", **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, 38 (1) 2012: 153–178.

CARNEIRO, S. "Noircir le féminisme" (Ennegrecer el feminismo), Jules Falquet (trans.), **Nouvelles Questions Féministes**, 24(2) 2005: 27–32. doi:10.3917/nqf.242.0027 (fr)

CASTELLANOS, R. **Balún canan**. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1957.

- . **El eterno femenino**, Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- . **Sobre cultura femenina**, Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- COBA, L. and G. HERRERA. "Nuevas voces feministas en América Latina: ¿continuidades, rupturas, resistencias? Presentación del Dossier", **Íconos: Revista de Ciencias Sociales**, 45, 2013: 17–23. doi:10.17141/iconos.45.2013.3103
- CONNELL, R., "Rethinking Gender from the South", **Feminist Studies**, 40(3) 2014: 518–539.
- CURIEL, O. "Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista", **Nómadas**, (26) 2007: 92–101. [[Curiel 2007 available online](#)]
- . "Rethinking Radical Anti-Racist Feminist Politics in a Global Neoliberal Context", Manuela Borzone and Alexander Ponomareff (trans.), **Meridians**, 14(2) 2016: 46–55. doi:10.2979/meridians.14.2.04
- ESCOBAR, A. "Prefacio", in Espinosa Miñoso, Gómez Correal and Ochoa Muñoz 2014b: 11–12.
- ESPINOSA MIÑOSO, Y. "The Feminism-Lesbianism Relationship in Latin America: A Necessary Link", J. Flores, (trans.), in J. Corrales and M. Pecheny, **The Politics of Sexuality in Latin America**, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2011: pp. 401–405.
- . "Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional", in Espinosa Miñoso, Gómez Correal, and Ochoa Muñoz, 2014b: 309–324.
- ESPINOSA MIÑOSO, Y., D. G. CORREAL and K. O. MUÑOZ, 2014a, "Introducción", in Espinosa Miñoso, Gómez Correal, and Ochoa Muñoz, 2014: 13–40.
- (eds.). **Tejiendo de 'otro modo': feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en 'Abya Yala'**, Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2014b.
- FEMENÍAS, M. L. "Esbozo de un feminismo latinoamericano", **Estudios Feministas**, 15(1) 2007: 11–25. doi:10.1590/S0104-026X2007000100002
- FEMENÍAS, M. L. and A. A. OLIVER (eds.). **Feminist Philosophy in Latin America and Spain**, Amsterdam: Rodopi, 2007.
- GARGALLO, F. **Las ideas feministas latinoamericanas**, Mexico City: Universidad de la Ciudad de México, 2004.

- . “El feminismo filosófico”, in Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, and Carmen Bohórquez, (eds.), **El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300–2000)**, Mexico City: Siglo XXI Editores, 2009: pp. 418–433.
- (comp.). **Antología del pensamiento feminista nuestroamericano**, Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 2010; 2010a, tomo 1 del anhelo a la emancipación; 2010b, tomo 2 movimiento de liberación de las mujeres.
- GUTIÉRREZ, M. “Marta Acevedo: la marcha que ha durado décadas”, in **20 años por todas las mujeres**, Mexico City: GIRE, 2012: pp. 42–45.
- HIERRO, G. **Ética de la libertad**, Mexico: Editorial Fuego Nuevo, 1990.
- . **La ética del placer**, Mexico: UNAM, 2001.
- KIRKWOOD, J. **Ser política en Chile**: Las feministas y los partidos, Santiago de Chile: FLASCO, 1986.
- LAMAS, M. (ed.). **El género**: la construcción cultural de la diferencia sexual, México City: PUEG, 1996.
- LIMA COSTA, C. “Introduction to Debates about Translation: Lost (and Found?) in Translation: Feminisms in Hemispheric Dialogue”, in Alvarez et al. 2014: 19–36. doi:10.1215/9780822376828-002
- . “Feminist Theories, Transnational Translations, and Cultural Mediations”, in Alvarez et al. 2014 [2014b]: 133–148. doi:10.1215/9780822376828-008
- LUGONES, M. “Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System”, **Hypatia**, 22(1) 2007: 186–219. doi:10.1111/j.1527-2001.2007.tb01156.x
- . “Coloniality of Gender”, **World and Knowledges Otherwise**, 2(2) 2008: 1–17.
- MENDOZA, B. “La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano”, in Espinosa Miñoso, Gómez Correal, and Ochoa Muñoz [2014] 2014b: 91–103.
- MILLÁN, M. “Politics of Translation in Contemporary Mexican Feminism”, in Alvarez et al. 2014: 149–167. doi:10.1215/9780822376828-009
- MORENO, M. **Algo tan feo en la vida de una señora bien**, Bogotá: Pluma, 1980.
- OCHOA, E. **Retorno de Electra**, México: SEP-Diógenes, Colección Lecturas Mexicanas n. 72, 1987.
- PALACIOS, A. **Ana Isabel, una niña decente**, Argentina: Ed. Losada, 1949.
- PEREDA, C., “Latin American Philosophy: Some Vices”, **Journal of Speculative Philosophy**, 20 (3) 2006: 192–203. doi:10.1353/jsp.2007.0007

- PRADA ORTIZ, G. **El pensamiento filosófico desde las mujeres**: Matilde Carranza, Vera Yamuni y Ana Alfaro, Costa Rica: EUNA, 2013.
- QUIJANO, A. "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America", **Nepantla**, 1(3) 2000: 533–580.
- RAMOS, J. (ed.). **Amor y anarquía**: Los escritos de Luisa Capetillo, Rio Piedras: Ediciones Huracán, 1992.
- RIETTI, S. and D. MAFFÍA, "Género, Ciencia y Ciudadanía", **Arbor**, 181(716) 2005: 539–544. doi:10.3989/arbor.2005.i716.411
- RUIZ, V. L. "Class Acts: Latina Feminist Traditions, 1900–1930", **American Historical Review**, 121(1) 2016: 1–16. doi:10.1093/ahr/121.1.1
- SAPORTA STERNBACH, N., M. NAVARRO-ARANGUREN, P. CHUCHRYK and S. E. ALVAREZ. "Feminisms in Latin America: From Bogotá to San Bernardo", **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, 17(2) 1992: 393–434. doi:10.1086/494735
- SCHUTTE, O. "Cultural Alterity: Cross-Cultural Communication and Feminist Theory in North-South Contexts", **Hypatia**, 13(2) 1998a: 53–72. doi:10.1111/j.1527-2001.1998.tb01225.x
- . "Latin America", in Alison M. Jaggar and Iris Marion Young (eds.). **A Companion to Feminist Philosophy**, Malden: Blackwell Publishing, 1998b: p. 87–97.
- . "Engaging Latin American Feminisms Today: Methods, Theory, and Practice", **Hypatia**, 26(4) 2011: 783–803. doi:10.1111/j.1527-2001.2011.01200.x
- SCHUTTE, O. and M. L. FEMENÍAS. "Feminist Philosophy", in Susana Nuccetelli, Ofelia Schutte, and Otávio Bueno (eds.). **A Companion to Latin American Philosophy**, Oxford: Wiley-Blackwell, 2010: pp. 397–411. doi:10.1002/9781444314847.ch28
- UNGO MONTENEGRO, U. A. **Para cambiar la vida**: política y pensamiento del feminismo en América Latina, Panamá: Instituto de la Mujer, Universidad de Panamá, 2000.
- . **Conocimiento, libertad y poder**: Claves críticas en la teoría feminista, Instituto de la Mujer de la Universidad, Panamá, 2002.
- VALLE FERRER, N. **Luisa Capetillo, pioneer Puerto Rican feminist**, New York: Peter Lang Publishing, 2006.

(VI) Filosofia Latinx¹⁰

Autor: Manuel Vargas

Tradução: Vítor Gomes Lopes

Revisão: Águida Assunção e Sá

A filosofia latinx é um trabalho filosófico substancialmente preocupado com Latinxs, incluindo o significado moral, social, político, epistêmico e linguístico dos Latinxs e suas experiências. Embora seu surgimento como um campo distinto e autoidentificado seja relativamente recente, a filosofia latinx inclui um corpo substancial de trabalho que se baseia em uma variedade de tradições filosóficas, incluindo teoria racial crítica, filosofia feminista latina, estudos latinx e chicanx, várias vertentes filosóficas da América Latina, continental, analítica, caribenha e africana.

Este verbete se concentra na natureza, história e desenvolvimentos recentes da filosofia latinx nos Estados Unidos. Ela discute o trabalho atual na filosofia latinx, as várias origens da filosofia latinx, as disputas sobre a natureza e o escopo do campo e os desenvolvimentos em andamento.

1. Problemas atuais

O trabalho atual sobre a filosofia do latinx tende a se agrupar em vários objetos de estudo: (1) relatos de identidade de grupo, incluindo relatos da

¹⁰ VARGAS, Manuel. Latinx Philosophy. In: ZALTA, E. N. (ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Winter Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2018. Disponível em: [Latinx Philosophy \(Stanford Encyclopedia of Philosophy/Winter 2018 Edition\)](#). Acesso em: 7 set. 2022.

The following is the translation of the entry on Latinx Philosophy by Manuel Vargas, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at [Latinx Philosophy \(Stanford Encyclopedia of Philosophy/Winter 2018 Edition\)](#). This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at a [Latinx Philosophy \(Stanford Encyclopedia of Philosophy/Winter 2018 Edition\)](#). We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

fenomenologia e dos sentidos do eu (*Self*) em latinxs; (2) questões amplamente sociais e políticas sobre latinxs, com atenção especial para questões de cidadania e imigração e (3) uma série de questões metafisológicas, incluindo esforços para identificar ou expandir o cânon da filosofia latinx e esforços para falar de várias preocupações sobre o *status* dos latinxs na profissão de filosofia.

1.1 Identidade de grupo

Uma questão recorrente dentro da filosofia latinx é a caracterização dos Latinxs. As categorias de identidade social dos Estados Unidos e da América Latina muitas vezes são distintas e são produtos de diferentes categorias raciais e sociais. *Latinx* é um termo usado exclusivamente nos Estados Unidos, ou praticamente só lá, de forma que as pessoas da América Latina normalmente não se considerariam latinxs, a menos ou até que residam nos Estados Unidos. Lá, a categoria social teve vários rótulos, incluindo “Hispanic”, “Latino”, “Latina/o”, “Latin@”. A adoção de rótulos específicos desempenhou papéis variados em resposta aos interesses de autoidentificação, construção de coalizões, pressões de marketing e interesses burocráticos do governo (Alcoff 1999; Gracia 2000).

Na primeira década do século XXI, os filósofos começaram a oferecer relatos sistemáticos da categoria social dos hispânicos ou latinxs, a forma como a categoria funciona como uma categoria de identidade e como os latinos se enquadram (ou não) na matriz racial e étnica dos Estados Unidos. Emergiram três abordagens: uma *etnorracial*, uma de grupo *étnico-cultural* e uma visão *histórico-familiar*.

Linda Alcoff (2000) sustentou que os latinxs são bem mais compreendidos como um grupo etnorracial - ou seja, um grupo cuja identidade em alguns contextos funciona como um grupo racial e, em outros, como um grupo étnico. Ela argumentou que, como um grupo, os latinxs não se encaixam perfeitamente na matriz racial e étnica dos Estados Unidos (Alcoff 1999, 2000, 2003, 2006). A diversidade racial dos povos descendentes da América Latina, que abrange todo o conjunto de categorias raciais-padrão dos Estados Unidos, torna os latinxs uma categoria instável nas categorias de identidade social dos Estados Unidos. Assim, a forma como o termo “latinx” funciona no discurso comum - e seu significado na experiência vivida - tende a variar sob a luz da interação do grupo latinx localmente predominante (ou seja, mexicanos, dominicanos, cubanos, etc.) com as categorias raciais dos Estados Unidos.

Alcoff pensa que a única maneira de fazer justiça a essa complexidade é reconhecer os latinxs como ocupantes de uma categoria social híbrida, ou seja, uma *etnorraça*.

No relato de J. Angelo Corlett (2003), os latinxs constituem um grupo étnico unificado por características amplamente culturais, incluindo características como competência linguística em uma língua "latina", posse de um sobrenome "latino" tradicional, autorreconhecimento e reconhecimento dentro e fora do grupo. No entanto, para fins de política pública, Corlett afirma que ser latino é uma questão de genealogia ou descendência de certos grupos latino-americanos. Nessa abordagem, em contextos de políticas públicas, a categoria *latinx* funciona de modo típico para um grupo racial, e não como um grupo unificado de práticas culturais historicamente contingentes (cf. Blum 2009).

Em contraste com o relato do grupo étnico-cultural, a visão *histórico-familiar* de Jorge Gracia fundamenta a pertença ao grupo étnico em laços históricos, de modo que os membros do grupo não precisam compartilhar quaisquer outras características, culturais ou não (2008). Além da restrição muito geral de um vínculo histórico adequado com os eventos pós-1492 envolvendo a Península Ibérica e as Américas, os latinxs, em uma época e lugar, podem ter algumas características em comum que faltam aos latinxs em outro tempo e lugar.^[2] Dependendo das normas locais que configuram entendimentos contingentes (e muitas vezes escalares) de pertencimento a um grupo, pode-se ser latinx sem falar espanhol ou português, sem participar de várias práticas culturais associadas à identidade, e assim por diante. Gracia, portanto, rejeita tanto o relato da continuidade cultural quanto o relato genealógico da política pública enfatizado por Corlett.

Além das tentativas de caracterizar a categoria do latinx e dos esforços para identificar como ela opera (ou deveria) operar no discurso, os filósofos também consideraram os desafios e quebra-cabeças distintos da identidade do latinx diante das categorias de identidade social dos Estados Unidos (por exemplo, Lugones 1987; Mendieta 1999; Schutte 2000; Alcoff 2000; ver também Lewis no prelo e Spencer 2018). Uma vertente importante desta literatura - amplamente baseada nas reflexões de filósofas feministas Latina - concentrou-se na ideia de que a condição de ser latinx (e, especialmente, Latina) tendeu a produzir sentidos distintos de autoidentidade que resistem à fácil integração em um eu (*self*) unificado (Lugones 1987, 1994; Schutte 2000;

Barvosa 2008; Ortega 2016). Essas obras frequentemente abordam e exploram formas particulares de marginalização, bem como estratégias de resposta a elas sob a luz das variadas, porém distintas, posições sociais dos latinxs.

1.2 Filosofia social e política

Se a primeira década do trabalho do século XXI sobre a filosofia latinx foi dominada por questões de identidade - em particular, de especificar a natureza, experiências e até o termo preferido para latinxs -, a segunda década pode ser melhor caracterizada como envolvendo a chegada de questões em filosofia política (incluindo cidadania e imigração) e o desenvolvimento de uma sensibilidade metafilosófica mais pronunciada.

De maneira geral, boa parte da filosofia latino-americana recente tem se centrado nas consequências das mudanças demográficas nos Estados Unidos e nas reações a elas. Os filósofos argumentaram que os latinxs constituem desafios distintos para a compreensão convencional da teoria social e política nos Estados Unidos (Mendieta 2003; Gracia 2005; Alcoff 2006). Em particular, o “escurecimento” da América (Sundstrom 2008) e as implicações dessas transformações demográficas para a branquitude (Alcoff 2015; Mendoza 2017) têm sido temas de discussões importantes.

Esse envolvimento com questões de filosofia política não é inteiramente novo, é claro. Por exemplo, tem havido um debate filosófico em andamento sobre a situação dos latinxs com relação à ação afirmativa (Corlett 2003; Gracia 2008; McGary 2013; Gracia 2013). Dentro da recente expansão do trabalho em filosofia política, no entanto, duas questões surgiram como particularmente destacáveis: a ética da cidadania e da imigração.

A cidadania, e seu envolvimento com a raça, tem uma longa e complicada história na América Latina (Quijano 2000, von Vacano 2012). O mesmo é verdade nos Estados Unidos, onde as fronteiras da cidadania muitas vezes foram esculpidas tendo em vista as consequências raciais dessas fronteiras (Silva 2015a). O resultado dessas histórias complexas, mas distintas, é que as populações latinx às vezes se encontram em situações de cidadania pouco ortodoxa produzidas sistematicamente. Por exemplo, os porto-riquenhos são cidadãos dos EUA, mas aqueles que vivem na ilha não podem votar nas eleições presidenciais dos EUA. A nação Tohono O'odham, reconhecida pelo *Comitê Norte-americano de Assuntos Indianos (US Bureau of Indian Affairs)* é

um grupo tribal dividido pela fronteira dos Estados Unidos com o México. Os membros nascidos daqueles inscritos na tribo do lado dos EUA são cidadãos americanos, mesmo que tenham nascido no México e morem com seus colegas membros da tribo que são cidadãos mexicanos (Luger 2018).

De maneira mais geral, os direitos de imigração, a política de fronteira e o *status* das populações que cruzam as fronteiras nacionais têm sido objeto de discussões particularmente sustentadas dentro da filosofia latinx (Cisneros 2013; Mendoza 2016; Reed-Sandoval 2016a; Orosco 2016a). Mendoza (2016), por exemplo, argumentou que, mesmo supondo que os Estados-nação tenham algum direito de controlar suas fronteiras, isso não significa que a aplicação das leis de combate à imigração seja permissível ou eticamente desejável. Reed-Sandoval (2016b) argumentou que algumas populações dentro da rede maior de padrões de imigração (comunidades específicas de Oaxaca, em particular) têm direitos distintos de migração, dada sua natureza como uma comunidade transfronteiriça.

1.3 Questões metafilosóficas

Além da filosofia política, vários filósofos levantaram questões sobre a relação dos latinxs com a disciplina de Filosofia. Uma preocupação diz respeito ao número relativamente baixo de filósofos latinx na academia dos Estados Unidos (Gracia 2000, 2008; R. Sanchez 2013). Outros escreveram sobre se os latinxs estão sujeitos a algum tipo de viés (Madva 2016). Vários filósofos argumentaram que as práticas culturais particulares da disciplina de Filosofia criam barreiras especiais para os latinxs (Gracia 2000: 159-188; C. Sánchez 2016, 135-140; ver também ensaios em Yancy 2012).

Uma família diferente de empreendimentos amplamente metafilosóficos concentrou-se na identificação de continuidades conceituais e laços históricos entre o latinxs, a filosofia latinx e outros movimentos filosóficos. Por exemplo, Gregory Pappas (2011), Carlos Sánchez (2016: 93-112) e José-Antonio Orosco (2016a) levantaram a questão se o pragmatismo filosófico é contínuo, útil ou particularmente representativo do pensamento latinx e cultura.

Outro interesse notável para alguns filósofos que trabalham com a filosofia latinx tem sido a expansão de quais figuras são canônicas para a filosofia e, em particular, para a filosofia latinx, ou mais especificamente, uma filosofia mexicana-americana. Orosco (2016b) argumentou que figuras

importantes no movimento dos Direitos Civis Chicanos - Cesar Chavez e Armando Rendon, entre outros - deveriam contar como filósofos. Em uma direção diferente, o trabalho de Carlos Sánchez na história da filosofia mexicana - incluindo traduções e discussões do existencialismo mexicano (2012, 2016) - foi animado pelo objetivo de expandir o cânon filosófico de maneira que pudesse falar com utilidade ao povo mexicano-americano contemporâneo e suas circunstâncias (ver a introdução e conclusão de Sanchez 2016).

O levantamento do estado do trabalho contemporâneo na filosofia *latinx* sugere uma taxonomia inicial do campo. Primeiro, há um conjunto distinto de questões sobre *quem* é *latinx*, a natureza da categoria e se faz sentido falar da existência de alguma unidade interessante para a categoria. Podemos caracterizar esse primeiro conjunto de questões como *categóricas* ou *identitárias*.

Em segundo lugar, como vimos, há um conjunto de questões filosóficas de, relativamente, “primeira ordem” ou *substantivas* dentro da filosofia *latinx*. Isso inclui questões sobre a racialização da cidadania; a ética da imigração; assuntos de filosofia política e social que afetam e que são estruturados por *latinxs*; as características peculiares das identidades transnacionais para alguns grupos *latinx*; a natureza da interseccionalidade no caso dos *latinxs*; injustiça epistêmica em relação aos *latinxs*; questões sociais, morais e políticas sobre, por exemplo, o papel dos *latinxs* na disciplina acadêmica de filosofia.

Terceiro, há questões sobre se uma filosofia *latinx* envolve essencialmente - ou deve envolver - aspirações de libertação, se a filosofia *latinx* é, em última instância, uma forma de política de identidade, se faz sentido falar de filosofias étnicas, e mesmo questões sobre que tipo de trabalho sobre os latinos (acadêmico ou não) conta apropriadamente como filosofia. Chame-as de questões *metafilosóficas* sobre a filosofia *latinx*.

Grosso modo, as questões categóricas (o primeiro agrupamento) dizem respeito a como devemos entender a parte *latinx* da filosofia *latinx*. As questões metafilosóficas (o terceiro grupo) dizem respeito a como devemos nos comportar sob a parte *filosófica* da filosofia *latinx*. Juntas, as presunções que se tem sobre essas questões estruturam uma boa parte da forma do que constitui a filosofia *latinx* substantiva. Algumas dessas questões são analisadas nos tópicos 3 e 4.

2. Origens

Explicar as origens da Filosofia Latinx é um empreendimento difícil, tanto por causa da natureza confusa e lentamente emergente dos campos acadêmicos quanto por causa de quebra-cabeças especiais sobre como caracterizar o campo (ver tópico 3 abaixo). Os filósofos só recentemente começaram a falar da *Filosofia Latinx* (e/ou *Latino* e *Filosofia Latina/o*) (Gracia 2008; Mendieta 2011; R. Sánchez 2013; Llorente 2013; Millán & Deere 2017). No entanto, antes da difusão do termo, os filósofos já estavam fazendo um trabalho filosófico que reconhecidamente constituía a filosofia do Latinx, ou seja, a filosofia preocupada com o Latinxs.

Embora uma história mais ampla e detalhada ainda esteja esperando para ser contada, o que se segue é uma reconstrução provisória e parcial de várias origens entrelaçadas da Filosofia Latinx. Este relato concentra-se em quatro fontes da filosofia latino-americana contemporânea: o movimento chicano, a história da filosofia latino-americana, o feminismo Latina e os esforços recentes na filosofia que é explicitamente concebida como filosofia latinx.

2.1 Pensamento chicano

Uma forma de reconstruir as origens da filosofia latinx passa pela história do movimento chicano. O movimento chicano nunca foi uma coisa só, mas, em pinceladas largas, ele tendia a ser distinguido por uma espécie de nacionalismo cultural que identificava um povo - uma *raza* chicano - com uma pátria - Aztlán -, ao mesmo tempo que enfatizava um imperativo de libertação para essas pessoas e, às vezes, para aquela terra (I. Garcia 2015). Se considerarmos o pensamento chicano inicial como uma espécie de filosofia latinx, então o pensamento chicano inicial é um candidato natural para uma das origens da filosofia latinx.

Articulações importantes das aspirações do movimento – incluindo *O plano espiritual de Aztlán* (*El plan espiritual de Aztlán*) - empregaram conceitos emprestados da filosofia mexicana do século XX. Entre eles, destacou-se *La raza cósmica*, de José Vasconcelos. No prólogo de *La raza cósmica*, Vasconcelos afirmava que a América Latina tinha a oportunidade de ser o futuro berço de uma nova e definitiva raça que integraria os melhores traços culturais do resto do mundo. A ênfase do trabalho em ver a humanidade dividida por raça, sua articulação de um glorioso passado indígena nas Américas, sua afirmação

de que a era da raça branca estava chegando ao fim e seu tom profético de elevação racial enraizado nos povos da América Latina forneceu uma estrutura pronta para articular algumas das primeiras aspirações do movimento chicano (cf. Romano, 1969).

Há algumas evidências de que os programas do período incluíam trabalhos do filósofo mexicano Samuel Ramos e de Patrick Romanell, um importante debatedor da filosofia mexicana de língua inglesa (Soldatenko 1996). Além disso, o perspectivismo do filósofo espanhol José Ortega y Gasset - grosso modo, a ideia de que o conhecimento é perspectiva e frequentemente estruturado por características de cultura, tempo e lugar - pode ter se filtrado na autocompreensão de partes do movimento, em parte por causa de sua suposta influência sobre figuras mexicanas, a disponibilidade de traduções de sua obra e alguma discussão sobre ele na obra de Octavio Paz. No entanto, tentativas sistemáticas de seguir qualquer coisa como a filosofia chicanx de uma forma que pudesse ser reconhecida como filosofia acadêmica eram raras. Em geral, o movimento chicano não foi marcado por tentativas frequentes ou sustentadas de elaborar uma fundamentação teórica explícita em termos filosóficos (I. Garcia 2015).

No entanto, houve algumas tentativas de fazer filosofia em uma veia distintamente chicana. Talvez o exemplo mais notável seja *Chicanismo: Philosophical Fragments* (1978), de Elihu Carranza. É um texto incomum. Deve sua estrutura e sensibilidade em parte a *Fragments Filosóficos* de Kierkegaard, e cada um dos capítulos principais tem um autor pseudônimo. Ao mesmo tempo, sua preocupação e motivações derivam abertamente da investigação crítica do filósofo mexicano Samuel Ramos sobre um perfil psicológico “mexicano” supostamente compartilhado. No caso de Carranza, os chicanxs (e os Estudos Chicanos) são o assunto.

Apesar de alguns fios de influência da filosofia mexicana (para uma visão geral, ver Soldatenko 1996), o trabalho filosófico sobre chicanxs (e latinxs em geral) parece ter sido limitado ao trabalho feito por aqueles fora da disciplina de filosofia, pelo menos até o renascimento posterior da filosofia feminista Latina. Além disso, a natureza do pensamento chicanx inicial apresenta um caso ambíguo para as origens de uma filosofia latinx.

Primeiro, especialmente no período inicial do Movimento Chicano, havia comparativamente pouca preocupação sistemática em articular uma estrutura

teórica que abrangesse os latinos de maneira mais geral. Em segundo lugar, uma boa parte da estrutura simbólica do movimento não generalizou prontamente para outros grupos de latinxs. Por exemplo, a narrativa racial mestiça provou ser problemática de várias maneiras e não se estende prontamente a todos os grupos latinx (cf. Velazco y Trianosky 2009; Gallegos no prelo). Além disso, documentos como o Tratado de Guadalupe e o apelo a um passado indígena - especialmente asteca - não podem ser usados da mesma forma para ancorar uma identidade compartilhada com outros grupos latinx (ou mesmo aqueles grupos de descendentes de mexicanos que não conseguem rastrear sua ancestralidade com os astecas). Terceiro, seria uma ironia fria para uma vertente da ala cultural-nacionalista (e às vezes separatista) do movimento chicano ser pensada como tendo constituído as origens de um projeto intelectual pan-latinx mais amplo. Essas vertentes do movimento chicano eram frequentemente animadas por uma resistência a qualquer coisa que deixasse de reconhecer a especificidade cultural dos chicanos. Em tais pontos de vista, a aceitação de uma identidade latinx necessariamente envolve um risco de dissociação cultural das raízes especificamente mexicanas da identidade chicanx e traz consigo uma homogeneização inadmissível por meio de uma categoria pan-latinx.^[7] Por essa razão, soaria estranho para alguns ativistas e teóricos enquadrar o pensamento chicanx como um dos primeiros exemplos da filosofia latinx.

Ainda assim, se alguém pensasse ser plausível que o pensamento chicanx fosse uma origem para a filosofia latinx, pode parecer natural encontrar a origem da filosofia latinx ainda mais atrás na filosofia latino-americana. Na verdade, deve-se defender essa origem mais distante.

2.2 Precusores da América Latina

A filosofia na América Latina foi, por muitos séculos, empreendida com o senso de sua continuidade geral em relação à filosofia europeia. No entanto, na segunda metade do século XIX, vários pensadores proeminentes na América Latina começaram a falar da possibilidade ou necessidade de uma filosofia distintamente latino-americana (Magallón 1991: 212; Gracia 1995: 462). Em seu “Ideas for a Course in Philosophy” [“Ideas para um curso de filosofia contemporânea”], o argentino Juan Alberdi (1812–1884) pediu a criação de filosofias nacionais na América Latina. A ideia era que essas teorias filosóficas

deviam ser respostas às circunstâncias sociais e políticas locais, expressando “as necessidades mais vitais e mais elevadas desses países” (1842 [1978: 14] tradução pelo autor do verbete). De forma similar, Andrés Bello (1848) e Francisco Bilbao (1856) esperavam que trabalhos filosóficos fossem respostas a circunstâncias nacionais e amplamente latino-americanas e afastassem-se de uma mera imitação do pensamento europeu.

Não está claro o quão influente foi qualquer uma dessas propostas (Nuccetelli 2017: 2.2.3) e se elas foram realmente entendidas como apelos à originalidade radical no pensamento latino-americano em oposição a convites para focalizar mais as circunstâncias locais ao implantar propostas filosóficas que em grande parte se originaram em outros lugares. Ainda assim, esses gestos passaram a ser considerados como as primeiras declarações canônicas da necessidade de uma filosofia latino-americana autóctone.

As propostas para desenvolver uma filosofia latino-americana autóctone figuraram com destaque na cena filosófica mexicana do início a meados do século XX, posteriormente se espalhando para outras partes da América Latina. A preocupação com uma filosofia distintamente mexicana e latino-americana figurou na obra de José Gaos, Leopoldo Zea, Emilio Uranga e Octavio Paz. Em sua preocupação com as circunstâncias particulares do México (e, menos frequentemente, da América Latina), este trabalho estendeu fios já presentes em trabalhos anteriores, por exemplo, o de José Vasconcelos, Samuel Ramos e Ortega y Gasset. No entanto, as preocupações de meados do século XX em articular características de uma circunstância supostamente mexicana e os esforços subsequentes de Zea para articular um quadro filosófico amplamente pan-latino-americano, em última instância, fez ascender várias gerações de reações críticas relacionadas à natureza própria e às aspirações da filosofia na América Latina (para discussão, ver Nuccetelli 2017; Gracia & Vargas 2018).

Como vimos na seção anterior, as invocações dos filósofos latino-americanos às vezes desempenharam um papel na articulação das aspirações ideológicas do movimento chicano. Portanto, é tentador ler pelo menos alguns dos primeiros esforços de uma filosofia latinx como herdeira de uma tradição latino-americana anterior de esforços em um corpo de trabalho filosófico autoconscientemente autóctone. Essa narrativa, entretanto, não deixa de ser problemática. Não está claro quão sistemática e séria foi a influência filosófica da filosofia mexicana sobre o movimento chicano. Esteve presente

esporadicamente, com certeza, e houve várias tentativas de apelar aos filósofos mexicanos como antecedentes ou precursores intelectuais do movimento. No entanto, além de fornecer um senso de precursores intelectuais e uma licença para defender mudanças curriculares, há apenas evidências esporádicas de esforços de engajamento com esse trabalho de uma forma contínua com a filosofia acadêmica mexicana e norte-americana.

O que torna essas conexões tênues com a filosofia latino-americana um pouco mais intrigantes como uma história de origem da filosofia *latinx* é que a corrente principal do trabalho atual na filosofia *latinx* reflete pelo menos alguma familiaridade com a história da filosofia latino-americana (cf. R. Sánchez 2013; Millán & Deere 2017). Além da familiaridade com a história da filosofia latino-americana, há também uma variedade de correntes de influência mais recentes da filosofia latino-americana da libertação, filosofia pós-colonial e decolonial na obra de vários filósofos *latinx* (por exemplo, aqueles em Alcoff & Mendieta 2000, também, Maldonado-Torres 2008, Lugones 2010, Silva 2015b, Ruíz 2016).^[9] Portanto, mesmo se as primeiras vertentes da filosofia *latinx* não estivessem intelectualmente conectadas aos impulsos de uma filosofia latino-americana autóctone, ou, de outra forma, a compromissos sistemáticos com temas e preocupações da filosofia latino-americana, as vertentes posteriores claramente passaram a ter essas conexões. Por essa razão, não é totalmente irracional localizar a origem de pelo menos algumas formas importantes da filosofia *latinx* nos impulsos à filosofia autóctone dentro da filosofia latino-americana.

2.3 Feminismo Latina

Richard Bernstein declarou certa vez o seguinte:

Deixe-me ser totalmente explícito. Não estou questionando que haja filosofia hispânica ou filosofia latino-americana, ou mesmo que alguns hispano-americanos nos Estados Unidos se preocupem com sua história e tradições. Estou questionando se *agora* existe algo que podemos identificar como filosofia hispano-americana. (2001: 50)

Na época, esse ceticismo era plausivelmente a visão-padrão entre aqueles que se perguntavam se existia a filosofia latinx ou hispano-americana. No entanto, é preciso argumentar que tal filosofia já existia quando Bernstein escreveu essas palavras, embora com outro nome. Esse corpo de trabalho é a filosofia feminista Latina. Constitui talvez o candidato mais próximo para a formação de uma filosofia distintamente latinx. Ao contrário dos gestos filosóficos do movimento chicano, o desenvolvimento da filosofia feminista Latina constituiu (e continua a constituir) um corpo substancial de trabalho disciplinarmente reconhecível, embora [sendo um corpo] que teve que lutar por seu reconhecimento. E, ao contrário do trabalho filosófico latino-americano, que tem uma ligação mais tênue com os latinxs dos Estados Unidos, o feminismo Latina é primariamente focado nos latinxs dos Estados Unidos.

O discurso sobre um feminismo especificamente Latina se estende pelo menos até o final dos anos 1970. No entanto, a ideia de uma teorização Latina autoconsciente por filósofos (e teóricos de mentalidade filosófica trabalhando fora dos departamentos de filosofia) começou a surgir no final dos anos 1980. Se há um texto fundador da filosofia feminista Latina, é plausivelmente o de Gloria Anzaldúa, *Frontera/Borderlands* (1987). Anzaldúa não foi treinada como uma filósofa acadêmica, mas sua escrita inspirou gerações de filósofos acadêmicos mais tradicionalmente treinados, muitos dos quais continuam a refletir, revisar e extrair da fenomenologia vocabulário, preocupações e metodologia distintos expressos em seu trabalho. O trabalho de Anzaldúa reuniu fios de pensamento feminista, queer e chicano e os situou no contexto da fronteira EUA/México. Ao fazer isso, ela deu expressão a uma gama distinta de experiências e preocupações que, até então, eram quase invisíveis para o trabalho acadêmico nos estudos chicanos, no feminismo e na filosofia acadêmica.

Seguiram-se outras escritas feministas Latina conscientemente redigidas por filósofos acadêmicos. Trabalhos importantes nessa linha incluem ensaios de Lugones (1994, 2003) e Schutte (1998, 2000) e monografias de Alcoff (2006) e Ortega (2016). Muito deste trabalho enfatiza a importância da experiência vivida, o significado dos laços sociais e das normas que os regem e as formas únicas em que o gênero interage com a condição Latina. Nos últimos anos, essa literatura foi marcada pelo revigoreamento de uma abordagem

amplamente fenomenológica da identidade, individualidade (*selfhood*), opressão, alienação e marginalização.

A condição para pensar a filosofia feminista Latina como plausivelmente a origem mais importante da filosofia latinx é direta: da década de 1980 em diante, as filósofas que se autoidentificaram feministas Latina exploraram uma ampla gama de questões filosóficas relativas à agência, epistemologia e política, especialmente quando estruturadas por gênero. Dentro dessa matriz de questões, uma questão central recorrente naquela literatura eram (e continuam sendo) as consequências vividas da *latinidad*, ou a propriedade de ser latinx. Como tal, este trabalho tem tanto direito de ser filosofia latinx quanto qualquer trabalho filosófico que foi produzido sob o rótulo.

Com certeza, dado o foco no gênero, a filosofia feminista Latina nem sempre se preocupou explicitamente com o *status* global de Latinxs *qua* Latinxs (em oposição a, por exemplo, estar focada em Latinas *qua* Latinas). Por exemplo, as observações de Lugones sobre o surgimento de diferentes eus (*selves*) no contexto da viagem pelo mundo (1987), bem como seus pensamentos sobre a metafísica tácita pressuposta pelo discurso da pureza (1994), pretendem oferecer uma visão particular sobre a condição de Latinas. No entanto, os *insights* centrais nessas obras generalizam plausivelmente para latinxs em geral, e talvez além. De forma similar, as reflexões de Schutte (1998) sobre o dilema peculiar da visibilidade para Latinas – devem apagar sua *Latinidad* ou serem capazes de mostrar que sua facilidade com culturas múltiplas é benéfica na esfera pública anglo-americana – não é estranha a muitos latinxs de forma geral, e, de fato, para uma variedade de outros grupos identitários sociais.

Neste estágio, é difícil fazer um trabalho extenso dentro da filosofia latinx sem se envolver com o trabalho das filósofas feministas Latina. À luz dessas considerações, e das conexões relativamente diretas em motivações e temas de teorização, é inútil resistir à ideia de que a filosofia feminista Latina é a principal, senão a principal origem proximal do que agora reconhecemos como filosofia latinx.

2.4 Filosofia autoconscientemente Latinx

Há um fio conclusivo para a origem da filosofia latinx que merece atenção: o surgimento de um campo autoconsciente, um campo que pensa a si

mesmo como engajado explicitamente na filosofia latinx. Mais ou menos no final do século XX, um grupo de filósofos acadêmicos radicados nos Estados Unidos começou a enquadrar seu trabalho em termos de sua importância para as populações latinx nos Estados Unidos. Por exemplo, Eduardo Mendieta (1999) explorou as complexidades da cidadania norte-americana e o “tornar-se hispânico” que às vezes está envolvido na identidade do latinx. Alcoff (2000, 2006) explorou a dificuldade de pensar os latinxs simplesmente como uma raça ou simplesmente um grupo étnico e, em geral, a complexidade das identidades sociais vividas no contexto norte-americano. Gracia (2000, 2008) e Corlett (2000, 2003), cada um ofereceu relatos sobre a natureza da associação ao grupo e explorou as consequências de tais coisas para questões políticas concretas, como a ação afirmativa.

Todo esse trabalho foi explicitamente sobre latina/os, e agora é corretamente pensado diretamente no âmbito da filosofia latinx. Também era verdade que, quando foi escrito, não foi regularmente pensado como uma contribuição à filosofia latinx, per se. Como vimos acima, na medida em que os estudiosos consideraram a possibilidade, eles tenderam a negar que tal campo existisse (cf. Bernstein 2001). Assim, mesmo quando o trabalho focado no latinx foi realizado parcialmente em conversas com desenvolvimentos na filosofia africana, filosofia asiático-americana e vários desenvolvimentos em estudos étnicos, o trabalho da filosofia específica do latinx foi tipicamente entendido como uma contribuição para, por exemplo, a filosofia da raça, ou como uma peça da filosofia social e política.

No final da primeira década do século XXI, essa presunção começou a mudar. Um *corpus* de filosofia autodenominada latinx começou a emergir com todo o aparato acadêmico usual ao seu redor, junto com usos mais frequentes do termo “filosofia latinx” e suas variantes (R. Sánchez 2013).

3. Definindo a Filosofia Latinx

Este verbete baseou-se em uma concepção particular da filosofia latinx, a saber, filosofia focada (principalmente) em latinxs norte-americanos. Na terminologia que se segue, este é um *escopo estreito* e uma caracterização do campo *baseada no assunto*; estreito em termos de como “latinx” é entendido, e baseado no assunto do tópico, em oposição a uma construção do campo a partir da identidade dos autores. Cada uma dessas suposições - sobre o escopo e se

uma caracterização baseada no assunto é adequada - está sujeita a disputa. Primeiro, há uma discordância sobre se “latinx” deve ser entendido de forma ampla (incluindo latino-americanos e latinx dos Estados Unidos) ou se deve ser entendido de forma restrita (focado em latinxs norte-americanos). O segundo eixo de discordância diz respeito a se a filosofia latinx deve ser pensada como filosofia produzida *por* latinxs (Gracia 2008) ou como filosofia *sobre* latinxs (cf. Reed-Sandoval 2016a: 11).

3.1 Escopo amplo versus estreito

Sobre a questão do escopo, uma concepção mais ampla do campo tende a se inspirar na obra de Jorge Gracia. Ele caracteriza a filosofia hispânica/latinx como uma *filosofia étnica*, ou seja, a filosofia produzida por um grupo étnico. Em seu pioneiro *Hispanic/Latino Identity* (2000), Gracia defende a ideia de uma filosofia hispânica entendida como a filosofia produzida por membros do grupo étnico *Hispânico*. No relato de Gracia - a “Visão Histórico-Familiar” -, os hispânicos constituem um grupo étnico unificado por conexões históricas com os eventos posteriores a 1492 e o papel subsequente da Península Ibérica nas Américas. Deixando de lado algumas complexidades, ele afirma que entre os hispânicos estão os povos da Península Ibérica, da América Latina e seus descendentes, por exemplo, nos Estados Unidos.

Em um trabalho posterior, Gracia reconhece explicitamente que, pelo menos em alguns contextos, há razões importantes para enfatizar o termo latino em vez de hispânico (ver Gracia 2008, esp. 58–9). Ao reconhecer isso, ele não abandona a ideia de que a “filosofia hispânica” destaca uma coisa explicativamente importante. Para Gracia, o que torna a filosofia hispânica interessante como uma categoria de trabalho filosófico é que os laços históricos subjacentes que definem os limites máximos do grupo étnico (lembre-se: grosso modo, a conexão histórica com o rescaldo da influência ibérica de 1492) também estruturam características importantes do trabalho filosófico desse grupo.

O pensamento de Gracia é que essas conexões históricas importam: não se pode compreender a obra de Las Casas e Clavijero, por exemplo, sem compreender o significado do trabalho escolástico na Espanha. E não se pode compreender o trabalho dos liberais e positivistas latino-americanos sem compreender a teia de laços históricos que se seguiu ao colonialismo Ibérico. Certamente, não se pode compreender a filosofia latino-americana do início do

século XX sem compreender as conexões intelectuais ibérico-latino-americanas que passam por José Ortega y Gasset ou José Gaos. Assim, no relato de Gracia, o termo “filosofia hispânica” ganha seu sustento teórico por organizar nossa concepção das coisas de uma forma que caracterize informativamente algum traço contingente, mas, não obstante, real e informativo do mundo.

No contexto desse relato da filosofia hispânica e latino-americana, Gracia introduz o termo *filosofia Latino* para destacar “o trabalho filosófico produzido por latinos na América Latina e nos Estados Unidos” (2008: 129). Essa forma de tratar a categoria é aparentemente simples. Gracia aceita uma compreensão amplamente contextualista do que é ser latino, cuja consequência é que “[o que] a filosofia Latino é, quando entendida etnicamente, pode ser questionado apenas no contexto do *ethnos* Latino” (2008: 141). Ou seja, se uma obra de filosofia conta como uma obra de filosofia *Latino* nunca é um fato trans-histórico, por assim dizer, mas sempre algo indexado a um padrão local, historicamente específico, dado pelo *ethnos*.

Gracia se entende comprometido com uma espécie de não essencialismo tanto sobre os latinxs quanto os hispânicos. Embora haja o fato geral de um conjunto de eventos históricos que definem o *ethnos*, ao qual muitas pessoas estão relacionadas, os padrões de pertencimento ao grupo são sempre contingentes a esses fatos *mais* os fatos locais sobre os quais tipos e graus particulares de relações são importantes. Portanto, se Frantz Fanon - nascido na Martinica - conta como um filósofo latino depende em parte do que um determinado padrão historicamente específico de filiação Latino especifica.

A proposta original e distinta de Gracia de como entender o termo filosofia latinx foi talvez o primeiro relato a definir explicitamente o termo “filosofia Latino”. Tem a virtude de ser contínuo com seus relatos bem desenvolvidos e amplamente defendidos de filosofia étnica, filosofia hispânica e filosofia latino-americana. Ela também enfrenta desafios em várias dimensões.

Em primeiro lugar, observe que o relato de Gracia não especifica o que a filosofia latinx realmente é, *aqui* e *agora*. Em vez disso, nos dá uma espécie de fórmula para defini-la: devemos olhar para a concepção do grupo étnico da filosofia latinx. Em segundo lugar, deixando de lado os vários quebra-cabeças empíricos e conceituais sobre como determinaríamos as visões do grupo étnico (pesquisas? análise conceitual? padrões de uso linguístico?), simplesmente não está claro se há algo nas visões do *ethnos* que resolveria a questão. Ou seja,

não está totalmente claro que o *ethnos* tenha uma concepção de filosofia - muito menos a filosofia latinx - que estabeleceria a referência da “filosofia latinx”. Talvez Gracia considerasse isso um resultado adequado. No entanto, é fácil ver por que pode ser atraente para outros ter uma descrição mais prática da filosofia latinx, uma que nos conte algo sobre o que o termo faz (ou deveria fazer) destacar.

Em segundo lugar, vários filósofos observaram que os usos-padrão de “Latino” ou “Latinx” geralmente são entendidos como pessoas que vivem em países não latino-americanos que são imigrantes latino-americanos ou descendentes de latino-americanos (Llorente 2013: 73; Millán & Deere 2017; ver também Mendieta 2011). Em contraste, a concepção de Latinos, de Gracia, inclui latino-americanos que residem na América Latina. Uma razão importante para ter um termo para destacar o grupo mais restrito – latinxs dos Estados Unidos, podemos dizer em um esforço de neutralidade provisória - é que a posição social dos latinxs nos Estados Unidos - e, portanto, dos filósofos latinxs nos Estados Unidos - é muito diferente da posição social dos latino-americanos na América Latina e da posição dos filósofos latino-americanos com respeito à filosofia nos Estados Unidos e além. Assim, há razão para ser capaz de selecionar e falar sobre filosofia que está de uma ou outra forma especificamente ligada aos latinxs como convencionalmente entendidos, ou seja, como uma população de pessoas fora da América Latina que são, elas mesmas, latino-americanas de origem ou descendentes de latino-americanos.

Coletivamente, essas preocupações podem ser colocadas da seguinte forma: mesmo se houver alguma categoria ou propriedade útil escolhida pelo uso de “Latino” por Gracia, seu uso entra em conflito com o uso-padrão do termo, um termo que reflete diferenças importantes entre os latino-americanos-na-América-Latina e aquelas pessoas (e seus descendentes) que residem fora da América Latina. Assim, se aceitarmos a proposta explicitamente revisionista de Gracia para usar “Filosofia Latino” - uma proposta segundo a qual os cidadãos latino-americanos que fazem filosofia na América Latina estão fazendo filosofia latinx - a preocupação é que ela substitua um uso mais natural e explicitamente útil do termo.

Renzo Llorente (2013) fez a surpreendente proposta de que as dificuldades com o revisionismo de Gracia sobre “Latino” - particularmente a forma como ele se afasta de destacar exclusivamente Latinos dos Estados

Unidos - é motivo para abandonar o termo “filosofia Latino”. Em seu lugar, ele recomenda se ater às categorias mais antigas e familiares da filosofia latino-americana e hispânica.

Esta proposta tem suas próprias dificuldades. Por exemplo, obscureceria o trabalho de filósofas feministas Latina dos Estados Unidos, bem como de outros filósofos contemporâneos que trabalham em questões relacionadas ao latinx. Todas essas obras têm uma pretensão relativamente clara de serem uma instância da filosofia latinx de uma forma que não violenta as compreensões comuns ou especializadas de “latinx” e “filosofia”. Porque existe um corpo de trabalho discernível ali, unido por um interesse que podemos útil e precisamente designar com o termo “filosofia latinx”; abandonar o termo não produziria nenhum ganho, mas acarretaria uma perda de precisão expressiva.

3.2 Fonte versus objeto de estudo

Pode-se aceitar um escopo mais restrito para o termo “latinx”, mas enfatizar que o entendimento correto da “filosofia latinx” é definido em termos da *fonte* da obra filosófica, ao invés de seu assunto ou conteúdo. Ou seja, pode-se aceitar que a “filosofia latinx” escolhe latinxs como convencionalmente entendido e trata a filosofia latinx como a filosofia *produzida* por aquele grupo, ao invés de ser uma filosofia *sobre* aquele grupo. Esta proposta respeitaria o uso-padrão do termo, sem negar que pode haver relações importantes entre a filosofia hispânica, latino-americana e latinx. Além disso, nos permitiria pensar na filosofia latinx como uma filosofia étnica, isto é, filosofia (seja lá como for) que é produzida por um *ethnos* específica (seja lá qual for). Um apelo para pensar a filosofia latinx dessa maneira - unificada por sua fonte (isto é, latinxs) - é que ela é contínua com outras maneiras familiares de caracterizar algumas partes da filosofia. Ou seja, é comum caracterizar algumas partes da filosofia em termos de sua fonte (por exemplo, filosofia asiática, filosofia alemã, filosofia europeia etc.).

No entanto, uma caracterização baseada na fonte da filosofia latinx permanece em desacordo com o uso atual. Considere uma filósofa Latina que passa sua vida trabalhando na filosofia da mecânica quântica, ou na teoria dos conjuntos, ou no livre arbítrio. Suponha que ela não tenha interesse em identidade social e não pense em seu trabalho como algo informado, conectado ou diretamente relevante para os latinxs. Em um relato baseado na fonte, ela contaria, no entanto, como fazendo filosofia latinx. Isso parece estranho. Casos

inversos também geram resultados infelizes. Considere uma estudiosa que não é *latinx*, mas que trabalha exclusivamente com questões de identidade *latinx*, as políticas de imigração *latinx* e tópicos do feminismo Latina. Em uma concepção baseada na fonte, tal erudito não poderia estar trabalhando na filosofia *latinx*, pelo menos não no sentido em consideração.

A convenção linguística atual sugere que uma caracterização do campo com base no assunto é preferível. Construir o campo conforme definido pelo assunto - ou seja, *filosofia que se preocupa com o latinxs* - obtém os resultados corretos nos casos mencionados acima. Ou seja, não *latinxs* podem fazer filosofia *latinx*, e *latinxs* podem fazer filosofia que não seja filosofia *latinx*. Além disso, as abordagens baseadas no assunto para definir um campo já são familiares de nosso entendimento-padrão de, por exemplo, ética, metafísica e epistemologia. Para ter certeza, o apelo a uma caracterização baseada no assunto depende, em grande parte, se ela seleciona algo de interesse. O corpo da obra apontado neste verbete justifica essa concepção.

Por que não o pluralismo, permitindo diferentes interpretações do escopo e do conteúdo da filosofia *latinx*? No discurso cotidiano, estamos preparados para permitir que qualquer número de termos admita múltiplos significados, escolhendo coisas diferentes, embora às vezes se sobreponham. No sul da Califórnia, “mexicano” pode se referir tanto a cidadãos mexicanos quanto a cidadãos norte-americanos de *n* gerações de descendentes de cidadãos mexicanos. Dado o fato de que muitos termos têm significados múltiplos, haverá espaço para uma descrição da filosofia *latinx* baseada tanto na fonte quanto no assunto? Talvez haja. Ainda assim, há razão para buscar um único significado privilegiado em contextos disciplinares: rótulos e caracterizações de um assunto nascente são a face pública do campo. Quando um campo está mais maduro e há muitos exemplos familiares e indiscutíveis dele, as caracterizações precisas de um campo são menos pragmaticamente significativas e mais uma questão de confusão taxonômica. À luz disso, parece haver pelo menos alguma razão para preferir pensar a filosofia *latinx* em termos de seu objeto de estudo, isto é, como filosofia preocupada de alguma forma substantiva com *latinxs*.

4. Desenvolvimentos em curso

Dado como o conteúdo da filosofia latinx foi parcialmente impulsionado pelas experiências e interesses dos latinxs, é plausível que a demografia dos filósofos que trabalham com a filosofia latinx esteja mudando. Uma parte substancial dos primeiros trabalhos em filosofia latinx, especialmente trabalhos reconhecidos como filosofia francamente acadêmica, foi feita por estudiosos que nasceram fora dos Estados Unidos. Na última década, entretanto, houve um aumento marcante de trabalhos sobre filosofia latinx por filósofos nascidos nos Estados Unidos e, em particular, por filósofos mexicanos-americanos. Junto com essa mudança, aumentou a atenção à ideia de uma “filosofia mexicana-americana” especificamente. Resta saber até que ponto aqueles que trabalham em questões dentro do âmbito da filosofia latinx continuarão a se concentrar em um cenário mais amplo do latinx, como fizeram as gerações anteriores, ou se os trabalhos mais novos tenderão a se concentrar em tópicos mais estreitamente circunscritos.

Questões sobre a composição demográfica dos filósofos e suas consequências para a disciplina têm merecido cada vez mais atenção por parte da academia. Presumivelmente, essas discussões continuarão enquanto os acadêmicos permanecerem preocupados com as discrepâncias entre a academia e as populações que atende. No entanto, um fio que muitas vezes está implícito, mas raramente considerado, diz respeito à possibilidade de deveres (reais ou imaginários, morais ou outros) com que os estudiosos do latinx devem comprometer-se em relação à filosofia latino-americana e latinx (Gracia 2000: 159-188; JLA García 2001: 96–7; Covarrubias 2015). É imaginável que, à medida que a filosofia latinx cresce, questões sobre quem a faz, o que se enquadra em seu âmbito e se há obrigações de fazer estudos filosóficos do latinx de maneiras específicas animarão discussões em partes do campo.

Um terceiro desenvolvimento contínuo envolve laços mais explícitos entre o trabalho filosófico na América Latina e nos Estados Unidos. Nesse contexto, um campo acadêmico sediado nos Estados Unidos e voltado para os latinxs corre o risco de perpetuar práticas epistêmicas e moralmente carregadas com respeito aos latino-americanos. Conforme observado acima, vários filósofos que trabalham com a filosofia latinx explicitamente extraem e interagem com aspectos da filosofia latino-americana. Da mesma forma, há algumas evidências da atenção da América Latina ao trabalho da filosofia latinx dos Estados Unidos.

Dadas as diferenças de apoio comparativo, visibilidade e prestígio global do trabalho acadêmico nos Estados Unidos, parece plausível que o trabalho acadêmico sobre a filosofia do *latinx* nos Estados Unidos percorrerá um longo caminho para definir o campo internacionalmente, incluindo sua terminologia e seu assunto principal. É esse fato - a influência acadêmica dos Estados Unidos na academia global e a maneira como ela pode obstruir as contribuições e o trabalho de quem está fora do cenário americano - que fornece o pano de fundo para um preocupante conjunto de possibilidades sobre como entendemos os *latinxs* e seu significado filosófico.

Do ponto de vista de acadêmicos baseados nos Estados Unidos, esse risco pode não ser óbvio. Afinal, o assunto são as populações dos Estados Unidos, suas experiências e as questões filosóficas que levantam. No entanto, os latinos não são *apenas* populações dos EUA. Os *latinxs* também são, por exemplo, membros da diáspora salvadorenha, trabalhadores indígenas de Oaxaca, acadêmicos expatriados argentinos e assim por diante. Uma vez que reconhecemos esses fatos, é menos óbvio que as categorias e estruturas de identidade dos EUA devam ser tomadas como presuntivas, fundamentais ou orientadoras quando se trata de compreender o significado filosófico - fenomenológico, conceitual, social, moral, político, etc. - dessas populações. Além disso, assumir as categorias de identidade dos EUA como presuntivas também ameaça reconstituir uma tradição de dominação-e-descrição-de-fora que tem atordoadado a América Latina desde seu início. Então, dado o fato de que um campo construído nas categorias identitárias dos EUA, e dado que o fato da influência dos EUA na academia global, a construção das categorias e práticas do campo (que pode falar autoritariamente sobre elas) pode em si se tornar um objeto de estudo importante, especialmente em discussões acadêmicas sobre *latinx-latino-americano*.

Um desenvolvimento final digno de nota aqui diz respeito aos atritos metodológicos. Existem filósofos trabalhando na filosofia *latinx* cujo trabalho filosófico é substancialmente estruturado por metodologias liberacionistas, ativistas ou orientadas para a práxis. Ao mesmo tempo, há filósofos trabalhando na filosofia *latinx* que são atraídos por outras concepções de filosofia, incluindo versões comprometidas com algo como uma busca supostamente desinteressada pela verdade e/ou filosofia na forma de um amor pela sabedoria.

Visões conflitantes sobre qual trabalho é metodologicamente preferível é uma questão de contestação contínua.

Dito isso, nem sempre é claro que essas diferenças na orientação filosófica têm o significado que normalmente se supõe que tenham. Os relatos da fenomenologia das identidades racializadas nos Estados Unidos, sujeitas às pressões da imigração, podem falar a características mais amplas dos seres humanos. Ao mesmo tempo, pode-se pensar que relatos supostamente não liberacionistas de, digamos, a estrutura do setor (*agency*) responsável e como a opressão a altera, fornecem recursos próprios para teorias mais francamente liberacionistas. Assim, embora os fios dos subcampos amplamente liberacionistas e de teoria-por-sua-própria-causa possam às vezes se encontrar em objetivos opostos, não está claro que essas divergências precisem resultar em uma fissura profunda no campo. Para o campo como um todo, uma aspiração pode ser aquela de que o trabalho filosófico tenha "validade exemplar", ou seja, filosofia que nos ensina algo sobre características mais amplas da humanidade sem perder sua especificidade cultural.

Ainda assim, há motivos para cautela. As lutas filosóficas sobre metodologia têm consequências para o que é visto como dentro e fora de um campo. Além disso, os estudiosos notaram que as fronteiras filosóficas são frequentemente patrulhadas de forma particularmente vigorosa - e pior, que isso tem sido especialmente assim para o trabalho na filosofia latinx (Ortega 2016: 4-5) e latino-americana (Vargas 2007: 61-63). Por esse motivo, é muito provável que o que conta como um "bom" trabalho, ou mesmo como parte do campo, continue sendo uma questão controversa.

Bibliografia

- ALBERDI, J. B. "Ideas para un curso de filosofía contemporánea" ("Ideias para um Curso de Filosofia"), apresentado no curso de Filosofía Contemporánea, Montevideu. Reimpresso na América Latina: **Cuadernos de Cultura Latinoamericana**, 9. México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México, [1842] 1978. [[Alberdi 1842 \[1978\] disponível online](#)]
- ALCOFF, L. M. "Latina / o Identity Politics", em Batstone & Mendieta 1999: 93–112.
- . "Is Latina / o Identity a Racial Identity?" em Gracia & De Greiff 2000: 23–44.
- . "Latino / as, Asian Americans, and the Black / White Binary", **The Journal of Ethics**, 7 (1) 2003: 5-27. doi: 10.1023 / A: 1022870628484

- . **Visible Identities: Race, Gender, and the Self**. Nova York: Oxford University Press, 2006. doi: 10.1093 / 0195137345.001.0001
- . **The Future of Whiteness**. Cambridge, UK: Polity Press, 2015.
- ALCOFF, L. M. e E. MENDIETA (eds.), **Thinking from the Underside of History**: Enrique Dussel's Philosophy of Liberation. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.
- ANZALDUÁ, G. **Borderlands / La Frontera**: The New Mestiza, (Chicana Studies), San Francisco, CA: Aunt Lute Books, 1987.
- BATSTONE, D. B. e E. MENDIETA (orgs). **The Good Citizen**, Nova York: Routledge, 1999.
- BARVOSA, E. **Riqueza dos Eus**: Identidades Múltiplas, Consciência Mestiça e o Assunto da Política, (Rio Grande / Rio Bravo, no. 14), College Station, TX: Texas A&M University Press, 2008.
- BELLO, A. "Autonomia Cultural de América" ("The Cultural Autonomy of America"), El Araucano, Santiago do Chile. Reimpresso na América Latina: **Cuadernos de Cultura Latinoamericana**, 11, México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México, 1978. [[Bello 1848 \[1978\] disponível online](#)]
- BERNSTEIN, R. J., "Comentário sobre a identidade hispânica / latina de JJE Gracia", **Filosofia e Crítica Social**, 27 (2) 2001: 44–50. doi: 10.1177 / 019145370102700206
- BILBAO, F. "Iniciativa de la America: Idea de un Congreso Federal de las Republicas" ("Iniciativa da América: A ideia de um Congresso Federal das Repúblicas"), Apresentação pública em Paris. Reimpresso na América Latina: **Cuadernos de Cultura Latinoamericana**, 3, México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México, 1978. [[Bilbao 1856 \[1978\] disponível online](#)]
- BLUM, L. "Latinos on Race and Ethnicity: Alcoff, Corlett, and Gracia", em Nuccetelli, Schutte e Bueno 2009: 269–282. doi: 10.1002 / 9781444314847.ch19
- CARRANZA, E. **Chicanismo**: Philosophical Fragments, Dubuque, IA: Kendall / Hunt Pub. Co, 1978.
- CASANOVA, P. *La république mondiale des lettres*, Paris: Éditions du Seuil. Traduzido como *The World Republic of Letters*, Malcolm B. DeBevoise (trad.), Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.
- CISNEROS, N., "'Alien' Sexuality: Race, Maternity, and Citizenship", **Hypatia**, 28 (2) 2013: 290–306. doi: 10.1111 / hypa.12023

CORLETT, J. A. "Latino Identity and Affirmative Action." em Gracia & De Greiff 2000: 223–234.

—. **Race, Racism and Reparations**, Ithaca, NY: Cornell University Press, 2003.

COVARRUBIAS, J., "Report on the 2015 Fleishhacker Chair Lecture Series and Latin American Philosophy Conference", **APA Newsletter on Hispanic / Latino Issues in Philosophy**, 15 (1) 2015: 2–8.

CRUZ REVUELTAS, J. C. **La filosofía en América Latina como problema**, Cidade do México: Publicaciones Cruz, 2003.

DUSSEL, E., E. MENDIETA e C. BOHÓRQUEZ (eds.). **El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300–2000)**: historia, corrientes, temas y filósofos. México, DF: Siglo XXI, 2011.

EZCURDIA, M. "Originalidad y presencia", em Cruz Revueltas 2003: 196–202.

GALLEGOS, S. A., no prelo, "Mestiçagem como uma epistemologia da ignorância: o caso do projeto de diversidade do genoma mexicano", em Nancy McHugh & Heidi Grasswick (eds.), **Fazendo o caso**: feministas e teóricos críticos da raça investigam estudos de caso, Albany, NY: SUNY Press.

GALLEGOS DE CASTILLO, L. "Skillful Coping and the Routine of Surviving: Isasi-Díaz on the Importance of Identity to Everyday Knowledge", **APA Newsletter on Hispanic / Latino Issues**, 15 (2) 2016: 7-11.

GARCIA, I. "Chicano Movement", **Oxford Bibliographies Online**, Oxford: Oxford University Press, 2015. doi: 10.1093 / obo / 9780199913701-0092

GARCÍA, J. L. A. "Is Being Hispanic an Identity? Reflections on JJE Gracia's Account", **Philosophy and Social Criticism**, 27 (2) 2001: 29-43. doi: 10.1177 / 019145370102700205

GRACIA, J. JE. "Latin American Philosophy", em **The Oxford Companion to Philosophy**, Ted Honderich (ed.), Oxford; Nova York: Oxford University Press, 1995: pp. 462–463.

—. **Hispanic / Latino Identity: A Philosophical Perspective**, Malden, MA: Blackwell Publishers, 2000.

—. **Surviving Race, Ethnicity, and Nationality: A Challenge for the Twenty-First Century**, Oxford: Rowman & Littlefield, 2005.

—. (ed.). **Race or Ethnicity? On Black and Latino Identity**, Ithaca, NY: Cornell University Press, 2007.

—. **Latinos in America: Philosophy and Social Identity**, Malden, MA: Blackwell, 2008.

—. (ed.). **Forging People: Race, Ethnicity, and Nationality in Hispanic American and Latino / a Thought**, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2011.

—. “Latinos in America: A Response”, **The Journal of Speculative Philosophy**, 27 (1) 2013: 95-111.

GRACIA, J. J. E. e P. DE GREIFF (eds). **Hispânicos / Latinos nos Estados Unidos: Etnia, Raça e Direitos**, Nova York: Routledge, 2000.

GRACIA, J. e M. VARGAS. “Latin American Philosophy”, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (verão de 2018), Edward N. Zalta (ed.). 2018. URL =

<<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/latin-american-philosophy/>>

GONZÁLEZ, M. C. e N. STIGOL. “Gracia on Latino and Latin American Philosophy”, **The Journal of Speculative Philosophy**, 27 (1) 2013: 79–90.

HENRY, P. **Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy**, New York: Routledge, 2000.

ISASI-DÍAZ, A. M. e E. MENDIETA (eds.). **Decolonizing Epistemologies: Latina / o Theology and Philosophy**, Nova York: Fordham University Press, 2012.

JAKSIĆ, I. (ed.). **Debating Race, Ethnicity, and Latino Identity: Jorge JE Gracia and His Critics**, Nova York: Columbia University Press, 2015.

LEWIS, C. a ser publicado. “Latinos and the Principles of Racial Demography”, **Du Bois Review: Social Science Research on Race**.

LLORENTE, R. “Gracia on Hispanic and Latino Identity”, **The Journal of Speculative Philosophy**, 27 (1) 2013: 67-78.

LUGER, C. “How the US-Mexico Border Has Split the Tohono O'odham”, *High Country News*, 19 de março, 2018. URL = <<https://www.hcn.org/issues/50.5/tribal-affairs-how-the-us-mexico-border-has-split-the-tohono-oodham>>

LUGONES, M. “Playfulness, 'World'-Traveling, and Loving Perception”, **Hypatia**, 2 (2) 1987: 3-19. doi: 10.1111 / j.1527-2001.1987.tb01062.x

—. “Purity, Impurity, and Separation”, *Signs*, 19 (2) 1994: 458–479. doi: 10.1086 / 494893

—. **Pilgrimages / Peregrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions**, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2003.

- . “Toward a Decolonial Feminism”, **Hypatia**, 25 (4) 2010: 742–759. doi: 10.1111 / j.1527-2001.2010.01137.x
- MADVA, A. “Implicit Bias and Latina / os in Philosophy”, **APA Newsletter on Hispanic / Latino Issues in Philosophy**, 16 (1) 2016: 8–15.
- MAGALLÓN ANAYA, M. **Dialéctica de la filosofía latinoamericana: una filosofía en la historia**, México, DF: AutonUniversidad Nacional Autónoma de México, 1991.
- MCGARY, H., “Gracia on Affirmative Action for Latinos”, **Journal of Speculative Philosophy**, 27 (1) 2013: 91–95.
- MALDONADO-TORRES, N. **Against War: Views from the Underside of Modernity**, Durham, NC: Duke University Press, 2008.
- MENDIETA, E. “Becoming Citizens, Becoming Hispanics”, em Batstone & Mendieta 1999: 113–132.
- . “At the Limits of Political Theory: Culture, Property and Latinos”, **Philosophy and Social Criticism**, 29 (1) 2003: 71-83. doi: 10.1177 / 0191453703029001834
- . “La filosofía de los 'Latinos' en Estados Unidos”, em Dussel, Mendieta, & Bohórquez 2011: 518–522.
- . “Philosophy of Liberation”, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (inverno de 2016), Edward N. Zalta (ed.). 2016. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/liberation/>
- MENDOZA, J. J. **The Moral and Political Philosophy of Immigration**, Lanham, MD: Lexington Books, 2016.
- . “Latinx and the Future of Whiteness in American Democracy”, **APA Newsletter on Hispanic / Latino Issues in Philosophy**, 16 (2) 2017: 6–10.
- MILLÁN, E. e D. T. DEERE, , “History of Latino / a Philosophy”, **Oxford Bibliografias Online**, Oxford: Oxford University Press, 2017 doi: 10.1093 / obo / 9780199913701-0118
- MORAGA, C. e G. ANZALDÚA. **This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color**, Watertown, MA: Persephone Press, 1981.
- NUCCETELLI, S. “Latin American Philosophy: Metaphilosophical Foundations”, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (outono de 2017), Edward N. Zalta (ed.). 2017. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/latin-american-metaphilosophy/>

- NUCCETELLI, S., O. SCHUTTE e O. BUENO (eds.). **A Companion to Latin American Philosophy**, Oxford, Reino Unido: Wiley-Blackwell, 2009. doi: 10.1002 / 9781444314847
- OROSCO, J.-A. **Toppling the Melting Pot**: Immigration and Multiculturalism in American Pragmatism, Bloomington, IN: Indiana University Press, 2016a.
- . “The Philosophical Gift of Brown Folks: Mexican American Philosophy in the United States”, **APA Newsletter on Hispanic / Latino Issues in Philosophy**, 15 (2) 2016b: 23–28.
- ORTEGA, M. **In-Between**: Latina Feminist Phenomenology, Multiplicity, and the Self, Albany, NY: SUNY Press, 2016.
- PAPPAS, G., “The Latino Character of American Pragmatism”, in Gregory Pappas (ed.), **Pragmatism in the Americas**, Nova York: Fordham University Press, 2011.
- PEREDA, C. “Filosofía da América Latina: Alguns Vícios”, **Journal of Speculative Philosophy**, 20 (3) 2006: 192–203.
- QUIJANO, A. “Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America”, **Nepantla**, 1 (3) 2000: 533–580.
- REED-SANDOVAL, A. “‘Immigrant’ or ‘Exiled’? Reconceiving the Desplazada / os of Latin American and Latina / o Philosophy”, **APA Newsletter on Hispanic / Latino Issues in Philosophy**, 15 (2) 2016a: 11–14.
- . “Oaxacan Transborder Communities and the Political Philosophy of Immigration”, **International Journal of Applied Philosophy**, 30 (1) 2016b: 91–104. doi: 10.5840 / ijab201641457
- RODRIGUEZ-PEREYRA, G. “The Language of Publication of ‘Analytic’ Philosophy”, **Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía**, 45 (133) 2013: 83–90. [[Rodríguez-Pereyra 2013 disponível online](#)]
- ROMANO, O. I. “The Intellectual and Historical Presence of Mexican-Americans”, **El Grito: A Journal of Contemporary Mexican-American Thought**, II (2) 1969: 32–46.
- RUIZ, E. “Existentialism for Postcolonials: Fanon and the Politics of Authenticity”, **APA Newsletter on Hispanic / Latino Issues in Philosophy**, 15 (2) 2016: 19–22.
- SÁNCHEZ, C. A. **The Suspension of Seriousness**: on the Phenomenology of Jorge Portilla, Albany, NY: SUNY Press, 2012.

- . **Contingency and Commitment: Mexican Existentialism and the Place of Philosophy**, Albany, NY: SUNY Press, 2016.
- SÁNCHEZ Jr., R. E. "The Process of Defining Latino / a Philosophy", **APA Newsletter on Hispanic / Latino Issues**, 13 (1) 2013: 1–4.
- SCHUTTE, O. **Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought**, Albany, NY: SUNY Press, 1993.
- . "Alteridade Cultural: Comunicação Intercultural e Teoria Feminista em Contextos Norte-Sul", **Hypatia**, 13 (2) 1998: 53–72. doi: 10.1111 / j.1527-2001.1998.tb01225.x
- . "Negotiating Latina Identities", em Gracia & De Greiff 2000: 61–76.
- SILVA, G. J. "Embodying a 'New' Color Line: Racism, Anti-Immigrant Sentiment and Racial Identities in the 'Postracial' Era", **Knowledge Cultures**, 3 (1) 2015a: 65–90.
- . "Why the Struggle Against Coloniality is Paramount to Latin American Philosophy", **APA Newsletter on Hispanic / Latino Issues**, 15 (1) 2015b: 8–12.
- SOLDATENKO, M. "Perspectivist Chicano Studies, 1970–1985", **Ethnic Studies Review**, 19 (2–3) 1996: 181–208.
- SPENCER, Q. "Racial Realism II: Are Folk Races Real?", **Philosophy Compass**, 13 (1) 2018: e12467. doi: 10.1111 / phc3.12467
- SUNDSTROM, R. R. **The Browning of America and the Evasion of Social Justice**, Albany, NY: SUNY Press, 2008.
- VARGAS, M. "'Real' Philosophy, Metaphilosophy, and Metametaphilosophy", **CR: The New Centennial Review**, 7 (3) 2007: 51–78. doi: 10.1353 / ncr.0.0006
- VON VACANO, D. A. **The Color of Citizenship: Race, Modernity and Latin American / Hispanic Political Thought**, Nova York: Oxford University Press, 2012. doi: 10.1093 / acprof: oso / 9780199746668.001.0001
- VELAZCO y TRIANOSKY, G. "'Mestizaje' and Hispanic Identity", em Nuccetelli, Schutte e Bueno 2009: 283–296. doi: 10.1002 / 9781444314847.ch20
- YANCY, G. (ed.). **Reframing the Practice of Philosophy: Bodies of Color, Bodies of Knowledge**, Albany, NY: SUNY Press, 2012.

SOBRE OS ORGANIZADORES

Lúcio Álvaro Marques (organizador, tradutor e revisor). Licenciado em filosofia (PUC Minas 1999-2001), doutor em filosofia (PUCRS 2012-2014) e *post doc* em filosofia brasileira (Universidade do Porto 2015). Atua principalmente em temas da Escolástica Colonial, História do Ensino no Brasil e Metafísica. Principais publicações são *A glória do ateísmo* (2013), *Philosophia brasiliensis* (2015), *A lógica da necessidade* (2018), *Escritos sobre escravidão* (2020) e *A tensão do real* (2021). Outras publicações, em especial, na Série Investigação Filosófica: *Textos selecionados de Filosofia Latino-americana I* (2021) coorganizado com Carla R. Rachid Otávio Murad, *Textos selecionados de Filosofia Latino-americana II* (2022) coorganizado com Maria Teresa Marques Santos e *Textos selecionados de Pensadoras em tempos indigentes* (2022) coorganizado com Mila Lopes.

Águida Assunção e Sá (organizadora, tradutora e revisora). Licenciada em Letras Português/Inglês pela UFSJ (1991). Possui especializações *latu sensu* em Língua Portuguesa (PUC Minas 1996) e em Língua Inglesa (UFMG 2018). Mestre em Educação (UFTM PPGE 2022). Publicação: *Corpus Caracensis e Nós* (2022) coorganizado com Bethânia Silva Tristão, Elves Botéri e Yani A. Oliveira.

SOBRE OS TRADUTORES E REVISORES

Carla Regina Rachid Otávio Murad (tradutora). Graduada em Letras-Tradução (Português/Inglês) pela Universidade de Brasília. Realizou Mestrado em Linguística Aplicada pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) com pesquisa em Estilos Cognitivos de Ensino e Aprendizagem. Possui Doutorado em Estudos Linguísticos pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU), área de concentração em Teoria e Análise Linguística com ênfase em Análise Textual do Discurso. Trabalha como Doente no Magistério Superior desde 2001. Atualmente coordenada o Departamento de Línguas Estrangeiras da Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM) e ministra aulas de ensino de língua inglesa na graduação em Letras Português-Inglês da UFTM. Atua também na pós-graduação, Programa de Mestrado Profissional em

Letras (PROFLETRAS), linha de Estudos da Linguagem e Práticas Sociais, com ênfase em educação inclusive. Responsável pela tradução e revisão dos ensaios presentes neste volume.

Rodrigo de Andrade Sá Santos (tradutor). Professor Assistente A1, Instituto de Educação, Letras, Artes, Ciências Humanas e Sociais (IELACHS / UFTM). Doutorando em Educação no Programa de Pós-graduação em Educação (PPGE / UFTM). Mestre em Estudos Linguísticos (UFU). Membro do grupo de pesquisa em Educação, Linguagens e Língua Portuguesa (GEPELLP / UFTM).

Vitor Gomes Lopes (tradutor). Graduando em Letras Português-Francês (UFRN). Atua como tradutor autônomo e intérprete. Iniciou a carreira como instrutor voluntário no Projeto Motivar, trabalho que lhe rendeu o Prêmio de Jovem Empreendedor pela Laureate Universities (2012). Lecionou como professor e coordenador pedagógico em escola de idiomas.



DISSERTATIO
FILOSOFIA