

# A filosofia feminista desde os olhares da filosofia intercultural: uma reflexão entre margens

---

*Magali Mendes de Menezes*

## **Introdução**

Gostaria de falar desde o que alguns autores chamam de pensamento fronteiro, ou seja, aquele pensar que afirma o espaço onde o pensamento foi negado. Para tanto é preciso problematizar o espaço onde está localizada a fala, quem fala e o que se decide falar. Estes pontos delimitam as questões que gostaria de desenvolver aqui para analisar as contribuições das filosofias feministas e interculturais na experiência de outros modos de se pensar e fazer filosofia. Para tanto divido a minha fala em três momentos: uma reflexão sobre a legitimidade da filosofia; a invisibilidade do sujeito filosófico e a condição de ser Outro e seus outros.

### **1. A legitimidade da(s) filosofia(s): quem define o que é filosófico?**

"Eu sou eu e minha circunstância", afirma Ortega. Este trecho da obra do pensador espanhol é muito citado, contudo esquecemos a continuidade da frase em que ele nos diz, "se não salvo a ela, não salvo a mim". Há por tanto

uma relação visceral entre ser humano-mundo-pensamento. Salvar as circunstâncias também nos fala de um pensar comprometido com seu tempo, isto não significa que devemos concordar com as circunstâncias do pensamento, mas compreendê-las, ou seja, assumir o compromisso de um pensar que tem sentido à medida que está em diálogo com o presente. Contudo, é necessário que a Filosofia interrogue o que é o presente, o que definimos como contemporâneo, como este se constitui, afinal vivemos no mesmo tempo?

Quando falo a esta plateia e me deparo com rostos diversos, com um tempo que parece comum a todos nós, concentrado na escuta e fala. No entanto, a fala está atravessada pelo Outro e no momento mesmo de ser pronunciada, também deve dialogar com o sentimento, com os rostos, com a escuta deste que chamamos Outro. Ou seja, a fala não é apenas um discurso, mas diálogo que carrega em si a trajetória de rostos e histórias que dele fizeram parte. O tempo, portanto não é comum, é diverso, feito de passados, histórias de vida feito de futuro, feitura de sonhos, desejos de amanhã. O que se faz contemporâneo é uma imposição de síntese disso tudo, que impede a reverberação da diacronia de nossas histórias.

Do tempo passamos para o espaço, categorias inventadas para organizar o pensamento, como diria Kant. Onde falo agora? Que lugar é este que nos agrega e também nos distancia; que possui sua história marcada por um tempo definido como moderno, espaço privilegiado do saber científico, legitimador de verdades e leituras de mundo? Falo dentro de um espaço chamado Universidade, possui seus próprios rituais, maneiras de se configurar, definindo o que deve e como deve ser falado. Falo dentro da programação de um congresso que tem como objetivo pensar a relação, nada fácil, entre a mulher e a filosofia, tendo como título "*Mulher e Filosofia: as relações de gênero no pensamento filosófico*". No título percebemos conceitos

importantes como "mulher, filosofia, gênero e como compreendemos as suas relações".

Não posso deixar de pensar, primeiramente, as consequências de refletir este tema desde sua singularidade, ou seja, a ideia de que não existe "A Mulher" e muito menos "A filosofia". Basta olharmos as mulheres negras, indígenas, lésbicas, latino americanas; mulheres que vivem nas ruas, nas favelas, palácios; mulheres que vivem, ou que lutam cotidianamente para exercer seu direito de viver. Basta olharmos as filosofias: as gregas, francesas, alemãs, norte-americanas, chinesas, indianas, andinas, africanas; algumas destas que ainda lutam cotidianamente para serem reconhecidas como filosofias. Falo então de filosofias que carregam, é claro, uma história de contextos, problemas, concepções teóricas tecidas por lutas, desejos, resistências, criação - circunstâncias. Para pensarmos então na Filosofia é necessário dizermos de qual filosofia falamos. Penso, por exemplo, na Filosofia da libertação, que em um tempo político permeado pelo estado de exceção vivido em muitos países na América Latina, mais que uma corrente teórica entre tantas outras, surge como a possibilidade de fazer do pensar um ato de implicação profunda com as lutas do povo. Nesta concepção teórica o papel das mulheres na luta pela libertação possui uma fundamental importância<sup>1</sup>. Mas, a chamada Filosofia Ocidental, que em seu movimento violento de fazer do saber filosófico um exercício de ocidentalização do próprio pensamento, nem sempre trouxe as marcas deste comprometimento social.

Uma das primeiras questões que podemos nos colocar é como compreender que a chamada Filosofia tão habituada a problematizar, a construir problemas, não traga para dentro de si determinados problemas sociais como sendo reflexões importantes e urgentes de serem feitas.

---

<sup>1</sup> E nos perguntamos: onde está a referência à Filosofia da Libertação em nossos cursos de Filosofia no Brasil?

---

Julían Marías afirma que, “os últimos séculos da história europeia abusaram levemente da denominação ‘problema’, qualificando assim toda pergunta; o homem moderno, e principalmente a partir do último século, habituou-se a viver tranquilamente entre problemas, distraído do dramatismo de uma situação quando esta se torna problemática, isto é, quando não se pode estar nela e por isso exige uma solução”.<sup>2</sup> Diante de um mundo tão habituado a não problematizar os problemas, tudo passa a soar como natural. E é esta “naturalidade artificial” que faz com que não vivenciamos mais o assombro (thaumázein) ou, o que defendo aqui, nossa indignação, diante daquilo que vemos, pois só problematizamos aquilo que nos é estranho. Como então problematizar o que parece óbvio? Wittgenstein diz se “me assombro de que tal coisa seja como é, é (porque) posso imaginá-la não sendo como é”, pois do contrário meu assombro seria uma tautologia. O pensar filosófico problematiza porque “vê” diferentes mundos palpitando por detrás da máscara do óbvio. Portanto, tudo pode passar a ser problematizado, a ser inquirido, inclusive as próprias verdades que a Filosofia produziu ao longo da história.

Com isso quero pensar por que a Filosofia resiste tanto em problematizar a história de opressão vivida pelas mulheres, construindo um discurso de exclusão e muitas vezes, de desqualificação sistemática de mais da metade da espécie humana? Ou não será isto uma questão filosófica? A Filosofia (esta escrita com letra maiúscula) ao negar essa discussão não estaria negando sua própria condição, seu movimento de re-flexão, de voltar-se sobre si mesma?

A então nomeada Filosofia, como um campo teórico, marcada pela história ocidental deve ser desse modo, ressignificada - é preciso repensá-la a partir das

---

<sup>2</sup> MARÍAS, J. *Apud* SAVIANI, D. *Educação: do senso comum à consciência filosófica*. SP: Cortez, 1983. p.20

---

diferentes circunstâncias em o exercício do pensar sendo tramado. O que pode significar não partirmos mais da admiração e espanto grego diante da realidade, atitudes que traduzem a abertura do humano a pensar o mundo; mas de uma indignação diante de uma América Latina, violada em seu direito mesmo de pensar; e recorro aqui o debate histórico entre Leopoldo Zea e Salazar Bondy sobre se há ou não filosofia latino-americana<sup>3</sup>. Que implicações tem ao pensar partir da indignação diante da barbárie produzida pelo próprio humano? Segundo Dussel, o primeiro filósofo da libertação foi Bartolomé de Las Casas que diante das atrocidades cometidas aos povos originários, questiona a ordem mesma religiosa e seu sentido. Mas, anos depois destes acontecimentos, quando olhamos os fatos recentes (agosto/setembro 2015), e vemos o massacre vivido pelos Guarani-Kaiowá atacados a tiros por fazendeiros no Mato Grosso, nos perguntamos: onde estarão nossos filósofos e filósofas? Por que não tornamos estes fatos problemas filosóficos? Falo então dentro de um lugar demarcado e a partir de uma temática que, ao mesmo tempo, rompe com demarcações - as mulheres e as filosofias - pois ao trazer o que, historicamente, se colocou a margem da racionalidade ocidental, pois nem ao menos fora reconhecido como um pensar legítimo. Ao fazer este movimento o pensar já não é mais o mesmo.

A indignação é definida<sup>4</sup> como um sentimento de ira ou de desprezo experimentado diante da indignidade, injustiça, afronta; repulsa e revolta. A Filosofia experienciada a partir da indignação flagra a perda de uma

---

<sup>3</sup> Para acompanhar a polêmica entre estes dois pensadores, sugiro a leitura das obras SALAZAR BONDY, Augusto. ¿Existe una filosofía de nuestra América? México: Siglo veintiuno editores, 1968; e ZEA, Leopoldo. La filosofía americana como filosofía sin más. México: Siglo veintiuno editores, 1989.

<sup>4</sup> Segundo o dicionário da língua portuguesa Houaiss.

dignidade, em que o outro, diante da violência que sofre, perde sua dignidade, sua humanidade.

A filosofia, portanto, em sua singularidade, não existe. Devemos falar em filosofias, modos de abertura ao mundo e conseqüentemente, possibilidades de responder a ele, partindo de lugares, sentimentos, histórias que não são as mesmas. Nosso grande desafio é como tornar o pensamento que nasce profundamente imbricado em uma localidade, realidade determinada, em um pensar que tenha sentido para todos, sem que este pensar seja uma imposição. O que acompanhamos ao longo da história do pensamento ocidental foi a imposição de um projeto de universalidade que carregava determinados traços de uma localidade, fazendo com que estes tivessem sentido para toda humanidade. Contudo, não era qualquer localidade, trazia em si as marcas de uma humanidade branca, cristã, aristocrática, burguesa, masculina, europeia tradutora de uma compreensão de racionalidade, de mundo, de sujeito. E será este sujeito que irá determinar o que seja a Filosofia. É por isso que ainda encontramos questionamentos sobre a validade de um pensar filosófico latino-americano, ou indígena, africano entre outros modos de exercício do pensar. A universalidade esconde, assim, em seu movimento, um projeto totalitário. A filósofa feminista, Celia Amorós, nos diz a este respeito que, "o discurso filosófico não surge do vazio, e sim, se nutre das ideologias socialmente vigentes, as reorganiza em função de suas próprias orientações e exigências, as incorpora seletivamente e as reimprime conceitualmente".<sup>5</sup>

Quando trago a questão da localidade, do contexto de onde emerge o pensar, não é simplesmente para demarcar espacialmente um discurso, mas porque os contextos são situações antropológicas e não apenas lugares

---

<sup>5</sup> AMOROS, Celia. *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos, 1991, p.23.

onde estamos. Ao pensarmos os contextos pensamos as humanidades, formas de estar no mundo e percebê-lo. É necessário então refletirmos de que forma pensamos nossos contextos, nossas circunstâncias, e penso que a filosofia intercultural nos traz elementos importantes para aprofundarmos esta questão.

Mas o que entendemos por interculturalidade e como pode contribuir na reflexão sobre as mulheres?

Percebemos que na chamada virada cultural, a ideia de diferença, inclusão, entre tantos outros conceitos que surgem no século XX, advindos da perspectiva de afirmação de identidades, passam gradualmente a serem incorporados a uma estrutura que, ao fim e ao cabo, não se vê ameaçada. As diferenças culturais dentro do sistema capitalista acabam transformando-se em um grande produto de consumo. Absorve-se, assim, a plasticidade das culturas, descontextualizando-as completamente de seus sentidos. Sarango, intelectual indígena do Equador, denuncia, por exemplo, o uso indiscriminado que se faz da expressão quéchua *Suma Kamsay*, traduzida como *bem viver*. Aquilo que, em um primeiro momento, surge como destruturador da própria engrenagem do sistema capitalista, passa a ser parte dele contribuindo para uma nova (velha) versão de seu potencial "democrático", pois é capaz de trazer para dentro dele as diferenças e fazê-las conviver (tolerar). Contudo, não se questiona a estrutura que foi capaz de expulsar os chamados "outros" deste mesmo sistema, colocando-os a "margem". Hoje falamos de uma economia sustentável, de etnoeconomia, de produtos orgânicos, de um modo de vida que surge como alternativo ao que está aí estabelecido. No entanto, logo o alternativo é percebido como mais um espaço a ser explorado, construindo um mercado, produtos, linguagem, manifestações que parecem dar uma cara "mais humana" a uma vida que perdeu no fundo sua humanidade.

---

## 2. A invisibilidade do sujeito filosófico

Desenvolvo então o segundo ponto que traz uma reflexão sobre a invisibilidade do sujeito filosófico. Quem é o sujeito da história da Filosofia? Quem fala e materializa sua fala através de escritas preservadas e cultuadas ao longo da história? O sujeito, que num primeiro olhar, parece oculto, não tem corpo, classe social, raça, identidade; contudo, paradoxalmente, afirma-se, carregando em si a força do *logos*. Leopoldo Zea discorre sobre o sentido do *logos*, que primeiramente, significava palavra. Ou seja, aquele que possuía o *logos*, detinha o direito a fala, à palavra. Mais tarde a palavra passou a representar também a própria razão. "Perguntar pela possibilidade de uma filosofia é perguntar pelo Verbo, pelo *Logos* ou pela Palavra que fazem, precisamente, do homem um Homem"<sup>6</sup>, nos diz Zea. Não caberia aqui fazer uma genealogia da história, mas não é muito difícil percebermos a ausência das mulheres como *logos* neste discurso. Mas, esta ausência não é percebida quando a mulher se torna objeto e não mais sujeito de reflexão. Para ficarmos apenas com a chamada Modernidade-colonial<sup>7</sup>, chama atenção a posição de alguns pensadores. Descartes, por exemplo, quando nos diz que escreve o *Discurso do Método* de forma simples para que até as mulheres possam compreender; Rousseau que coloca a natureza como paradigma legitimador e diz que o lugar da mulher é o da natureza, portanto deve ser controlado e

---

<sup>6</sup> ZEA, Leopoldo. *A filosofia latino-americana como filosofia pura e simplesmente*. RJ: Garamond, 2005, p.358.

<sup>7</sup> Como declara Walter Mignolo ao dizer que, "a modernidade não é um período histórico, mas a autonarração dos atores e instituições que, a partir do Renascimento, conceberam-se a si mesmos como o centro do mundo". Cf.: [http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=5253&secao=431](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5253&secao=431) acesso em 11/09/2015.



domesticado; quando I. Kant comenta que para as mulheres poderem pensar terão que ter barba; e mais adiante, quando Lévinas descreve a trajetória de seu "sujeito" até chegar à descrição da casa onde encontra a mulher - fica claro neste momento que quem fala é um homem. Quando olhamos para estes textos, ficamos impactados como que tão "brilhantes" pensadores foram capazes de produzir tão "brilhantes" asneiras sobre as mulheres. E poderíamos justificar que as circunstâncias daqueles tempos não poderiam produzir um discurso diferente destes. Contudo, como justificamos que hoje estes discursos ainda continuam a serem produzidos e isto não nos causa admiração e muito menos indignação? Por que não lemos estes grandes pensadores também a partir destas obras ou reflexões? Resgato alguns exemplos, entre tantos outros que produziram o discurso filosófico - para tornar evidente que quem, efetivamente, pronuncia o verbo, é o homem.

A mulher é o Outro, como comenta Simone de Beauvoir, em sua obra *O Segundo Sexo*, destacando que o Outro é sempre Outro para alguém que tem o poder de pronunciar e identificar quem é esse Outro. É necessário portanto, ao lermos esta história podermos perceber a ausência-presença das mulheres e deixar visível o *logos* que tem o poder de pronunciar a palavra. O Outro surge enquanto condição imposta de existência. O Outro é todo aquele que não fala a partir do lugar de sujeito, mas de um outro lugar, ou melhor, de um não lugar. Uma das faces deste Outro é, para Beauvoir, a Mulher. "O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro".<sup>8</sup> A filósofa, nesta obra, expõe o quanto hesitou em escrever uma obra sobre a história das mulheres. Mas, ao mesmo tempo, percebia a necessidade de compreender a situação de submissão que a

---

<sup>8</sup> BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo, I. Fatos e mitos*. 8. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, s/d. p. 10.

mulher se sujeitou ao longo dos tempos. A exclusão das mulheres representou, de uma certa forma, a hostilidade de uma consciência (androcêntrica) de lidar com o Outro.

Gayatri Chakravorty Spivak, pensadora hindu, dentro da perspectiva de pensar o sujeito que fala, traz um debate importante, partindo das discussões filosóficas dos estudos pós-coloniais e do Grupo de Estudos Subalternos. Em sua obra *Pode o subalterno falar?*<sup>9</sup> Spivak questiona o comportamento de muitos intelectuais que em nome de uma busca de reconhecimento da voz do Outro, acabam por falar pelo Outro. Ou seja, a pensadora questiona a própria ideia de um sujeito alijado, que surge como uma categoria monolítica identificada desde sua condição de subalternidade. Questiona o fato de que nenhum ato de resistência pode ocorrer em nome, do que ela chama, subalterno. Contudo, a representação, conceito extremamente potente dentro de uma concepção de democracia, torna-se a mediação necessária para o Outro mesmo existir. Representar aqui é colocar-se no lugar do Outro, em que este é visto como uma categoria homogênea em si mesma, por isso somos capazes de dizer mulher, indígena, negro, operário, pobre como se estes carregassem uma certa essencialidade em sua apresentação, que no campo político, passa a ser representação. "Mas política e representação são termos polêmicos. Por um lado, representação serve como termo operacional no seio de um processo político que busca estender visibilidade e legitimidade às mulheres como sujeitos políticos; por outro lado, a representação é a função normativa de uma linguagem capaz de representá-las, completa ou adequadamente, pareceu necessária, a fim de promover a

---

<sup>9</sup> Cf. SPIVAK, G.C. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora MG, 2010.

---

visibilidade política das mulheres".<sup>10</sup> O que Butler coloca aqui é o fato da representação formar o sujeito desde critérios a priori para que estes sujeitos mesmos possam ser reconhecidos como sujeitos.

A pergunta que fica é como podemos então, articular discursos de resistência fora da condição de representação do Outro? Que implicações esta questão traz para pensarmos o papel do filósofo e da filósofa nesta mediação? Em nome do quê e de quem falamos? E quando este Outro está tão violentado em sua dignidade que não possui mais a capacidade de falar, quem tem a permissão de narrar? Spivak analisa de que forma uma narrativa transforma-se em normativa (em condição de verdade), e que através de uma violência epistêmica constitui o sujeito, impondo a forma de sua existência.

Spivak nos diz, "se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade"<sup>11</sup>. A palavra das mulheres desta forma, não tem memória, por isso toda vez que uma mulher fala parece ter sempre a necessidade de justificar-se, reiniciando seu discurso como se partisse do nada. "A perda do passado, como diz Hannah Arendt, supõe uma realidade opaca, que tem uma imensa dificuldade de se inovar, de criar um futuro"<sup>12</sup>. É preciso recuperar o exercício de escutar sua própria voz, mais do que ser escutada, é preciso se escutar. Escutar seus diferentes sons, escutar o corpo calado, o silêncio, que não é necessariamente emudecimento, as expressões, formas, jeitos de estar e sentir o mundo que não passam pela

---

<sup>10</sup> BUTLER, Judith. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p.18

<sup>11</sup> SPIVAK. G.C. Pode o subalterno falar? p.67.

<sup>12</sup> ARENDT, H. *apud* MAGDA, Rosa Mª Rodriguez. *Mujeres en la historia del pensamiento*. Barcelona:Anthropos, 1997. p.19.

expressividade ditada no espaço público. O direito à palavra é o direito de pronunciá-la em suas diferentes línguas, inclusive mesmo, como impossibilidade de compreensão.

Para aprofundar melhor estas questões, Spivak resgata um ritual praticado pela viúva, na cultura hindu, o *sati*<sup>13</sup>. A mulher viúva no dia do funeral de seu marido caminha "livremente" em direção à pira funerária para se queimar, como autoimolação. O suicídio é um ato condenado por esta cultura, no entanto, quando se refere ao *sati*, a cultura hindu legitima o ritual instituindo uma imagem de profunda abnegação e bondade das mulheres que o praticam; em que queimar o corpo é restituir a alma na união com seu esposo. Constrói-se várias interpretações desse fato, por exemplo, quando o ritual foi abolido pelos britânicos no século XIX respaldando a ideia de que "homens brancos salvam as mulheres de pele escura de homens de pele escura". Ou seja, o ritual torna-se crime, e as mulheres passam a ser protegidas. Ou ainda a ideia de que as mulheres realmente querem morrer. Mas em nenhum momento se encontra, o que Spivak chama de "a voz-consciência das mulheres" (p.94). Nas duas explicações percebemos a constituição do sujeito feminino, em que a ideia de crime e ritual são balizadores fundamentais nesta compreensão. O corpo feminino negado, violado, aparece também nos estupros coletivos realizados pelos colonizadores para demarcarem território. O corpo das mulheres negado, queimado, violentado apresenta uma condição que está além e aquém dos processos de colonização, o patriarcado perpassa, portanto, a história da humanidade. Hoje, ao abrirmos os jornais tanto do ocidente como do oriente, é possível ver notícias de

---

<sup>13</sup> Spivak analisa o significado da palavra e comenta que a versão masculina de *Sati* e *Sat* que significa verdade, bom, justo; mas na forma feminina significa simplesmente boa esposa.p.115

profunda violação que as mulheres sofrem, como demarcação de território, em que o corpo, a fala, o direito de caminhar na rua a noite, de decidir que narrativa queremos fazer da história da filosofia - não é das mulheres!

A história é feita por homens e mulheres, mas definitivamente, apenas quem possui o direito de pronunciar-la são os homens. Quem são as mulheres que fizeram Filosofia? Nem ao menos nós sabemos. Sentamos nos bancos das universidades e nos deparamos com um espaço masculino. Nossos cursos de Filosofia não se preocupam em resgatar história esquecida, ou o que é talvez mais grave, a história desaparecida. Percebemos, neste momento, a importância de pensarmos também as questões que dizem respeito ao ensino da Filosofia. Raul Fonet Betancourt, filósofo cubano, principal teórico da Filosofia Intercultural, nos alerta que "o sistema educativo ao mesmo tempo que coordena o saber, opera um filtro e uma espiral de exclusão de outros saberes. Nem tudo se ensina. O sistema educacional é uma decisão"<sup>14</sup>. Por isso, devemos refletir sobre a decisão que tomamos quando falamos de Filosofia. Não quero com isso ratificar uma história sexista, ou fazer do feminismo um machismo às avessas. Assim, a heterogeneidade da própria realidade e de nossa singularidade enquanto pessoas humanas e não mera genitália definidora de uma possível essencialidade, não se coloca como guerra ou disputa de poder. Embora, algumas feministas busquem no corpo feminino - lugar este que serviu de justificativa da opressão das mulheres - a possibilidade da sua libertação. Ou seja, a questão não se encontra apenas no fato de possuímos corpos diferenciados, mas no que esses corpos são capazes de produzir, de dizer. Recupero a pergunta feita por Simone

---

<sup>14</sup> BETANCOURT, Raul Fonet. Conceito de interculturalidade. (entrevista)

de Beauvoir, por que o corpo materno, que produz a vida é menos valorizado do que o corpo masculino que produz a guerra?

A própria pergunta sobre o que são as mulheres, não deixa de ser uma pergunta feita pelos homens e respondida por eles. Nossas respostas, portanto, não são unívocas, o feminino coloca-se no plural. Aqui as análises de gênero tornam-se fundamentais, pois este conceito trouxe a história do pensamento uma radical transformação. A partir desta noção, tanto o feminino como o masculino, não são compreendidos como categorias naturais, mas como construções históricas. A origem desta discussão é, na Filosofia, bem mais remota do que imaginamos. François Poulain de la Barre, pensador de filiação cartesiana, já polemizava a respeito da inferioridade das mulheres,<sup>15</sup> buscando refletir sobre o porquê desta desigualdade entre os sexos. Joan Scott<sup>16</sup>, historiadora norte-americana, faz uma reflexão muito interessante sobre a origem do termo gênero. Segundo a autora gênero é utilizado, frequentemente, como sinônimo de mulheres, conferindo ao termo um caráter de neutralidade e objetividade muito maior que o termo “mulheres”. Atrás do gênero as mulheres tornam-se invisíveis e descomprometidas com o caráter político de sua própria luta. Em um segundo momento, Scott salienta que o termo gênero também é utilizado para sugerir que “qualquer informação sobre as mulheres é necessariamente informação sobre os homens”.<sup>17</sup> Portanto, falar em gênero

---

<sup>15</sup> Em 1673 escreve uma obra intitulada *Sobre a igualdade dos sexos*, entre outros escritos.

<sup>16</sup> Cf.:

[http://disciplinas.stoa.usp.br/pluginfile.php/185058/mod\\_resource/content/2/G%C3%AAAnero-Joan%20Scott.pdf](http://disciplinas.stoa.usp.br/pluginfile.php/185058/mod_resource/content/2/G%C3%AAAnero-Joan%20Scott.pdf)

<sup>17</sup> SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*. RJ: Vozes, p.75.

é referir-se à relação entre os sexos. Assim, para entendermos as mulheres se faz necessário o referencial masculino, pois é a partir dele que a mulher construirá sua identidade. O feminino passa a ser visto como oposto ao masculino, como negação.

Em um terceiro momento, o gênero passa a ser utilizado para designar as relações sociais entre os sexos. Aqui gênero não é mais sexo, mas cultura. Esta significação não se fundamenta sob uma diferença biológica, mas busca compreender que interpretações e significações sociais são construídas. Não podemos mais falar de uma metafísica dos sexos, de uma essencialidade, de uma interioridade pronta e acabada. “Ninguém nasce mulher, nos tornamos mulheres” diz Simone de Beauvoir. A manifestação da masculinidade e da feminilidade está ligada a organização de uma determinada cultura, aos arranjos históricos de um tempo. Para Teresa de Laurentis, o gênero se faz como um discurso hegemônico, permeando toda a vida social, a nossa linguagem, o nosso modo de existir. Portanto, não há uma realidade ontológica prévia ao discurso.<sup>18</sup>

Para concluir passo para o 3º e último ponto de minha análise.

### **3. Interculturalidade: o Outro e seus outros**

A questão de gênero tem uma profunda relação com a interculturalidade. Como comenta Diana Vallescar, é preciso "recuperar as sabedorias e as experiências das mulheres procedentes de diferentes culturas e, ao mesmo tempo, a ideia de que puderam também operar como corretivo frente a determinadas afirmações e visões

---

<sup>18</sup> Cf. A tecnologia do gênero. In: <http://marcoareliosoc.com.br/cineantropo/lauretis.pdf>

(impostas) por teorizações feministas".<sup>19</sup> A filósofa comenta que existem aspectos comuns entre a análise de gênero e a interculturalidade. Destaca que ambas: 1. denunciam a assimetria cultural; 2. fazem a crítica a uma cultura dominante e sua superação; e, 3. buscam a luta e transformação das relações e mundos de vida.

Contudo, não podemos deixar de ter presente que a discussão em torno de gênero-sexo nasce dentro de um contexto determinado, ou seja, a cultura ocidental e sua concepção de sexualidade. Será a interculturalidade que fornecerá ao debate Feminista pistas, a meu ver, fundamentais para repensarmos o próprio sentido de identidade, representação, universalidade.

“Não basta sequer descobrir o que somos. Temos que nos inventar”, nos diz a filósofa mexicana, Francesca Gargallo<sup>20</sup>. A interculturalidade provoca uma necessidade de deslocamento, temos que olhar para os lugares como espaços que nos permitem trânsitos, é claro que neste caminhar vamos carregando a terra por onde pisamos, ela se gruda ao corpo, mas também se mistura a outras terras. A identidade, nesta perspectiva não se afasta da ideia de localidade, enquanto uma proximidade. A localidade não é um espaço fechado, porém pode ser circunscrita tanto por uma autoridade (fatores externos que definem o estar-junto, presente na ideia de nação, por exemplo) ou por uma ideia de *proximidade* que aqui não significa algo meramente espacial, mas que é marcada por encontros diários, existências que se cruzam e vão reinventando sentidos as suas próprias vidas. O movimento feminista deve, portanto

---

<sup>19</sup> VALLESCAR, Diana. Género-interculturalidad: una cuestión abierta. In.: <http://www.asafti.org/seminario/trabalhos/Diana%20de%20Vallescar%20Palanca.pdf>

<sup>20</sup> GARGALLO, F. Ideas feministas latinoamericanas. Venezuela: Fundación editorial el perro y la rana.2006, p.117.



resgatar a própria ideia de movimento como algo que se desloca constantemente e neste deslocar-se vai se compondo a partir das experiências de proximidade de sujeitos concretos.

Destaco a reflexão de Nadie Yasin, uma líder islâmica em Marrocos, que diz "O que me horroriza nessas mulheres que vieram a manifestarem-se em Rabat é sua desconexão com a realidade marroquina (...). Quando saem a manifestarem-se pelo direito a um passaporte sem permissão do marido, digo que estou de acordo com elas, mas daí fazer uma campanha nacional por isto, quando 80% das mulheres nem sequer sabem o que é um passaporte (...). Onde vivem? Em Marrocos? São mulheres que vivem em Paris, Washington, não em Rabat".<sup>21</sup> A fala de Yasim demonstra sua preocupação em des-ocidentalizar o próprio movimento feminista, que na busca de libertação das mulheres de sua condição de opressão, acaba por impor modelos de exercício da liberdade.

O Feminismo para ser a possibilidade de uma leitura ética da própria história deve ser compreendido como uma proposta universal, tecida por subjetividades sensíveis capazes de dizerem-se no e com o Outro, e ao mesmo tempo, sensibilidade extrema capaz de experienciar o estranhamento.

Será em uma pedagogia de escuta da própria história que as mulheres vão aprendendo a também falar. Não mais uma fala uníssona, em que ferramentas conceituais serviriam para traduzir de uma única forma todas as realidades, pode-se citar aqui conceitos como gênero e empoderamento, que emergem de contextos específicos e representam uma possibilidade de leitura, distante, muitas vezes, de outras leituras, como por exemplo, a história das mulheres indígenas, negras, lesbianas, essas 'outras' no movimento feminista. "As

---

<sup>21</sup> In. PUIGVERT, Lidia. *Las otras mujeres*. Barcelona: El Roure, p.40.

feministas ocidentalizadas, das elites acadêmicas ou de classe política, tem a suas ‘outras’”, como nos diz Gargallo.<sup>22</sup>

Será na pedagogia da escuta que vamos aprendendo a escutar o corpo, dor dos seios que foram arrancados para que pudéssemos carregar nossas lanças, corpo diabolizado e santificado; corpo expropriado que se torna surdo de si mesmo. Como dizer sem dizer com o corpo? Forma de tocar o mundo, de tocar o Outro, palavra que se faz nas entranhas.

Pensar o feminismo como um projeto que deve ser assumido por todos, nos faz olharmos para dentro e para fora do próprio movimento. Olhamos para dentro para percebermos como fomos construindo espaços de diálogo e de escuta, olhamos para fora para pensarmos, ao mesmo tempo, o quanto as fronteiras ou as noções de dentro e fora são formas culturais de compreensão e estruturação de nossas questões. Repensar estes limites se faz necessário e nesta direção julgo que as histórias de luta das muitas e diferentes mulheres nos mostram que a universalidade deve ser construída a partir de uma sensibilidade com a dor do Outro, ao que é estranho, mas que em sua estranheza se torna próximo.

## Referências

AMOROS, Celia. *Hacia una critica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos, 1991.

ARENDDT, H. *apud* MAGDA, Rosa M<sup>a</sup> Rodriguez. *Mujeres en la historia del pensamiento*. Barcelona: Anthropos, 1997.

---

<sup>22</sup> GARGALLO, F. 2006, p.212.

---

BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo, I. Fatos e mitos*. 8. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, s/d.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BETANCOURT, Raul Fonet. *Conceito de interculturalidade*. Entrevista.

Cf. A tecnologia do gênero. In: <http://marcoareliosc.com.br/cineantropo/lauretis.pdf>

Cf.: [http://disciplinas.stoa.usp.br/pluginfile.php/185058/mod\\_resource/content/2/G%C3%AAnero-Joan%20Scott.pdf](http://disciplinas.stoa.usp.br/pluginfile.php/185058/mod_resource/content/2/G%C3%AAnero-Joan%20Scott.pdf)

GARGALLO, F. Ideas feministas latinoamericanas. Venezuela: Fundación editorial el perro y la rana. 2006.

MARIÁS, J. *Apud SAVIANI, D. Educação: do senso comum à consciência filosófica*. SP: Cortez, 1983.

PUIGVERT, Lidia. *Las otras mujeres*. Barcelona: El Roure, 2001.

SCOTT, J. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. Educação e Realidade. RJ: Vozes, 1995.

SPIVAK, G.C. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora MG, 2010.

VALLESCAR, Diana. *Gênero-interculturalidad: una cuestión abierta*. In.: <http://www.asafti.org/seminario/trabalhos/Diana%20de%20Vallescar%20Palanca.pdf>

---

ZEA, Leopoldo. *A filosofia latino-americana como filosofia pura e simplesmente*. RJ: Garamond, 2005.