

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

YASMIN NOBRE DA SILVA

**SER MULHER E SER MULHER NEGRA:
Caminhos de uma emancipação epistêmica**

CUIABÁ, MT

2020

YASMIN NOBRE DA SILVA

**SER MULHER E SER MULHER NEGRA:
Caminhos de uma emancipação epistêmica**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Mato Grosso, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, Linha de Pesquisa Epistemologia, Mente e Linguagem.

Orientador: Prof.^a Dr^a. Beatriz Sorrentino Marques

Coorientador: Prof. Dr. Breno Ricardo Guimarães Santos

CUIABÁ, MT

2020

AGRADECIMENTOS

Ao departamento de filosofia da Universidade Federal de Mato Grosso, por me proporcionar a oportunidade de continuar os meus estudos.

À prof. Dr. Beatriz Sorrentino Marques, que tem me orientado desde a graduação. Sempre solícita e eficiente.

Ao prof. Dr. Breno Ricardo Guimarães Santos, por aceitar participar deste processo e fazer assertivas essenciais para o desenvolvimento da pesquisa.

A Deus, por me proporcionar forças para tratar de assuntos que denunciam injustiças sociais.

A meus pais (Lucy e Carlos), que nunca me deixaram desanimar e me ensinaram a percorrer os duros caminhos desta vida, com amor e perseverança, buscando sempre fazer o melhor possível.

À minha irmã que me acompanha em todos os momentos e me ensina, pelo exemplo, o quanto uma mulher negra precisa se movimentar para melhorar sua vida.

Ao meu companheiro (Matheus,) que tem sido meu amigo ao longo dessa jornada e me apoiado sempre.

Minha eterna gratidão à minha vó Astrogilda (in memoriam), gostaria muito que estivesse aqui. Ela foi a minha fonte inicial desse problema filosófico.

À Flor Nobre M. da S. Cavalcante, pois em você vejo a esperança de dias melhores.

Aos familiares e amigos que me encorajaram e ajudaram ao longo da vida.

Agradeço aos professores, desde o fundamental até aqui, sem vocês eu não conseguaria.

“A gratidão é a memória do coração.”

RESUMO

Esta dissertação, intitulada *Ser mulher e ser mulher negra: caminhos de uma emancipação epistêmica*, busca investigar uma teoria que aponte para um caminho de libertação para as mulheres negras, investigando se este conceito “mulher” exclui as mulheres negras dos espaços de poder de modo mais socialmente profundo. Começa explicando as implicações sociais, políticas e epistêmicas que ocorreram como consequências de ideias filosóficas propagadas principalmente no período iluminista sobre o que é *uma mulher*. A ideia de humanidade era concebida por meio de sujeitos homens e europeus, excluindo todos os não pertencentes a este grupo e os classificando como irracionais. Diante das questões apresentadas por Simone de Beauvoir, sobre o processo de apagamento epistêmico, político e social das mulheres europeias, questiona-se o lugar epistêmico e consequentemente social das mulheres negras em um âmbito geral e dentro do próprio feminismo. Para tal discussão, fez-se uso da obra de Ângela Davis, problematizando a questão das mulheres negras, que não correspondem à definição de segundo sexo de Beauvoir. Mas onde estaria a consolidação da subordinação das mulheres negras? Nas diversas opressões. E como são fundadas tais opressões? Esta questão é tratada no segundo capítulo por meio de análise das construções filosóficas e sociais acerca de quem é o sujeito do conhecimento. Nesse capítulo, a proposta é analisar a ideia tradicional de um sujeito epistêmico descorporificado e como tal noção afeta o conhecimento de pessoas que não se encaixam nos seus moldes. No percurso para responder a essas questões, foi lançado mão de epistemólogas feministas, como Sandra Harding e Miranda Fricker, para demonstrar como a noção de um sujeito universal é um problema na produção de conhecimento, pois só permite a um grupo restrito produzi-lo nos moldes tradicionalmente postos. No terceiro capítulo as injustiças epistêmicas que acometem a vida das mulheres negras em situações socialmente desvantajosas são apresentadas. Fazendo uso da teoria sociofilosófica de Patrícia Hill Collins, tem-se um diálogo com o capítulo 2 para buscar identificar e conceituar como as mulheres negras lidam com esse apagamento estrutural e se organizam para produzir conhecimento e desfazer os estereótipos lançados sobre elas.

Palavras-chave: Epistemologia, epistemologia feminista, interseccionalidade.

Abstract

This dissertation entitled *Being a woman and being a black woman: paths of an epistemic emancipation* seeks to investigate a theory that points to a path of liberation for black women. Investigating whether this “woman” concept excludes black women in a more socially profound way. I begin by explaining the social, political and epistemic implications that occurred as a consequence of philosophical ideas propagated mainly in the Enlightenment period about what a woman is. The idea of humanity was conceived through male and European subjects. Excluding all non-members of this group and classifying them as irrational. Faced with the questions presented by Simone de Beauvoir about the process of epistemic, political and social erasure of European women, I question the epistemic and consequently social place of black women in a general scope and within feminism itself. For this discussion I use the work of Angela Davis, problematizing the question of black women, who do not correspond to Beauvoir's definition of second sex. But where would the consolidation of the subordination of black women be? In the various oppressions. And how are such oppressions founded? This question is dealt with in the second chapter by analyzing the philosophical and social constructions about who is the subject of knowledge. In this chapter I propose to analyze the traditional idea of a disembodied epistemic subject and how this notion affects the knowledge of people who do not fit the mold of the same. In the course of answering these questions, I use the theories of feminist epistemologists, such as Sandra Harding and Miranda Fricker, to demonstrate how the notion of a universal subject is a problem in the production of knowledge, as it only allows a restricted group to produce it along the lines traditionally put. In the third chapter I deal with the epistemic injustices that affect the lives of black women in socially disadvantageous situations. Using the social and philosophical theory of Patrícia Hill Collins, I open a dialogue with Chapter 2 to seek to identify and conceptualize how black women deal with this structural erasure and organize themselves to produce knowledge and undo the stereotypes thrown at them.

Key words: Epistemology, feminist epistemology, intersectionality.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
AS IMPOSIÇÕES ACERCA DO SER MULHER.....	7
1.1 O papel da mulher social e filosoficamente definido.	7
1.2 A emancipação.	11
1.3 As mulheres que nunca foram Sofia.....	14
1.4 Acesso ao conhecimento	22
A EXCLUSÃO EPISTÊMICA DAS MULHERES	28
2.1 Epistemologia na idade moderna.....	28
2.2 Epistemologia social.....	32
2.3 Epistemologia feminista	36
2.4 A teoria do ponto de vista.....	43
A VIDA EPISTÊMICA DA MULHER NEGRA.....	46
3.1 A opressão: uma questão interseccional.	46
3.2 O feminismo negro e a produção acadêmica	54
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	59
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	61

INTRODUÇÃO

Esta dissertação, intitulada *Ser mulher e ser mulher negra: caminhos de uma emancipação epistêmica busca* investigar uma teoria que aponte para um caminho de libertação para as mulheres negras, investigando se este conceito “mulher” exclui as mulheres negras dos espaços de poder de modo mais socialmente profundo.

No capítulo 1, será feita uma análise sobre as implicações acerca do *ser mulher*, e como este conceito é fundamentado em uma perspectiva masculina unilateral. Para identificar este processo, será utilizado o trabalho de Simone De Beauvoir, que faz, em sua obra *O segundo sexo*, uma análise desse processo político e social ao qual as mulheres são submetidas. Buscar-se-á mostrar o que Beauvoir apresenta como sendo os aspectos que buscam moldar as mulheres a um padrão que serve à sua exploração. Porém, esta investigação tem por intuito encontrar as razões que fundamentaram as bases dessa desigualdade entre homens e mulheres. E para tal, há a necessidade de investigar não apenas o grupo de mulheres pertencentes à elite europeia, mas também as mulheres que foram relegadas ao apagamento até mesmo dentro da discussão feminista proposta por Beauvoir.

Como segundo passo desta investigação, no capítulo 2 propõe-se um levantamento de como ocorreu a exclusão epistêmica das mulheres e como isso afeta no conhecimento que temos sobre o mundo. Tal investigação é feita por meio do questionamento da concepção de sujeito epistêmico universal que norteia as discussões epistemológicas tradicionais. Buscar-se-á, a partir de epistemologias alternativas, como a teoria do ponto de vista, propor um processo epistêmico justo a todos. Tal proposta tem o intuito de proporcionar maior representatividade a grupos historicamente excluídos do processo de produção do conhecimento.

O capítulo 3 se configura, por fim, como uma tentativa de fazer um levantamento histórico e epistêmico da situação das mulheres negras e do impacto das práticas de escravidão às quais elas foram submetidas e que ainda deixam marcas na sua sociabilidade. O intuito é compreender como processos de apagamento epistêmico as relegaram a uma situação de aprofundamento de marginalizações sociais e epistêmicas. A proposta é que, a partir da teoria do ponto de vista, que busca valorizar o conhecimento historicamente invisibilizado das mulheres negras, possa-se pensar em uma epistemologia livre de estereótipos sociais danosos, e pensar em uma epistemologia marcada por uma objetividade maximizada e não por uma noção unilateral de objetividade.

1 - AS IMPOSIÇÕES ACERCA DO SER MULHER.

“A representação do mundo é obra dos homens, eles o descrevem a partir de seu próprio ponto de vista”
(Beauvoir, 2016).

1.1 O papel da mulher social e filosoficamente definido

Na filosofia, o feminismo ganhou destaque com o livro *O segundo sexo* (2016), de Simone Beauvoir. Sua análise filosófica sobre as mulheres permite a conscientização do padrão de pensamento imposto, que as definia como irracionais e consequentemente sem direitos. Beauvoir começa o seu livro *O segundo sexo* levantando a seguinte questão: “O que é uma mulher?”. E ela apresenta algumas sentenças nesse sentido: afirma que existe diferença entre ser fêmea e ser mulher, ou seja, no senso comum há um *ser* mulher que é definido por um caminho que deve ser trilhado durante toda a vida da fêmea que almeja tornar-se mulher, i.e., trata-se de uma construção. Contudo, ao pensar nessa categoria *mulher*, é possível questionar este conceito e suas consequências: Quais seriam as consequências de uma definição tão fechada e idealizada do sujeito mulher? Quais as implicações epistêmicas da categoria? Quem se beneficia da conceituação *mulher* ao longo da história ocidental?

Desde os primeiros filósofos, a distinção entre mulheres e homens foi feita de modo claramente desfavorável às mulheres. Aristóteles por exemplo, afirmava a plenitude da humanidade por meio da masculinidade e definia a fêmea (SILVA, 2000, p.9) como um conjunto de carências de virtudes; sendo assim, em todas as áreas da sociedade, o homem era o exemplo ideal de ser humano, e o feminino era o resultado de tudo que o primeiro rejeita. No período iluminista, no século XVIII, tal definição não foi alterada, ela apenas foi feita de outro modo, pois a definição de *ser mulher* continuou como sendo um ser passivo, sujeitado e carente de virtudes. É possível identificar essas categorias nas teorias de diversos filósofos, mas serão destacadas aqui apenas algumas passagens de Rousseau. A escolha filosófica do contratualista Jean Jacques Rousseau (1712-1778) é feita devido à sua importância na área da educação, expressa principalmente em *Emílio* (2004). Nessa obra, o autor faz uma “separação entre o que é da gênese humana e o que é advento da civilização, o que é natural e o que é artificial” (NOGUEIRA, 2016, p.3). Seu livro se tornou um dos mais completos livros de educação do seu tempo, o que o fez modelo para o século XIX. O livro V de *Emílio* descreve Sofia, uma moça nascida, formada e limitada para tornar-se uma mulher digna de ser

companheira de Emílio¹. Emílio, para tornar-se um homem bem-educado, necessita de quatro livros inteiramente dedicados a ele, mas Sofia, feita para ser sua companheira, é formada por meio de apenas um livro. A obra é intitulada de *Sofia ou A Mulher* e nela Rousseau afirma:

Em tudo o que não se prende ao sexo, a mulher é homem: tem os mesmos órgãos, as mesmas necessidades, as mesmas faculdades; a máquina é construída da mesma maneira, as peças são as mesmas, o jogo de ambos é igual, o aspecto semelhante; e sob qualquer ângulo que os consideremos só diferem por mais ou por menos. (ROUSSEAU, 2004, p. 305)

A mulher aparece na obra de Rousseau, então, por meio do homem, para ser sua companheira. Ele afirma, entretanto, que, enquanto estrutura, ela pode ser considerada homem. Ela tem as mesmas necessidades e faculdades, mas mesmo assim ele a subcategoriza, o que leva a questionar: onde estaria a diferenciação entre Sofia e Emílio? Por meio de seu destino de fêmea que é construído na concepção rousseauiana baseado no sexo? Mas que subcategoria é essa?

O comum entre homem e mulher para Rousseau é referente à espécie, a diferença se deve ao sexo, pois a relação intrínseca entre corpo e moral é baseada no sexo. O filósofo defende que é absurdo desejar a igualdade entre os sexos, pois cabe a cada um deles cumprir com seu papel definido por meio da natureza. Pois, segundo o autor, quando desenvolvem sua “destinação particular, são mais perfeitos nisso do que assemelhando-se ao outro” (ROUSSEAU, 2004, p. 306). Essa é, portanto, uma concepção essencialista a respeito da mulher (e do homem), caracterizada pelo seu papel na sociedade. A justificação de Rousseau para o papel de cada um é a própria natureza distinta de mulheres e de homens, de modo que o argumento requer que se aceite que há uma distinção fundamental e natural entre mulheres e homens que tem base na própria essência desses seres.

Nesse sentido, a proposta de Rousseau pode ser considerada diametralmente oposta à proposta de Beauvoir. Retornando ao que Beauvoir apresenta sobre a definição tradicional do ser mulher, é possível identificar essa construção social no referido livro de Rousseau, em que este limita a educação da mulher, e a diferencia do homem, a fim de torná-la uma *verdadeira mulher*. Esse processo é claro na construção de Sofia, que aprende como servir a Emílio, mas não aprende a ter autonomia intelectual. Desse modo, Rousseau desenvolve uma teoria de complementaridade sexual, “[a] tese é a de que as características femininas, por um lado, e as

¹ É importante ressaltar que apresentarei o lugar da mulher na obra de Rousseau, mas não irei discorrer em detalhes sobre os conceitos rousseauianos, que fogem ao interesse do presente trabalho.

masculinas, de outro, formam dois grandes grupos homogêneos em que o sexo biológico é o determinante das funções e papéis sociais" (NOGUEIRA, 2016, p. 4). Característico desta situação é que um deve ser forte e o outro fraco:

Um deve ser ativo e forte, o outro passivo e fraco: é necessário que um queira e possa, basta que o outro resista pouco. Estabelecido este princípio, segue-se que a mulher é feita especialmente para agradar ao homem. Se o homem deve agradar-lhe por sua vez, é necessidade menos direta: seu mérito está na sua força; agrada, já, pela simples razão de ser forte. Não se trata da lei do amor, concordo; mas é a da natureza, anterior ao próprio amor. (ROUSSEAU, 2004, p. 306)

Rousseau subordina as mulheres aos homens de modo claro e se funda na natureza para validar esta subordinação. O iluminismo rompe com a subordinação das mulheres mediante vontade divina, mas a respalda por meio da natureza. O século das luzes não questiona o papel que a mulher ocupou ao longo dos séculos anteriores, apenas traça métodos para estruturar de forma supostamente racional a subordinação das mulheres aos homens. A situação segue a mesma, a justificação muda. A concepção de natureza da mulher apresentada é a de passividade que pode ser explorada, de modo que os homens podem tirar proveito e subordiná-la conforme sua vontade. Os fundamentos que são ensinados a Sofia consistem em uma negação de sua liberdade em prol da satisfação de um homem, "entregando a mulher a desejos ilimitados, junto a esses desejos o pudor para contê-los" (ROUSSEAU, 2004, p. 307).

O homem tradicional, na concepção do século XVIII, é naturalmente protetor da mulher, que necessita que ele a defenda. A dicotomia entre forte e fraco é necessária para se completarem. O discurso de formação de Sofia é um discurso que limita, impõe e subjuga o ser mulher e nesses discursos se constitui a sentença, *esta é uma mulher*, ou *isto é uma mulher*. Soa mais como a formação de um objeto bem adornado do que de uma pessoa (subjetividade) consciente de suas capacidades. A formação feminina é feita pelo *não ser*: é explicitado à jovem o que ela não pode de modo algum fazer, porque ela necessita tornar-se mulher, não ser apenas fêmea. Rousseau a categoriza e invalida a busca da mulher por igualdade dizendo que "essa desigualdade não é uma instituição humana ou, pelo menos, obra do preconceito, e sim da razão: cabe a quem a natureza encarregou do cuidado dos filhos a responsabilidade disso perante o outro" (ROUSSEAU, 2004, p. 308).

Immanuel Kant (1724-1804), enquanto admirador de Rousseau, não abriu mão desses ensinamentos sexistas. Tratava a mulher como um objeto a ser admirado, incapaz de

desenvolver-se intelectualmente. Ele faz duras críticas à madame de Châtelet² por ter escrito sobre física, e versar sobre diferentes áreas do conhecimento. Kant diz que ela mais parecia conhecer do que conhecia realmente. Ou seja, nessa visão, o ser mulher parece obrigatoriamente um sujeito incapaz de saber, não podendo desenvolver-se intelectualmente; ser mulher era ou ainda é ser bela, recatada e do lar, como é muitas vezes concebida no entendimento popular.

Outro ponto importante para o feminismo que Simone de Beauvoir apresenta diz respeito aos padrões impostos pelos homens ao comportamento das mulheres, que estavam fundamentados na ideia de que as mulheres eram irracionais e, deste modo, ditavam a maneira que estas deveriam se comportar, criando uma padronização da beleza e as valorizando na mesma proporção que se valoriza um objeto qualquer, como um ornamento. As mulheres foram então pensadas como sendo seres submissos e sem direitos.

É neste cenário que se torna mais evidente a luta por igualdade do movimento feminista, que pretende, de modo geral, a igualdade de direitos entre homens e mulheres. *O segundo sexo* (2016) emerge como uma contestação a essas definições históricas do que é uma mulher, concepções que foram durante séculos perpetuadas por meio do silenciamento das mulheres que ousavam ser diferentes. “Um homem não teria a ideia de escrever um livro sobre a situação singular que ocupam os machos na humanidade. Se quero definir-me, sou obrigada inicialmente a declarar: Sou uma mulher” (BEAUVOIR, 2016, p. 11). A mulher, ao tratar de algum assunto, seja de algo distante dela ou sobre o que ela é, precisa sinalizar que é uma mulher quem fala. Mas por que é necessário tal sinalização? Simples, segundo a concepção tradicional, a neutralidade e a força do conhecimento são aspectos naturais masculinos. Mas a mulher, o que é? De acordo com a perspectiva criticada pela proposta feminista de Beauvoir (1949), é melhor dizer o que ela não é. Dentro da conceituação (filosófica) de *ser mulher*, pode-se concluir que este grupo não corresponde à definição de um ser completo. Segundo construções socialmente aceitas, a capacidade intelectual, civil e dogmática da fêmea transmutada em mulher é de se tornar propriedade de alguém. Funda-se a ideia de um *quase ser* como parte da definição de ser mulher.

O que é identificado no processo de análise sobre a construção do mundo? Que esse é estruturado mediante as ideias masculinas, concepção esta que coloca as mulheres na posição

² Émilie du Châtelet (1706-1749) foi uma iluminista de exceção que ombreou com algumas das figuras mais notáveis do seu tempo. “O brilhantismo de Émilie, seu mérito como cientista e matemática foram atestados por diversos pensadores e cientistas da época, incluindo o próprio Voltaire”. ‘Há uma mulher em Paris chamada Émilie, escreveu este casualmente a um amigo, ‘que ultrapassa qualquer um em inteligência. Ela entende Locke muito melhor que eu. Seria bom ter um guia assim’. (BODANIS, 2012, p.200).

de serem subjugadas, exploradas e oprimidas. Afinal, os homens ainda detêm grande parte do poder nos campos da ciência, política e religião; ou seja, nos lugares de produção do conhecimento.

1.2 A emancipação.

Beauvoir relata o avanço das mulheres na busca por emancipação, libertando-se do mito da feminilidade, conceito este que as restringia ao cuidado, à obrigação de estar bela, viver dentro das atitudes padronizadas de sujeição e definição de quem eram por meio do homem. A concepção iluminista do que é ser uma mulher foi bem aceita e tornou-se forte socialmente; algumas mulheres do século XVIII e XIX (e.g., Louise D'Epnay, Châtelet) já questionavam esta sujeição irracional das mulheres, mas foi no fim do século XIX e início do século XX, com o surgimento da primeira onda do movimento feminista, que o sufragismo³ trouxe a primeira parcela de liberação dessas mulheres, por meio do voto. A busca por ser vista como ser humano e não como a projeção de um subser é a grande reivindicação feminista de Beauvoir. Ela constrói o capítulo final de sua obra, intitulado *A caminho da liberação*, afirmando que o trabalho seria o primeiro passo para o processo de independência. Como diz Beauvoir, “em um mundo, que sempre pertenceu aos homens, conserva ainda a forma que eles lhe imprimiram”, (2016), ou seja, o poder econômico e intelectual majoritariamente ainda pertence aos homens. Para as mulheres estão destinados os trabalhos que não reivindicavam muitas habilidades intelectuais.

Será visto, mais à frente, entretanto, que esse movimento é melhor entendido como um projeto de emancipação da mulher branca, europeia. Mesmo dentro do grupo de mulheres brancas, há a diferença entre as mulheres que são abastadas financeiramente e possuem instrução e as que não conseguiram estudar e são pobres. Devido ao benefício financeiro que gera o desenvolvimento intelectual das mulheres abastadas, estas conseguiam melhores empregos, mas ainda assim eram empregos de auxílio, como o de secretária. Estes eram os empregos destinados ao segundo sexo e asseguravam, por meio da inferiorização, que a virilidade do homem fosse mantida, pois este continuava a ser o chefe, ou o provedor.

Quando, porém, a demanda de emprego era referente às mulheres pobres e

³ Movimento político e social que lutou por direitos civis para as mulheres, direcionando suas reivindicações para o voto feminino. O movimento iniciou-se no século XIX. A filósofa Mary Wollstonecraft foi pioneira nas ideias de emancipação feminina com o manifesto *Reivindicação dos direitos das mulheres*, publicado em 1792. Que influenciou posteriormente a luta sufragista por direitos.

desprovidas de formação acadêmica, estas acabavam por se sujeitar a subempregos, como Beauvoir descreve no relato da experiência de Simone Weil (1909-1943). Para poder escrever sua teoria filosófica, Weil se submeteu aos trabalhos de operária em uma fábrica da Renault. Ela criticou com veemência a situação a que os operários eram submetidos, pois eram expostos a tanto serviço que era impossível que desenvolvessem a habilidade de pensar, resultado de um cansaço extremo. Beauvoir ainda relata que, na pesquisa de Weil, as mulheres afirmaram “que preferiam ficar em casa a trabalhar na fábrica” (BEAUVOIR, 2016, p. 504).

Parece correto afirmar, então, que a labuta da jornada dupla afeta com gravidade as mulheres menos favorecidas. Neste contexto é possível observar que este grupo possui um conhecimento diferenciado do mundo, porém estas encontram no trabalho sua única alternativa de emancipação econômica, embora ela não ocorra de fato. Isso é um reflexo claro do sistema capitalista a pleno vapor, que deixou evidente o despreparo que a sociedade de maneira consistente estruturou para manter as mulheres presas em seus afazeres e as condicionou como sujeitas a alguém (o homem), que pudesse suprir suas necessidades e representá-las enquanto indivíduo social: “Em sua maioria, as mulheres que trabalham não se evadem do mundo feminino tradicional; não recebem da sociedade, nem do marido, a ajuda que lhes seria necessária para se tornarem concretamente iguais aos homens” (BEAUVOIR, 2016, p. 508).

A igualdade que era almejada não seria a de aspecto físico ou de que as mulheres precisariam personificar as atitudes dos homens. O que as feministas queriam é que a sociedade se estruturasse de modo que a elas não fossem delegadas mais funções e menos reconhecimento, ou que lhes fosse negada a humanidade. Pretendiam romper com o conceito internalizado socialmente que define a realização da mulher por meio da sua sujeição ao homem, negando a elas autonomia em sua vida. No livro *Por uma moral da ambiguidade*, Beauvoir diz que “querer a liberdade e querer desvelar o ser, é uma única e mesma coisa” (2005, p. 68). Então, almejar a liberdade das mulheres é entender o que as condicionou ao seu papel social, entender suas raízes e arrancá-las uma a uma, para começar então a conhecer o que é ser mulher e o que seria essa mulher independente.

Beauvoir concebe o início da emancipação por meio do trabalho, mas deixa evidente em sua obra que isso não acontece efetivamente, pois a mulher se vê limitada, mesmo que trabalhe. Quando encontra a emancipação intelectual, já não serve mais para o estabelecido *ser mulher*, “irrita-se com seu servilismo[...] fala ao invés de escutar, expõe pensamentos

sutis, emoções inéditas; contradiz seu interlocutor em lugar de o aprovar, tenta ser-lhe superior" (BEAUVIOR, 2016, p. 509). Essa mulher já destoa em muito do que era o seu papel definido no século das luzes, e torna-se alguém que não se encaixa em uma definição de subjugada. Ela não é um homem e então é vista como aberração, alguém desprovido de lugar, porque os homens se recusam a aceitá-la por igual.

Mesmo neste período de maior espaço para as mulheres, se uma ousasse tomar iniciativa nas relações afetivas, essa era considerada imoral, tal atitude era vista como algo que tornava a mulher desprezível. Pois ela deveria ser conquistada. Lembre-se do livro de Rousseau, que anteriormente define a educação feminina e estabelece que a mulher deveria ser conquistada pelo homem, pois ele era o ser forte da relação e a mulher o fraco. Ou seja, o conceito de fraqueza feminina permanece até mesmo para as mulheres que já viviam certa autonomia.

A questão é que a mulher rompeu o âmbito privado quando saiu para trabalhar e estudar, ocupando um pequeno lugar nas esferas públicas e tradicionalmente masculinas. Mas sua função de mulher servil que precisa cumprir os ritos da feminilidade não se desconstruiu, a angústia da liberdade e a prisão do *ser mulher* passaram a conviver em um só corpo. Beauvoir (2016, p. 522) diz: "é no seio de uma situação atormentada, escravizada ainda aos encargos tradicionalmente implicados na feminilidade, que ela se empenha em uma carreira". As obrigações do ser mulher ao longo da vida a limitam em seus estudos e sua carreira, pois ela dificilmente consegue ter uma educação plena. O tempo para dedicar-se apenas aos estudos, como os homens têm, sempre as coloca em desvantagem. Enquanto um homem pode ocupar-se de estudar, uma mulher só poderá fazê-lo após todas suas obrigações sociais e domésticas. Porém, a conscientização do modo que é traçado o caminho da inferioridade das mulheres é parte da conscientização do caminho de libertação.

Mas ora a revolta dos oprimidos, ora a própria evolução da casta privilegiada criam situações novas; por isso os homens foram levados, em seu próprio interesse, a emancipar parcialmente as mulheres: basta a estas prosseguirem em sua ascensão e os êxitos que vêm obtendo incitam-nas a tanto; parece mais ou menos certo que atingirão dentro de um tempo mais ou menos longo a perfeita igualdade econômica e social, o que acarretará em uma metamorfose social. (BEAUVIOR. 2016, p. 554)

Mesmo tal emancipação sendo possível, não é desejável aos homens perderem seus privilégios sociais. Em pleno século XXI, permanecem destinadas às mulheres diversas funções sociais, que são funções diretamente associadas ao gênero, pois chegam em casa,

cuidam dos filhos, lavam roupa, limpam casa e ainda organizam as finanças, além das demandas do mercado de trabalho.

Libertar metade da população da sujeição é um processo possível por meio da construção de relações guiadas no princípio da reciprocidade, ou seja, não associar tarefas ao sexo, mas à pessoa, pois são fundamentos bases dessa emancipação feminina. Romper-se-ia então com esta ideia de homem igual a humanidade, e se passaria a ter relações de ser humano para ser humano. A emancipação do *ser mulher* para Beauvoir vem de forma consciente, por meio de luta; a libertação da mulher é política, econômica e social, mas precisa ocorrer de modo coletivo, ela jamais será individual. A concepção de coletividade é essencial para compreender o próximo ponto de discussão, pois nele será abordada a dimensão da coletividade e sua diversidade política, econômica e racial.

1.3 As mulheres que nunca foram Sofia

De saída, pode-se identificar que a concepção de Beauvoir de independência não contemplaria as mulheres negras, dado o seu foco na libertação pelo trabalho. Afinal, as mulheres negras são dadas ao trabalho desde muito jovens, como parte de um legado da escravidão. É, então, consistente dizer que a concepção de independência de Beauvoir, que contempla a luta contra o machismo e o direito de igualdade, não tem no seu centro questões fundamentais para as mulheres não europeias. Exclui, pois, mulheres que são diferenciadas por sua cor, além de seu gênero e poder econômico. O que para uma esfera social de mulheres é considerado libertação, para outras ainda é uma discussão extremamente distante de sua realidade.

Ao conceber um sentido de luta social feminista que leve em consideração as identidades múltiplas, Kimberlé Crenshaw (1989) cunhou o conceito de *interseccionalidade*, que pode ser compreendido como uma condição de um feminismo para todas. Por meio desse conceito, busca-se compreender as diferenças sociais, raciais e de gênero que causam uma intersecção de opressões, até então não discutidas. A interseccionalidade visa o diálogo entre as diversas realidades vividas por diferentes mulheres e que ocupam diferentes posições na sociedade. Evidencia-se, por meio do conceito interseccional, a luta feminista que incorpora outros *lugares de fala* e o porquê da necessidade de considerar outros grupos da sociedade

como agentes de conhecimento. O *lugar de fala* é um conceito que será tratado aqui, porque é por meio de espaços de visibilidade de mulheres excluídas (neste caso as mulheres negras) que se começa a perceber a dimensão do apagamento desses grupos. As mulheres negras estão buscando, ao longo da história, tornarem-se seres políticos e obter o poder epistêmico, pois, como afirma a teórica brasileira Lélia Gonzáles (1988), as mulheres brancas e com poder aquisitivo teriam mais espaço de fala do que as negras. Tomar o debate acerca das mulheres negras como principal é começar a compor um conceito feminista que consiga abranger a todas. Isso ocorre porque, ao tratar das mulheres negras, está-se falando diretamente de um grupo de pessoas que precisam lidar com o dilema das opressões interseccionais

A negação da humanidade para os sujeitos mulher e negro acarretou no seu silenciamento. Para reverter tal situação, é necessário lembrar o papel que o discurso tem. O discurso não é como uma frívola retórica, mas como uma estrutura que pode alterar o imaginário⁴ social. As mulheres negras, lésbicas, pobres, indígenas não são socialmente construídas da mesma maneira, apesar de todas viverem uma situação de desfavorecimento e vulnerabilidade por serem mulheres e por carregarem esses outros marcadores sociais. A intersecção é necessária porque há a luta da mulher branca, que se distingue da luta da negra, contra o racismo e a falta de representatividade em espaços de poder. Também da lésbica, que luta contra a homofobia, e se for lésbica e negra pode sofrer todas as discriminações citadas acima, assim como as mulheres transgênero.

O feminismo interseccional ressalta as demandas de localidade, pois as opressões de gênero, raça, sexualidade e classe social se manifestam de acordo com o lugar em que a *sujeita* vive. Esse pretende ser um conceito de inclusão para as mulheres que usualmente não são enxergadas porque estão fora dos padrões tradicionais que definem o que é ser mulher. É uma forma de trazer para a luta feminista aquelas que estão em um lugar mais profundo de desigualdade, como as mulheres negras, pobres e homossexuais.

No livro de Angela Davis, *Mulheres, Raça e Classe* (2016), em seu primeiro capítulo, a autora apresenta algumas dimensões que são tratadas de forma neutra dentro da concepção feminista de Beauvoir. A concepção de luta por igualdade das mulheres brancas começa por emancipação no âmbito privado (casa), o das mulheres negras começa no público (escravidão). Esse ponto é crucial para o desenvolvimento dos papéis sociais que ambos os grupos desempenham ao longo da história, por isso enxergá-las por meio de um único ponto

⁴ Concepção de símbolos sociais, aspectos sobre a construção da sociedade que são formadas no indivíduo. Eles reproduzem essas ideias como naturais.

de vista (feministas europeias e norte americanas abastadas) é de fato não compreender a história. As mulheres, de modo geral, buscam igualdade e liberdade, mas tais demandas surgem de lugares distintos para cada grupo, ao longo da história.

Joan Scott (1995, p.9) afirma que “[a] o invés de procurar causas técnicas e estruturais específicas, devemos estudar o discurso a partir do qual as divisões do trabalho foram estabelecidas segundo o sexo. O que deve produzir uma análise crítica mais aprofundada das interpretações históricas correntes”. Para o autor, o lugar que a mulher ocupa socialmente é fruto do discurso que os homens pronunciaram ao longo dos anos, a concepção difundida de masculinidade e feminilidade entre homens e mulheres e a subcategorização de alguns *tipos* de mulheres. Os discursos validados por esses senhores (homens com poder social) inferiorizam e respaldam a divisão social entre os gêneros, dizem qual trabalho merece reconhecimento e qual não merece.

Mas Scott (1995), assim com Davis (2016), direciona a discussão para os pontos de fuga do problema, mostrando que a demanda da produção de conhecimento feminino está defasada devido a problemas na estrutura social que as mulheres ocupam. Veja bem, as mulheres negras eram vistas como propriedade, trabalhavam compulsoriamente, não tinham identidade, não eram consideradas pessoas, i.e., sua existência era submergida. Essa negação do ser mulher era útil na demanda de trabalho visando o lucro. O atributo de fêmea só era dado quando os senhores as violentavam sexualmente, pois demonstravam seu domínio e as diminuíam ao lugar de animal irracional. Davis (2016, p. 18) afirma: “A julgar pela crescente ideologia da feminilidade do século XIX, que enfatiza o papel das mulheres como mães protetoras, parceiras e donas de casa amáveis para seus maridos, as mulheres negras eram praticamente anomalias”.

Este lugar da mulher negra é muito distante do lugar da mulher branca, como compreendido na obra de De Beauvoir (2016, p. 79):

O privilégio que o homem tem, e que se faz sentir desde sua infância, está em que sua vocação de ser humano não contraria seu destino de macho. Da assimilação do falo e da transcendência, resulta que seus êxitos sociais ou espirituais lhe dão um prestígio viril. Ele não se divide. Ao passo que à mulher, para que realize sua feminilidade, pede-se que se faça objeto e presa, isto é, que renuncie a suas reivindicações de sujeito soberano.

Observa-se que as questões tratadas na citação acima são sobre as mulheres europeias, sobre as demandas que mesmo as que conseguem se estabelecer financeiramente precisam ter com a casa, com sua aparência, pois precisam continuar como uma *verdadeira mulher*. Mas onde estão a mulheres negras? Não estão! Nem sequer entraram nesse *caminho da liberação*

escrito por Beauvoir, pois são seres da margem, não são projetadas para *se tornarem* mulheres, são fêmeas, vistas como desprovidas de humanidade.

As questões de independência apresentadas são de extrema importância, mas ainda soam como questões incompletas, até mesmo para cumprir o desejo de Beauvoir, que consistia na libertação das mulheres de forma coletiva e não individual. Afinal, a solução descrita n'*O segundo sexo* não se dispõe a olhar a história e identificar as opressões sofridas pelas mulheres negras e as demais não padronizadas, mas é uma análise feita por meio do olhar da filósofa. Beauvoir trata da emancipação feminina no âmbito econômico e social, da aceitação de uma nova configuração do sujeito mulher. Mas ao tratar das mulheres negras, precisa-se compreender o aspecto de animalização que foi imposto a elas. Se para as mulheres brancas europeias uma emancipação parece distante, como é para uma mulher negra ousar pensar sobre si como mulher? O que seria uma mulher negra? Esta pessoa negra pode *tornar-se mulher* dentro do conceito estabelecido socialmente (o “modelo Sofia” de Rousseau)? Assumir tal papel não lhe traria mais uma opressão? Deve-se pensar sobre tais questões. A emancipação discutida por Beauvoir é explicitamente insuficiente para as demandas das mulheres negras, pois estas estão no subsolo, elas estão na base do sistema, ele as engole e as faz de apoio para se estabelecer. Houve uma reconfiguração do sistema escravagista, mas não seu fim.

[...] o âmbito do trabalho doméstico inclui, em um extremo, as mucamas, as amas-de-leite e, no outro, as carregadoras de água ocasionais, as lavadeiras e costureiras. Até mesmo as mulheres que vendiam frutas, verduras ou doces na rua eram geralmente escravas que, com frequência, desdobravam-se também em criadas da casa durante parte do dia. A meio caminho estavam as cozinheiras, copeiras e arrumadeiras. O que as distinguia não era apenas o valor aparente de seu trabalho para o bem-estar da família, refletindo no contato diário que cada uma tinha com os membros desta, mas também o grau de supervisão. [...] (BERGMAN, 2011, p.18)

O sistema descrito na citação parece muito com o lugar ocupado hoje pelas mulheres negras. Para analisar a mulher negra, é necessário pensar o que a definição *mulher negra* carrega, e, por vezes, cai-se no padrão da escravidão, no qual elas não são definidas por sua pessoalidade, mas por seu lugar social, seus subempregos.

Por exemplo, ao pegar o ônibus 330⁵ às 6h da manhã na cidade de Cuiabá – MT, é possível observar a quantidade de mulheres negras que estão dentro do veículo. A maioria dessas senhoras desembarca ou no Alphaville ou no Boa Esperança (lugares nobres da

⁵ Linha de Ônibus responsável por fazer o trajeto que liga os bairros periféricos aos condomínios de luxo na cidade de Cuiabá-MT.

cidade), onde trabalham como empregadas domésticas ou como babás. Muitas delas precisam trabalhar durante o final de semana porque as patroas precisam viajar ou ir a algum evento, colocando as funcionárias na seguinte encruzilhada: perder o serviço ou abandonar os filhos. Essas senhoras muitas vezes precisam abandonar seus filhos em casa (na maioria das vezes são bairros periféricos com alto índice de criminalidade) para manter o emprego que os alimenta. É como uma faca de dois gumes: deixar seu filho vulnerável ou deixá-lo passar fome?

Ver essas situações suscita a reflexão sobre essa concepção de emancipação elaborada no século XX, mas ao mesmo tempo tão distante da situação das mulheres negras do século XXI. Davis (2016, p.9) ressalta que “as mulheres negras sempre trabalharam mais fora de casa do que suas irmãs brancas”. Elas ficavam confinadas em seu trabalho (escravo) e raramente em casa, desempenhando seu papel de mãe, esposa e dona de casa. O autor se refere ao período escravagista norte-americano, mas ao analisar o exemplo citado acima pode-se reparar muitas semelhanças entre os relatos. Para pensar a mulher negra não é possível olhar de cima, porque estas estão na base da exploração e dominação do homem branco e enriquecido, basta observar a história.

Davis (2016) relata que as opressões sofridas na lavoura pelas mulheres negras eram iguais às dos homens negros, ambos trabalhavam do nascer do sol ao pôr do sol. As mulheres ainda sofriam violência sexual e podiam ser submetidos a torturas que só poderiam ser infligidas a uma mulher, como no caso da operação de fistula vesico-vaginal desenvolvida pelo médico James Marion Sims. Ele utilizou das mulheres escravizadas como cobaias para desenvolver sua técnica médica e as submetia a cirurgias sem anestesia. Esse fato aponta para algo que ainda acontece até hoje, pois um dos relatos mais frequentes quando tratado do assunto de violência obstétrica é sobre a ausência de assistência para com as mulheres negras antes, durante e depois do parto. Há indícios históricos que foram realizados mais de 30 procedimentos na escrava Anarcha, que começaram quando ela tinha 17 anos. “As cirurgias eram feitas sem anestesia. Na época, acreditava-se que as pessoas negras não sentiam dor da mesma maneira que as brancas” (ROHDEN, 2002, p. 1).

A postura dos senhores em relação às escravas era regida pela conveniência: quando era lucrativo explorá-las como se fossem homens, eram vistas como desprovidas de gênero; mas, quando podiam ser exploradas, punidas e reprimidas de modos cabíveis apenas às mulheres, elas eram reduzidas exclusivamente à sua condição de fêmeas (DAVIS, 2016, p. 42).

Com a abolição do tráfico de escravos, os senhores começaram a valorizar a

capacidade reprodutiva das mulheres negras, estas começaram a ter o seu preço elevado por sua capacidade de gerar filhos, mas não de modo admirado como era dirigido às brancas. No caso das mulheres negras, isso ocorria de forma animalizada, sem nenhum tipo de respeito ou condições adequadas do ponto de vista financeiro, psicológico ou físico. Elas eram classificadas como reprodutoras, não como mães, pois eram fêmeas e não mulheres. É possível identificar esses aspectos no relato de Sojourner Truth (Davis, 2016). Ela relata, em 1797, que teve 13 filhos e os viu serem vendidos. Ela diz com veemência que sua dor de mãe, de mulher, de ser humano, foi engolida por sua situação de escrava, condição esta que lhe tirava a dignidade mínima.

As mulheres negras eram submetidas a frequentes estupros. Essa atitude estava atrelada à concepção de domínio dos feitores sobre as mulheres e também sobre os homens negros, tirando deles o papel de protetor e provedor. Todos que estavam em situação de escravidão eram submetidos à soberania do senhor dos escravos. As mulheres negras trabalhavam exaustivamente, recebiam castigos físicos, engravidavam, tinham alguns de seus filhos vendidos, outros ficavam com elas. O tão necessário e sagrado pós-parto feminino das mulheres brancas não existia para essas mulheres escravizadas, porque elas não eram consideradas mulheres; elas eram consideradas apenas fêmeas. Quando suas crianças não eram vendidas, elas precisavam levar seus filhos para os campos de plantação e continuar produzindo da mesma maneira que produziam antes (DAVIS, 2016, p. 20-24). Lembrando que essas narrativas são referentes às condições das mulheres escravizadas no sistema norte-americano, mas se parecem muito com a situação no Brasil. No relato de Davis (2016), as mulheres precisavam produzir o mesmo rendimento que os homens no serviço braçal, mesmo estas tendo outras demandas de cunho físico (parto, amamentação, cuidado com os bebês, etc.) que provavelmente as enfraqueciam e causavam dores, questões essas com as quais os homens não lidavam.

Obviamente, os proprietários buscavam garantir que suas “reprodutoras” dessem à luz tantas vezes quantas fosse biologicamente possível. Mas não iam tão longe a ponto de isentar do trabalho na lavoura as mulheres grávidas ou as mães com crianças de colo. Enquanto muitas mães eram forçadas a deixar os bebês deitados no chão perto da área em que trabalhavam, outras se recusavam a deixá-los sozinhos e tentavam trabalhar normalmente com eles presos às costas. (DAVIS, 2016, p. 27)

A partir dessa breve recuperação histórica é possível perceber que a questão da independência das mulheres negras dos países colonizados começa muito distante da luta emancipatória discutida por Beauvoir. O custo desta libertação é a preço de sangue. Não se

trata de invalidar a luta das mulheres brancas, mas de ressaltar o abismo que há entre os dois polos da *emancipação*. Nas reivindicações das brancas, um exemplo de consequência que pode ocorrer é uma mulher se ver excluída do seu meio por ser independente e conseguir se manter financeiramente sem um homem. Isso pode custar a ela o casamento e não se casar é uma espécie de maldição, isso na Europa de 1940. Não se pode negar que essas opressões direcionadas às mulheres brancas causam dor e desconforto, e a lista de opressão e violência sofrida pelas mulheres é longa. Porém, quando se trata das demandas feministas das mulheres negras, suas reivindicações partem de circunstâncias mais brutais, por exemplo, como o espancamento por não produzir o suficiente, devido às fortes dores nos seios e febre causada por não poderem amamentar seus filhos. E além das questões físicas, havia também uma demanda psicológica envolvida. Davis (2016, p. 27) comenta:

Moses Grandy descreve a difícil situação das escravas que eram mães: Na fazenda a que me refiro, as mulheres que tinham bebês em fase de amamentação sofriam muito quando suas mamas enchiham de leite, enquanto as crianças ficavam em casa. Por isso, elas não conseguiam acompanhar o ritmo dos outros: vi o feitor espancá-las com chicote de couro cru até que sangue e leite escorressem, misturados, de suas mamas.

Toda essa estrutura social massacrante do lugar das mulheres negras reflete hoje o apagamento dessas mulheres em espaços de poder, pois deixa evidente a ausência de olhar diretamente para os lugares onde há a demanda das mulheres negras, as quais jamais irão ser definidas como adequadas para se encaixar no padrão iluminista.

Retornando à indagação feita anteriormente sobre o *tornar-se mulher* em dilema com a questão da emancipação das negras, é razoável dizer que levá-las para a lógica de que sua emancipação vem por meio dos critérios de emancipação da mulher branca europeia é repetir a lógica de dominação da escravidão, pois estas novamente se encontrarão sem o direito de ser um ser político. As poucas que alcançam alguma posição social de poder sofrem inúmeras dificuldades em seu caminho.

Pode-se pensar em uma história mais recente no Brasil, da escritora Carolina Maria de Jesus: mulher negra, periférica, semianalfabeta que faz uma análise sobre ser mulher negra e pobre na periferia brasileira. Carolina de Jesus não separa o ser negra do ser mulher, e ela é bem consciente da proporção que o gênero e a raça influenciam no seu destino. Em umas das passagens do seu livro, *Quarto de despejo*, diz: “Mas, o pobre não repousa. Não tem o privilégio de gozar descanso” (1960, p. 10). Ao ler esta afirmação, e os relatos da escritora sobre sua labuta diária para o sustento de seus filhos, remete-se ao que Davis apresenta sobre a condição de trabalhadora vinculada à definição de mulher negra. As mulheres negras não

eram consideradas nem como o *outro* e nem como o *sujeito*, não eram mulheres, eram um ser desprovido de lugar. Então como elas poderiam apresentar ao mundo suas vivências se esta concepção universalmente europeia, difundida como natural, as classificava como um não ser?

Hoje a mulher negra já é, ao menos em termos legais, reconhecida como ser humano e dispõe de leis que teoricamente a protegem, mas, no dia a dia, há alteração do papel de explorada e subordinada? Onde está Carolina Maria de Jesus na literatura brasileira? Poucos a conhecem, é praticamente invisibilizada no Brasil, mas em suas próprias palavras afirmou: “Digam que eu procurava por trabalho. Mas sempre fui preterida [...] Digam que meu sonho era ser escritora, mas eu não tinha dinheiro para pagar uma editora” (JESUS, 1960, p. 10). A narrativa demonstra que a mulher negra é sempre preterida. Adiante, Carolina de Jesus discorre sobre a fala de um dos senhores a quem ela entregou seus escritos, o qual lamenta que ela seja negra.

O problema evidenciado aqui é novamente a concepção de *não ser* direcionado às mulheres negras, e desta categorização surge a falta de recurso econômico, pois mesmo trabalhando exaustivamente não conseguem um salário ou emprego digno das condições humanas, como relata Carolina de Jesus: “[e]u não tinha dinheiro em casa para comprar pão. Trabalhei até as 11:30, quando cheguei em casa era 24h.” (1960, p. 13). Ou seja, um dia todo exaustivo de trabalho para o sustento ainda miserável que sua família vivia.

O que foi apresentado sobre a situação das escravas e sobre a demanda de trabalho árduo que Carolina descreve torna evidente que ainda hoje não se tem uma emancipação da mulher negra. Esse é um ponto crucial para compreender que o escrito de Beauvoir, *A caminho da libertação*, não contempla as mulheres não brancas, pois se configura justamente por um processo que extraí do cerne da discussão de gênero o aspecto da raça e da classe.

A interseccionalidade destaca a importância de não invisibilizar as opressões. No caso desta investigação, é tratada a questão racial devido as ocorrências de racismo e inferiorização que acometem as mulheres negras, que são por vezes de gênero e raça. O problema da emancipação das mulheres negras é que estas opressões estão nas entrelinhas: não são mais caracterizadas como escravidão, mas carregam os mesmos males. Ao mesmo tempo em que ela começa a ser reconhecida como mulher, é subalternizada e limitada, pois sofre as mazelas de sua cor. Segundo o manifesto *Feminismo para os 99%* (ARRUZA, BHATTACHARYA e FRASER, 2019), historicamente mulheres feministas se mostraram racistas. Por exemplo, algumas sufragistas se revoltaram com o direito dos homens negros ao voto e, recentemente,

no século XX, feministas britânicas defenderam o governo colonial na Índia. Assim, é possível identificar essa dinâmica de poder dos brancos mesmo nas reivindicações feministas.

[...] por que o negro é isso que a lógica da dominação tenta (e consegue e muitas vezes, nós o sabemos) domesticar. E o risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (infans é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque é falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa (GONZALEZ, 1988, p. 225).

Parece que a única alternativa para não cair no racismo é um feminismo interseccional que dá voz às mulheres negras, para que estas possam falar por si. Sabe-se que a interseccionalidade abrange outras opressões, mas o recorte dado aqui é sobre raça, por entender que esta tem um fator muito marcante na estruturação da sociedade capitalista, podendo denunciar os equívocos da própria movimentação feminista, para que não se construa um novo ideal de mulher a ser seguido, mas que o conceito mulher se pluralize por meio da diversidade que há nos sujeitos de margem.

O objetivo de lutar contra as opressões de gênero, raça e classe é que essas estruturas sociais que acabam por encobrir e desumanizar as mulheres não-Sofias sejam denunciadas dentro de toda a discussão feminista, retornando ao princípio de Beauvoir, que é o da emancipação de todas. A interseccionalidade aponta, questiona e diz que é preciso pensar e repensar a emancipação do ser mulher, partindo do conhecimento que cada uma desenvolveu sobre o mundo, por meio de suas vivências. É correto dizer que padronizar o que é uma mulher é reconstruir a opressão, indo de encontro à interseccionalidade, que apresenta a mulher como múltiplo *sujeito* que experiencia e conhece o mundo de um lugar corporificado, mas com o intuito de emancipação social e individual.

1.4 Acesso ao conhecimento

Ao observar a própria filosofia enquanto disciplina acadêmica, pode-se identificar como ainda é baixo o acesso e o crescimento acadêmico das mulheres nesta área. Pode-se olhar para a pesquisa pioneira publicada na revista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), desenvolvida na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) pela Professora Carolina Araújo, na qual a filósofa apresenta dados quantitativos “acerca das mulheres pesquisadoras no Brasil com base em pesquisas do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep). Das pessoas graduadas em filosofia

no Brasil em 2014, 38,4% delas eram do sexo feminino” (Araújo, 2017). Pode ser que a concepção filosófica criada do lugar das mulheres seja um fato marcante para a entrada das mulheres na área, mas a desigualdade não termina nesse nível. Na pós-graduação e no doutorado a quantidade de mulheres diminui ainda mais em relação aos homens.

Entre os 3.652 estudantes de mestrado e doutorado, as matrículas de alunas respondiam por 28,45% do total em 2015. Já quando se analisam os docentes permanentes desses programas, há 20,94% de mulheres. “Mulheres têm 2,5 menos chances do que os homens de chegar ao topo da carreira acadêmica em filosofia no Brasil” (Araújo, 2017, p.3).

Os problemas de gênero aparecem ainda nos dias de hoje, e a filosofia é umas das áreas afetadas, como mostra a pesquisa. No entanto, tal desvantagem não se restringe a este lugar, podendo-se pensar em questão da agropecuária, por exemplo, pois é um setor importante para a produção do capital: “Do total geral de estabelecimentos identificados pelo Censo Agropecuário 2017 (5,07 milhões), as mulheres são proprietárias de apenas 19%, enquanto os homens detêm 81%. Com relação às atividades econômicas desempenhadas nas propriedades” (BRASIL, 2017). O espaço menor como proprietária reflete a ausência da educação para a autonomia das mulheres, aspecto esse que faz lembrar de todos os construtos sociais que as excluem do protagonismo.

Ainda tratando deste ponto, as mulheres no Brasil estão conseguindo ter uma formação acadêmica mais completa, no entanto os cargos mais altos não são por elas ocupados, como mostra a pesquisa Fernanda De Negri em seu artigo intitulado *Mulheres na ciência no Brasil: Ainda invisíveis?*

Hoje, as mulheres são cerca de 54% dos estudantes de doutorado no Brasil, o que representa um aumento impressionante de 10% nas últimas duas décadas. Esse número é semelhante ao dos países desenvolvidos, como os Estados Unidos, onde em 2017 as mulheres conseguiram 53% dos diplomas de doutorado concedidos no país. No Brasil, assim como no resto do mundo, no entanto, essa participação varia muito de acordo com a área do conhecimento. Nas ciências da vida e da saúde, por exemplo, as mulheres são a maioria dos pesquisadores (mais de 60%), enquanto nas ciências da computação e matemática elas representam menos de 25%.

Apesar de serem a maioria das pessoas com doutorado em diversas áreas, as mulheres brasileiras não estão tão bem representadas nos níveis mais altos da carreira. Um estudo recente mostrou que as mulheres representam apenas 24% dos beneficiários de um subsídio do governo brasileiro concedido aos cientistas mais produtivos do país (a bolsa produtividade). A sub-representação em posições de liderança ainda persiste: as mulheres cientistas são apenas 14% da Academia Brasileira de Ciências. (DE NEGRI, ano, p. 1)

É importante observar que neste levantamento não há indicativos de classe econômica

ou questão racial; a pesquisa é direcionada ao gênero. Como a professora Cássia Carloto (2001, p. 202) afirma: “A existência de gêneros é a manifestação de uma desigual distribuição de responsabilidade na produção social da existência”. É exatamente este padrão que é diagnosticado na pesquisa relatada acima, pois o conhecimento é majoritariamente produzido e validado por homens, trata-se de um espaço hegemonizado por eles. Tais subcategorizações de gênero, raça e classe excluem outros *pontos de vista* sobre o que estes seres generalistas afirmam conhecer.

O modo feminista de pensar, como afirma Margareth Rago (1998), é um rompimento com os modelos hierárquicos de funcionamento da ciência e com vários dos pressupostos da pesquisa científica. Quando filósofos contemporâneos, como Paul Ricoeur e Michel Foucault, afirmam que toda ciência é parcial e provisória, questionam-se sobre a tradicional ciência europeia. Estes filósofos propõem que o conhecimento científico ultrapassa a ideia de sujeito neutro. Pode-se dizer que o ser que produz conhecimento ao longo da história é o homem, branco, heterossexual e enriquecido. Tais características são trazidas ao longo da história, como universais, pois o sujeito generalista seria o padrão humano. O homem estaria supostamente no seu lugar definido pela natureza, como classificam os iluministas. Estes estavam ocupando seu lugar de conhecedores, enquanto os demais habitantes do mundo não possuíam o poder do sujeito homem, pois eram (ou são) definidos como *o outro*; i.e., seres incapazes de compreender as verdades sobre o mundo. O sujeito neutro estaria em sua sala, lançando sentenças que subordinam o desenvolvimento social aos seus desígnios de verdadeiro e falso, certo ou errado.

Donna Haraway (1995), em seu texto *Saberes localizados*, traz o *eles* para discussão, mas quem seriam essas pessoas? Sujeitos masculinistas⁶, ou os generalistas, como serão tratados aqui.

O “eles” imaginado constitui uma espécie de conspiração invisível de cientistas e filósofos masculinistas, dotados de bolsas de pesquisa e de laboratórios; o “nós” imaginado são os outros corporificados, a quem não se permite não ter um corpo, um ponto de vista finito e, portanto, um viés desqualificador e poluidor em qualquer discussão relevante, fora de nossos pequenos círculos, nos quais uma revista de circulação de “massa” pode alcançar alguns milhares de leitores, em sua maioria com ódio da ciência. (HARAWAY, 1995, p. 1)

As mulheres tradicionalmente seriam essas leitoras que teriam aversão à ciência, os sujeitos corporificados, nós, incapazes de se desenvolver epistemologicamente. O corpo

⁶ Masculinistas: Homens que são classificados como os que podem conhecer, de modo, que podem lançar sentenças de verdadeiro e falso sem ao menos serem questionados, os verdadeiros detentores do poder social.

mulher, limitado, restrito e velado é o resultado da doutrina ideológica de lugares de gênero que são construídos ao longo de toda a história dentro da filosofia, da ciência e da religião. Estas áreas criaram a definição de ‘mulher’ como sujeito formado para sujeição. Judith Butler, em seu livro *Problemas de Gênero*, diz que “[o]s domínios da ‘representação’ política e linguística estabeleceram a priori o critério segundo o qual os próprios sujeitos são formados” (BUTLER, 2013, p. 18). Esses domínios sobre a formação do sujeito estão vinculados à doutrina ideológica do método científico, pois são construções políticas que, por meio da ideia de gênero, definem onde e como cada “lado” pode se desenvolver. A real ideologia de gênero, consiste na concepção de humano limitado e coagido ao papel de seu gênero e, deste modo, incapaz de desenvolver plenamente sua humanidade.

Por meio destes conceitos difundidos como naturais, criou-se os pressupostos sobre o mundo que subalternam os conhecimentos ditos femininos e engrandecem os masculinos, marginalizam a mulher que não se encaixa no padrão ideal que é apresentado e masculinizam as que ousam pesquisar, gerir, ou desenvolver qualquer tipo de atividade que a torne autônoma e demonstre sua inteligência. Masculinizam, pois, as que buscam ser donas de si: “O próprio sujeito das mulheres não é mais compreendido em termos estáveis ou permanentes” (BUTLER, 2013, p. 18).

Nota-se que um homem produzir pesquisas e desenvolver técnicas é algo *natural*. É engendrado socialmente que os locais de poder pertencem a eles. A religião, por exemplo, é um dos lugares onde, mesmo no século XXI, as mulheres são colocadas em situação de desvantagem social, pois tanto nas igrejas protestantes como na igreja católica raramente se concede cargo de líder geral a uma mulher. No catolicismo isso é evidente, pois o poder de gerir a igreja é destinado exclusivamente ao papa, cargo que só pode ser ocupado por um homem, afinal, a ele cabe o domínio de toda sua religião. Apenas um homem seria considerado apto, de acordo com a tradição, para tal desígnio.

Na maioria das igrejas protestantes a estrutura nem sempre é evidente, pois em muitas delas as mulheres recebem o título de bispas e pastoras, embora muitas vezes sem ter a qualificação. Não são exigidos dessas mulheres os estudos e o processo de ordenação que algumas igrejas exigem para o seu esposo. O título lhes é dado porque seus parceiros o possuem e elas então passam a ser *ajudadoras idôneas*, mas não há qualificação para desempenhar o papel, porque efetivamente só devem desempenhar o papel de auxiliar e estar sempre dispostas a serem secundárias, colocando seu cônjuge em primeiro lugar, segundo estes homens que alicerçaram as bases da igreja, essa é a vontade de Deus.

A discussão proposta a partir desses exemplos busca ressaltar os lugares de peso social (ciência e religião) que negligenciam a necessidade do saber que as mulheres poderiam desenvolver e da perspectiva que estas podem ter do mundo, caso tenham acesso aos conteúdos disponibilizados aos homens. Sendo assim, ao questionar o lugar do conhecimento feminino, é possível pensar em um submundo, um lugar que os homens não querem ocupar, e por essa razão, os direcionam às mulheres, seja por meio da ciência ou da religião.

O não conhecer feminino está relacionado ao apagamento histórico das mulheres. Muitas das mulheres que conseguiam entrar em lugares de conhecimento acadêmico eram invisibilizadas e apagadas. Outras mulheres que eram restritas à vivência familiar deparavam-se com o não reconhecimento de seus serviços. Em outros termos, a invisibilidade da mulher era algo vinculado à definição dela enquanto mulher. Pode-se observar a grade curricular dos cursos de graduação em Filosofia: nela, praticamente não se estuda mulheres filósofas. Por quê? Não existem filósofas? A doutora em filosofia Maria Luisa Ribeiro Ferreira, em seu ensaio *As mulheres e a filosofia* (2006), cita diversas mulheres que poderiam ser estudadas ao longo da história da filosofia como precursoras de discussões relevantes.

Parece uma questão absurda, mas o facto é que continua a colocar-se, revelando a mentalidade preconceituosa de quem a formula. Para lhe responder farei um pequeno inventário de algumas filósofas, pois, como diz o ditado, “contra fatos não há argumentos”. Na verdade, no que se refere à contemporaneidade, com uma mera pesquisa no Google deparamos com uma pléiade de nomes femininos marcantes no actual panorama filosófico. E quanto ao passado basta estarmos atentos à história da filosofia para percebermos que sempre houve mulheres filósofas, com mais ou menos protagonismo consoante o meio e a época em que viveram. Desde há alguns anos que investigadoras e investigadores se têm preocupado em recuperar e publicitar o pensamento de filósofas da Antiguidade, como por exemplo, Aspásia, Eudóxia, Hipátia, ou Diotima, cujas teses foram meramente referidas em doxografias. De entre as filósofas medievais, de acesso mais fácil pois deixaram obra escrita, destacam-se Hildegard de Bingen, Heloísa, Cristina de Pisano. Na modernidade relevamos a Princesa Elisabeth da Boémia, Anne Conway, Lady Masham, Mary Astel e a pioneira do feminismo, Mary Wollstonecraft. Todas elas conseguiram ultrapassar os preconceitos misóginos da sua época, muitos deles construídos com a participação explícita dos filósofos. (FERREIRA, 2016, p.36).

Desse modo, é possível perceber que ocupar um lugar de condecorada é sempre um trabalho árduo quando se trata de uma mulher. Mas quando se trata de uma mulher negra, os caminhos se tornam ainda mais nebulosos.

Nesse sentido, Appiah (1997) defende a importância da educação como formas possíveis de mudanças sociais apontando para a relevância da pedagogia mudar de mãos. Nessas circunstâncias, pode emergir a formação de um discurso de resistência, na medida em que os súditos mudam de lugar. Esses, livres da opressão, constroem capacidades, escrevem a própria história como sujeitos. Esse simples

gesto de escrever para e sobre si mesmo tem uma profunda significação política.
(REIGO; CRISÓSTOMO, 2010, p. 95)

A emancipação feminista interseccional apresenta exatamente essa mudança do lugar das oprimidas, formando um primeiro discurso de resistência que se tornará uma real liberdade. A questão colocada em evidência, ao se tratar de um discurso de resistência, diz respeito ao caminho que este discurso precisa percorrer para ser validado. Ou seja, como compreender que o conhecimento das opressões vivenciadas ao longo dos anos pelas mulheres de margem é um discurso que diz respeito a coisas que ainda são desconhecidas sobre o mundo? Como conduzir a mulher negra para a emancipação? Parece plausível dizer que este processo é epistêmico, pois diz respeito a novos modos de conhecer o mundo. Mas, para isso, o feminismo interseccional precisa abrir caminhos para uma nova construção da prática epistêmica e dos conceitos que nela estão inseridos. Tal questão tem suscitado uma série de questionamentos aos estudiosos desta área e sobre ela será tratado no próximo capítulo.

2 - A EXCLUSÃO EPISTÊMICA DAS MULHERES

Na esteira da nossa discussão pregressa, neste capítulo busca-se discutir em que sentido se pode falar em marginalização e emancipação das mulheres, a partir de uma discussão em epistemologia. No capítulo 1, foi discutida a construção de uma estrutura de invisibilidade do ser mulher. A ideia de subordinação, que há por trás da ideia de que os homens são os seres completos e capazes de refletir e conhecer sobre o mundo, é o que dá origem à discussão. Para isso, o seguinte caminho será seguido: na seção 1 serão levantados questionamentos acerca da natureza do sujeito do conhecimento. O intuito é saber quem ele é e quais as condições que precisa cumprir para ser conhecedor. Na seção 2, serão apresentadas algumas noções gerais da epistemologia social, com foco no seu debate político acerca das práticas de conhecimento. E, por fim, a seção 3 tratará da epistemologia feminista com o objetivo de responder aos possíveis problemas causados por uma exclusão das mulheres nas práticas epistêmicas.

2.1 Epistemologia na idade moderna

A busca por conhecimento é algo que está presente em nosso cotidiano. Na epistemologia, desde os seus primórdios, predominavam questões a respeito da natureza do conhecimento, sobre a capacidade de desenvolver o conhecimento humano e sobre o desenvolvimento da ciência. A definição padrão de conhecimento, preliminarmente, é a de que o conhecimento é crença verdadeira justificada. Esta definição parece plausível porque, a princípio, ela indica que, para conhecer algo, alguém deve ter uma crença. O processo continua, pois a crença deve ser verdadeira – não parece ser razoável dizer que se conhece falsidades. O sujeito deve apresentar razões para acreditar à luz de alguns critérios - pois alguém não poderia dizer conhecer algo se sua razão para acreditar fosse arbitrária ou aleatória. Assim, cada uma das três partes da definição expressa uma condição necessária para o conhecimento, e a reivindicação é a de que, tomadas em conjunto, elas são suficientes (HESSEN, 1999, p. 5)⁷.

Houve, no século XVII, uma grande valorização do conhecimento lógico-matemático. Essa valorização engendrou a crença de que era possível conhecer, por meio deste método, todas as verdades do mundo. Devido ao reconhecimento histórico e ao alcance da sua teoria,

⁷ Essa concepção de conhecimento foi bem aceita por longo período até ser colocada em dúvida por Edmund Gettier (1963).

dar-se-á enfoque aqui à epistemologia de René Descartes (1596-1650). Ao escrever o livro *As meditações metafísicas* (1973), Descartes se torna um grande nome em defesa de uma posição racionalista⁸ em epistemologia. Pois, por meio da *dúvida metódica*, Descartes conduz o leitor a percorrer seus passos filosóficos. Descartes propõe que se levante questionamentos sobre tudo o que fosse possível de questionar. A dúvida metódica é o método utilizado por Descartes para que seja alcançada a verdade primeira que seria correspondente para todos os *homens: Penso, logo existo*. A grande evolução da filosofia Cartesiana é que o sujeito se torna a substância primeira no sentido mais fundamental, primeiro e principal do termo.

Sales (2007, p. 79) afirma: “com Descartes inaugura-se a moderna filosofia do sujeito. O homem deixa de figurar como um ser entre outros e passa a ser considerado, pelo cogito, como consciência que reflete sobre si”. Segundo Sales (2007), Descartes inicia seu processo filosófico colocando o sujeito como centro da discussão. Assim, o conhecimento de mundo passa a ser o conhecimento que o sujeito pode alcançar, por meio da abstração. O objetivo de Descartes era a construção de uma ciência universal, que seria conhecida a partir de uma investigação conduzida pelo sujeito, mas que teria concepções universais.

Nessa etapa do pensamento cartesiano, não há ainda a certeza da existência do mundo, entendido como a realidade material, nem da existência do próprio corpo. Não temos ainda o homem encarnado, concreto, mas o homem identificado com seu pensamento. O sujeito cartesiano primeiro é o eu do penso, o homem apenas como espírito, enquanto substância pensante. (SALES, 2007, p. 84)

A revolução cartesiana caminha no processo de desconstrução para encontrar o fundamento primeiro indubitável, que se conclui com “Penso, logo existo”.

Descartes, considerado o fundador da forma moderna de Epistemologia, e o filósofo que inaugura de forma mais acabada o pensamento moderno (MARCONDES, 2007), buscava um fundamento seguro para o conhecimento. Para encontrá-lo, empreende a dúvida metódica, com o objetivo de livrar-se de qualquer crença ou conhecimento que não seja confiável. Assim, coloca em dúvida todas as coisas, para reconstruí-las a partir de certezas indubitáveis, que seriam terrenos firmes para o edifício do conhecimento. Com a dúvida hiperbólica, questiona inclusive a realidade do mundo externo e de outras mentes, mas percebe que duvida, e, se duvida, pensa, e, se pensa, existe. (KETZER, 2017, p. 96)

Desse modo, Descartes concebe que o ser pensante é, na verdade, substância pensante (*res cogitans*) e independente da substância corpórea. Compreende-se, então, que há um sujeito que pensa, para além do corpo, ou seja, este sujeito não é definido por sua

⁸ Racionalismo: Corrente filosófica fundada por René Descartes que prioriza a razão como fonte de conhecimento.

corporeidade, mas por sua subjetividade. Mesmo fazendo em certa medida uso da noção de substância, no sentido dos gregos antigos (substâncias, segundo definidas por Aristóteles), ao dizer que o sujeito é composto de modo dualista, Descartes une a coisa que pensa com o corpo (*res extensa e res cogitans*), pois a dúvida metódica colocada pelo filósofo transpassa a substância corpórea. Descartes faz a seguinte afirmação sobre o corpo do sujeito que conhece: “Além disso estou a ele conjugado tão estreitamente e de tal maneira confundido e misturado que componho com ele um único todo” (DESCARTES, 1973, p. 64).

Assim, inaugura-se uma concepção particular de conhecimento. O *sujeito* não é conhecedor por possuir o padrão de sua espécie, como seria classificado por meio de atribuições categóricas, em uma concepção aristotélica, mas passa a ocupar o lugar de indivíduo que conhece o mundo. Segundo Descartes, um sujeito que é primeiramente “a coisa pensante” é livre de formatos. A substância corpórea em Descartes interage com a substância pensante, ou seja, o sujeito do conhecimento. Para Descartes, o estudo de um método filosófico levaria os homens ao conhecimento real do mundo, permitindo assim o desenvolvimento da civilização. Em suas palavras:

[...] a resolução de estudar também a mim mesmo e de empregar todas as forças de meu espirito escolhendo os caminhos que deveria seguir. O que me deu melhor resultado, ao que me parece, do que nunca me tivesse afastado nem do meu país, nem de meus livros. (DESCARTES, 1973, p.20)

Descartes, após o relato de suas experiências em diversas culturas e investigação filosófica, afirma que o método a ser desenvolvido corresponderia a investigar o processo de formação das crenças a respeito do que há no mundo. Para ele, a investigação das faculdades mentais conduziria à habilidade de conhecer. Deste modo, precisa-se de um sujeito para que exista o conhecimento. Mas quem é esse sujeito epistêmico? De qual modo ele é apresentado? O sujeito cartesiano é o sujeito do período iluminista, ou seja, é a representação da razão, universal e objetiva. O corpo permanece fora da discussão (KETZER, 2017, p. 97).

Essa razão, que se pressupõe universal e objetiva, é o cerne do problema, pois nela está a limitação do sujeito epistêmico. Lembrando de Rousseau (ver capítulo 1), para que se possa evidenciar como a construção social limita o sujeito que será considerado racional, é necessário compreender que o sujeito cartesiano é o sujeito do período iluminista, que parece ser o mesmo sujeito digno de ser atenciosamente educado e considerado apto a se desenvolver intelectualmente em *Emilio*.

Apesar do método desenvolvido por Descartes ser fundamental para a epistemologia, parece plausível questionar o quanto sua ideia de racionalidade é limitada, por ser resultado de uma concepção parcial de mundo. E, consequentemente, é possível questionar sua objetividade, pois essa parece ser resultado de uma perspectiva de mundo enviesada. É praticamente ignorado, até a década de 1970, que a condição social e a localidade geográfica podem mudar completamente a construção deste sujeito epistêmico. A racionalidade parece não ser completa, pois diz respeito a uma parte da sociedade. E os outros conhecimentos do mundo, onde estão? A formulação da epistemologia é extremamente restrita à Europa e isso limita o conhecimento. Estes sujeitos neutros, que não precisam se localizar, são sempre homens muito bem definidos ao longo da história. Quais as consequências desse entendimento? A objetividade e a racionalidade parecem tender aos valores de um determinado grupo.

Harding e Pereira (1993), no texto *A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista*, apontam para um sujeito universal, que é representado pelo homem. Este sujeito torna-se o sinônimo de racionalidade. Essa instituição de superioridade racional definida como sendo o homem, cria um sistema de investigação androcêntrico. O androcentrismo exclui todos os que não correspondem ao padrão.

Quando se apresenta esta concepção, consequentemente se dita algo, e se força o padrão de estereótipos de um determinado grupo, surgindo a partir disso, uma identidade de convededor.

Pensa-se a partir de um conceito universal de homem, que remete ao branco heterossexual civilizado do Primeiro Mundo, deixando-se de lado todos aqueles que escapam deste modelo de referência. Da mesma forma, as práticas masculinas são mais valorizadas e hierarquizadas em relação às femininas, o mundo privado sendo considerado de menor importância frente à esfera pública, no imaginário ocidental. (RAGO, 1998, p. 4)

Denunciar a existência de um grupo seletivo de convededores impele a ampliar o horizonte epistêmico. É, pois, uma necessidade, já que é evidente que apenas um grupo social não poderia compreender e significar toda a diversidade de experiências sobre o que há no mundo. Portanto, o sujeito do conhecimento com poderio social permanece sendo um sujeito localizado, e definido dentro do padrão correspondente ao homem europeu. No capítulo 1, quando foram apresentadas as supostas limitações intelectuais das mulheres, houve a defesa de que estas não podem ser consideradas como objetivas e racionais. Deste modo, ao analisar os resultados pretendidos por Descartes, estes seriam “impossíveis” para elas, pois elas foram

consideradas, ao longo da história, como mais superficiais e incapazes de se desenvolver intelectualmente como os homens.

A ideia de sujeitos generalistas perpetua a noção de que o conhecimento dito feminino é de menor ou nenhum valor. A questão central problematizada sobre a concepção cartesiana é a seguinte: o conhecimento é tratado como se fosse universal e descorporificado, mas é sensato dizer que o conhecimento não é desprovido de lugar. Até mesmo questões de conhecimento matemático, que parecem ser neutras, são resultados de investigações de um sujeito em determinado lugar, ou seja, a investigação inicial de algo sempre passará por um sujeito localizado. Portanto, o corpo para o conhecimento parece imprescindível.

Desta forma, ao propor um sujeito generalista que só pode ser concebido como um homem (dentro de uma construção androcêntrica presente no pensamento filosófico tradicional), deixa-se de lado todo o conhecimento de quem não pode ser generalizado, como as mulheres.

2.2 Epistemologia social

Nas últimas quatro décadas, a epistemologia tradicional vem sendo questionada a partir de uma posição crítica acerca tanto da sua noção de conhecimento quanto das suas descrições comuns sobre a natureza do sujeito epistêmico. Como afirma Nunes (2008, p. 46):

Para alguns, estaríamos perante uma “crise final” da epistemologia ou, pelo menos, perante a sua “naturalização” ou historicização definitiva, libertando-a da pretensão de se estabelecer como o lugar de determinação do que conta e não conta como conhecimento e da definição dos critérios que permite distinguir e adjudicar a verdade e o erro.

A epistemologia social volta seu olhar exatamente para a ideia de que há uma necessidade de pensar o sujeito epistêmico e suas práticas de conhecimento de modo localizado. De acordo com Nunes (2008), as últimas três décadas trouxeram uma inflexão para a epistemologia que a deslocou da noção abstrata do conhecimento e a localizou no social.

Alvin Goldman, um dos precursores da epistemologia social, afirma, junto com Thomas Blanchard, em seu artigo *Epistemologia Social* (2018), que a epistemologia tradicional abstrai o sujeito do âmbito social. É possível observar esta abstração ao analisar o sujeito cartesiano: ele, em momento algum, aparece localizado socialmente. Descartes, ao desenvolver sua teoria, chega à conclusão que o seu corpo não era necessário, pois todo seu conhecimento era racional. Não havia a necessidade de suas experiências sensoriais, pois

estas poderiam enganá-lo (DESCARTES, 2016, p. 24). A epistemologia social convida, então, para um entendimento do sujeito epistêmico em sua esfera integral.

Em sua perspectiva racionalista, Descartes concebe que há um sujeito que conhece e que aquilo que conhece de modo claro e distinto pode ser generalizado para todos, pois este é o sujeito do período racionalista, ou seja, o ser capaz de ser objetivo e racional. A grande interrogação que deve inquietar o filósofo é: em que sentido uma suposta generalidade do sujeito epistêmico respaldou um mundo onde os homens (europeus, brancos e enriquecidos) são os únicos à altura de utilizar de modo apropriado o método científico? Por que a objetividade, como se discute, é com frequência considerada um atributo masculino? O que assegura essa superioridade epistêmica? Seria a racionalidade exercida apenas por *eles*? Os aptos para pensar seriam os que receberam a educação iluminista, os homens com uma educação parecida com a de *Emilio*, os únicos que, de acordo com a concepção racionalista, possuem a razão, a razão humana que é capaz de separar o verdadeiro do falso (CALVELLI e LOPES, 2011).

A ideia de humanidade, conforme apresentada ao longo do texto, é correspondente ao sujeito masculino e europeu. A principal indagação sobre a universalização do sujeito é pautada nos requisitos para ser esse sujeito pensante, que se se traduz em uma série de exclusões, por exemplo: as mulheres que passaram por uma educação que as retirava do processo de pensamento racional desenvolvido por homens. O processo de exclusão das atividades ditas racionais as relegou a desenvolver afazeres que eram julgados inferiores. Seu papel era de segundo sexo, apenas destinada à servidão e limitadas à beleza. Claro que neste caso se está tratando de uma perspectiva do feminismo eurocêntrico. A racionalidade de Descartes carrega em si, uma autorização que permite uma leitura individualista do trabalho epistêmico.

Nessa compreensão, a razão é apresentada como uma disposição reflexiva que possui uma dupla pretensão: por um lado, ser impersonal e, por outro, ser objetiva. Ela é impersonal porque não estaria subordinada às condições históricas (no máximo ela seria a própria expressão da história) em que o indivíduo se encontra quando fala em nome da razão. Ela seria objetiva porque poderia prescindir do consentimento intersubjetivo dos concernidos pelo discurso na medida em que outorga para si o poder de decidir sobre a legitimidade e validade da autoimagem produzida por todos os povos. Acredito que essa compreensão da razão autorizou o discurso iluminista, nos seus diferentes e variados matizes (ANDRADE, 2017, p. 293)

À medida que a razão é compreendida como desistoricizada, a concepção de sujeito universal passa a ter a dimensão de representação da própria realidade. Mas esse sujeito que pode encontrar a verdade objetiva do mundo é um sujeito muito bem limitado. Quem seria o

sujeito que pode conhecer na epistemologia tradicional? Ele é delimitado dentro de alguns segmentos: (i) São homens que podem desenvolver-se intelectualmente; (ii) eles são aptos para serem objetivos e racionais; (iii) Devido a estes *atributos*, eles são promovidos a sujeitos generalistas. Afinal, as três definições expostas sobre sujeito do conhecimento expressam condições sólidas de quem pode ser o sujeito epistêmico.

Harding (2007) apresenta a argumentação sobre os impactos de pesquisas androcêntricas nas sociedades. E o faz para apresentar como a objetividade e o conhecimento sobre o mundo passam a ter um caráter parcial e acabam por encobrir todos os outros indivíduos que não se encaixam na padronização de razão universalizante. Ela apresenta eixos de exclusão nos campos científicos.

Um primeiro aspecto apresentado por Harding (2007), na construção parcial das pesquisas científicas, diz respeito à desigualdade entre homens e mulheres na produção de conhecimento. Um segundo ponto apresentado é sobre uma das consequências que essa desigualdade entre homens e mulheres reflete nas formulações das pesquisas científicas. O que se pesquisa sobre o mundo é sempre na perspectiva deste sujeito universal, e o próprio princípio de racionalidade seria limitado à perspectiva do homem e desta forma acabaria por cair em um sistema fraudulento de objetividade. Veja o exemplo que Harding (2007, p. 3) trata em seu texto:

Especialistas identificam três problemas desse tipo de padrão para maximizar a objetividade. Primeiro, importantes processos científicos ocorrem antes dos métodos científicos começarem e não são controlados por noções de método convencionais. Nesse “contexto da descoberta”, condições problemáticas naturais ou sociais são identificadas como, por exemplo, a pobreza. Apenas o que é problemático é conceitualizado: “muitas bocas para se alimentar”. Conceitos e hipóteses para conduzir pesquisas são formulados: “superpopulação”; “controle populacional”; “se a reprodução das mulheres for controlada, haverá menos bocas para alimentar”. Em seguida, é concebida a pesquisa para testar hipóteses. No caso aqui considerado, atualmente até as Nações Unidas reconhecem (desde a Reunião das Nações Unidas no Cairo em 1995 sobre população) que essa pesquisa supostamente objetiva não conseguiu identificar as suposições sexistas, racistas e classistas que moldaram muitas décadas de pesquisa sobre controle populacional. Em primeiro lugar, é a pobreza que causa o crescimento da população e não o contrário. Famílias pobres necessitam do trabalho e dos salários dos filhos para sobreviver e estes devem cuidar dos irmãos menores e, quando eles crescem, dos idosos, uma vez que os governos, rendas e riquezas herdadas sustentam as classes média e alta. Aumentar a educação das mulheres e, assim, sua renda possível constitui a única maneira mais eficaz de reduzir a fertilidade.

É essa concepção unilateral que promove o desenvolvimento científico das teorias, e que se propõe generalista, como o caso acima. São de grande impacto social, pois formulam soluções gerais, que não tratam de demandas que solucionariam o problema de modo

eficiente, mas falam da perspectiva que esses homens pesquisadores (enquanto sujeitos generalistas) conseguem ver do mundo. Falam de modo geral e distante dos problemas que constituem a questão que buscam responder. O grande erro é que o lugar que estes cientistas ocupam os impede de ver como realmente é formado o problema “muitas bocas para alimentar”.

O grande problema do sujeito descorporificado reside em seus resultados generalistas. Estes pressupõem verdades sobre o mundo que não se sustentam ao serem analisadas em uma perspectiva não eurocêntrica. Por exemplo, as concepções que apontam para uma suposta incapacidade intelectual dos negros, como vemos na obra de Hume (1875, p. 252):

Estou em condições de suspeitar serem os negros naturalmente inferiores aos brancos. Praticamente não houve nações civilizadas de tal compleição, nem mesmo qualquer indivíduo de destaque, seja em ações seja em investigação teórica. [...] tal diferença uniforme e constante não poderia ocorrer, em tantos países e épocas, se a natureza não tivesse feito uma distinção original entre essas raças de homens. Sem citar as nossas colônias, há escravos negros dispersos por toda a Europa, dos quais ninguém alguma vez descobriu quaisquer sinais de criatividade, embora pessoas de baixa condição, sem educação, venham a progredir entre nós, e destaquem-se em cada profissão. Na Jamaica, realmente, falam de um negro de posição e estudo, mas provavelmente ele é admirado por realização muito limitada como um papagaio, que fala umas poucas palavras claramente.

Os homens europeus eram autorizados a dizer quem era desenvolvido e quem não era, com base nos princípios do desenvolvimento do pensamento racionalista. Ou seja, a ideia de um sujeito universal é a construção da ideia de superioridade de um povo que se julgou apto a pensar sobre todos os outros. Por isso, a concepção universalista atrelada à definição de sujeito do conhecimento torna-se uma questão política, pois possibilita a inferiorização de todos que não se encaixam no seu padrão, como ressalta Cichoski (2013), ao tratar sobre o problema da neutralidade do sujeito do conhecimento:

A impraticabilidade da neutralidade é sustentada pela constatação de que variáveis sociais interferem na forma como um indivíduo vê o mundo. Como a ciência busca justificar uma visão de mundo, ela também é “contaminada” por essas variáveis. Assim, as críticas contra um empreendimento de análise com orientação exclusivamente epistêmica são ainda mais relevantes nos estudos sobre a dimensão social do conhecimento. (CICHOSKI, 2013, p. 173)

Parece inviável pensar em um conhecimento neutro, pois ao analisar as investigações, fica explícito que a pergunta inicial que conduz todo o problema que será investigado é resultado de uma indagação permeada de pessoalidade. Como criar questões objetivas que sejam desprovidas das inquietações do pesquisador? De acordo com Harding e Pereira (1993), a objetividade masculina não leva em conta a pessoa, mas um padrão de masculinidade, o que

se torna um grande problema, pois constrói reproduções de pesquisas e suprime inúmeras demandas que não se enquadram nesse padrão. Quando pesquisas científicas partem sempre de um mesmo lugar, com o mesmo grupo de pesquisadores, ter-se-á sempre questões iniciais com a perspectiva limitada de um grupo e, consequentemente, chegar-se-á a respostas maximizadas, ou seja, universalizantes.

2.3 Epistemologia feminista

A epistemologia feminista surge na década de 1970, e parece justo começar a discutir suas propostas com uma citação que ajuda a elucidar onde se encontra a epistemologia feminista na filosofia.

Ao questionar as bases daquilo que se considera como um dos núcleos fundamentais para a atividade filosófica “propriamente dita”, a epistemologia feminista responde de certa forma à conhecida acusação de que “fazer feminismo” não é “fazer filosofia”. Mas não apenas por tratar de questões tradicionais – consideradas, portanto, como “legítimas” – da teoria do conhecimento e da filosofia da ciência, como também por mostrar que tais questões não estão elas mesmas isentas de um viés social e político (ainda que invisível porque institucionalizado). O que sempre passou por “fazer filosofia” pode muito bem ter sido sempre um “fazer a política” do interesse dominante (SATTLER, 2019, p.1).

O movimento feminista se organizou dentro da academia para questionar os valores científicos fundados nas características atribuídas aos homens. O objetivo da epistemologia feminista é o de questionar os padrões da produção da teoria do conhecimento, questionando os aspectos de generalidade, objetividade e justificação por meio de processos que evidenciam aspectos de privilégios aos conhecimentos masculinistas e europeus. Até onde os conhecimentos postulados como universais poderiam ser, na verdade, resultados de uma ciência parcial e androcêntrica⁹? Será dada uma atenção especial aqui para a teoria feminista de ponto de vista. O objetivo é mostrar que existe um sujeito epistêmico culturalmente e economicamente marcado para ser cognoscente e que toda suposta imparcialidade é resultante de uma construção social do sujeito que conhece (SATTLER, 2019, p. 6). A localização social do sujeito é extremamente necessária nesta discussão. Ao falar em localização do sujeito, está-se tratando de pesquisadores que produzem conhecimento de modo não dissociado de sua posição política e social na sociedade, pois esta é impossível de não permear o sujeito epistêmico.

Ao inspecionar a história, é possível notar que as mulheres são minorias na ciência, na filosofia e em outros campos da produção de conhecimento. As epistemologias feministas se

⁹ Ou seja, que tem o homem, branco e europeu como um sujeito universal.

ocupam, em geral, em compreender as raízes e o impacto dessa ausência. Em primeiro lugar, para tratar do processo de conhecer, é preciso compreender que se trata de sujeitos não universais. O segundo passo consiste em pautar a reflexão de que o sujeito supostamente universal é um sujeito marcado politicamente, por aspectos de objetividade e neutralidade, determinados e testados por eles mesmos. Se forem aplicadas as suas pesquisas ao processo de repetição e testes em grupos não selecionados por *elos*, seria possível identificar valores e interesses sociais dos indivíduos envolvidos em sua formulação. Para Harding e Pereira (1993), isso faz com que os resultados dessas pesquisas tenham um caráter objetivo fraco.

Segundo Ketzer (2019, p.4), o gênero é o localizador social, o divisor de papéis; ou seja, a característica de cada grupo social e a liberdade que o indivíduo terá são resultados da construção embasada neste denominador. São exemplos: características do gênero masculino, como fortes, líderes, protetores, impositivos; características do gênero feminino, como condescendentes, frágeis, modestas, esbeltas e dóceis (KETZER, 2019, p.4). Assim, é possível perceber que a construção diferenciada e limitadora do ser homem e do ser mulher ocupa espaços determinantes no desenvolvimento social, epistêmico e político. Essa é uma das representações androcêntricas do mundo. A questão é que a sociedade foi ensinada a estimular meninos e meninas de modos distintos. A liberdade da mulher é, desde seu nascimento, cerceada. A imposição do ser mulher a acompanha desde quando lhe furam as orelhas para que possam iniciar o *tornar-se mulher*, adornada e limitada ao padrão. São estes pequenos sistemas de subordinação que refletem na construção epistêmica do mundo.

Ao se recordar do processo de formação do homem em Rousseau, encontra-se um indivíduo criado para as habilidades intelectuais. Já no processo de formação das mulheres, estas são encontradas sendo educadas para servir, sem autorização para emancipação, seja intelectual, monetária ou física. Sattler (2019, p. 4) aponta:

Negar a intervenção e o viés político sobre a produção do conhecimento é, ingênuamente, endossar o lugar social, ético e político a partir do qual se o afirma. E isso significa também, em última instância, refletir sobre os contornos e o estatuto do fazer filosófico ele mesmo ao trazer a prática feminista – como movimento necessariamente político que é – para questionar as antigas assunções filosóficas de imaterialidade e incorporeidade de sua atividade “profissional”. Daí a ideia de uma atitude “metafilosófica”.

O mundo desdobra-se do homem. Como denuncia Sattler (2019), o conhecimento masculinista é um conhecimento parcial, pois leva em consideração apenas uma perspectiva do mundo. A epistemologia feminista começa a expressar sua normatividade por meio do questionamento dessa parcialidade. Pois, se há interferência da experiência do sujeito em seu

modo de pesquisar, pode-se concluir que as pesquisas podem, elas mesmas, ser androcêntricas. Sendo assim, apenas o que corresponde ao que é tido como parte do mundo masculino seria valorizado. Pode-se perceber estas subordinações de saberes em nosso dia a dia, como lembra Sattler (2019, p. 4):

Acrescenta-se ao fato da subordinação social concreta também uma inferiorização dos seus modos particulares de conhecimento – nunca publicizados, já que sua esfera de ação e experiência é sempre privada; desde aí, igualmente, uma rotulação discordante, já que estes modos femininos de cognição não preenchem os critérios válidos da autoridade epistêmica tais como elencados pelas concepções de racionalidade desencarnada e objetividade distanciada e desinteressada.

O conhecimento que as donas de casa produzem é historicamente menosprezado. Certo dia, em uma aula de Recursos Humanos, os alunos estavam expondo suas experiências em administrar os gastos de empresas. Ao chegar a vez de uma senhora relatar sua vivência, esta, muito envergonhada, disse que não possuía experiência com empresas, porém ela cuidava da sua casa: administrava todo o dinheiro que entrava, geria a alimentação e a distribuição de tarefas dos filhos. Segundo ela, toda sua jornada de trabalho não conseguia ser concluída em 8 horas diárias. Após os demais membros de sua casa chegarem, ela continuava trabalhando. Era sempre a última a dormir e a primeira a acordar. E que após muitos anos ela, enfim, conseguia cursar uma faculdade. No relato há todo um conhecimento de gestão financeira, de gestão de tempo e esforço físico que está sendo invisibilizado. Essa desclassificação do conhecimento das mulheres do lar é construída por meio da concepção de que conhecimentos oriundos de experiências localizadas e encarnadas são insignificantes. Mas não qualquer conhecimento com essas características, em grande medida, o conhecimento das mulheres. Sattler (2019, p. 5) mais uma vez:

A experiência cognitiva das mulheres é encarnada, relacional e subjetiva. Claro que podemos questionar a existência de estilos “femininos” de cognição contra estilos “masculinos” – devido ao risco sempre presente de escorregadela das essencialistas e naturalizantes. No entanto, ainda que os modos específicos de conhecimento das mulheres tenham sido construídos cultural e socialmente, é também verdade que ao erigir-se como o critério da autoridade epistêmica o sujeito cognoscente “masculino” (semelhantemente construído), ignoram-se e apequenam-se características tipicamente associadas à vivência feminina da realidade: situação, contexto, emotividade, corporeidade, interesse, desejo. Traços igualmente faltantes às reflexões filosóficas – até mesmo em áreas como a ética e a política em que pareceriam imprescindíveis em vista da complexidade e pluralidade das vivências morais e políticas.

O problema é que essa aniquilação do conhecimento localizado que as mulheres possuem causou um déficit na construção científica, política e ética. A suposta ausência de

localidade do sujeito universal deixou escapar conhecimentos diversos sobre o mundo porque não considerou os relatos de grupos não padronizados na concepção de universalidade.

Como seria o conhecimento acadêmico se essas experiências chegassem ao mundo de pesquisas científicas? Parece existir uma realidade que os homens não conhecem. Os homens conhecem o mundo a partir da organização feminina, ou seja, nunca o encontraram sem o manuseio das mulheres. Reparem o relato da aluna, descrito acima: ela organiza toda a família e os envia ao mundo público. As mulheres em grande maioria ensinam esse processo às filhas desde quando essas se tornam adolescentes. Essa gestão organizacional do mundo privado demanda da mãe um grande esforço para ensinar a(s) filha(s). E essas funções de gestão da casa permitem a funcionalidade do mundo público. Parece existir todo um processo de aprendizagem da menina quando esta torna-se adolescente, para que ao chegar na vida adulta seja, enfim, uma mulher. O “tornar-se mulher” de Beauvoir, pode ser encontrado nessa esfera de construção das mulheres. O que se pode observar é que há inúmeros conhecimentos desprezados provenientes deste grupo.

A epistemologia feminista vem olhar para estes saberes extremamente localizados, mas que correspondem a saberes que conduziriam à compreensão do mundo de modo mais completo. Grande parte das mulheres compartilham deste silenciamento do trabalho doméstico. Ao olhar esse destino comum das mulheres, parece extremamente difícil produzir como “eles”, homens dotados de laboratórios e bolsas de pesquisas e destituídos das obrigações familiares, como afirma Haraway (1995). A crítica feminista consiste primeiramente no questionamento da concepção masculinista de conhecimento, ideia essa que é fundamentada em noções tradicionais da filosofia. Conforme foi visto anteriormente, há um problema com esse sujeito neutro da filosofia. Para expressar o primeiro problema do conhecimento que é considerado neutro, precisa-se olhar na prática o sentido que o homem dará para sua investigação. Para isso, a epistemologia feminista formula critérios para identificar quais seriam as boas e quais seriam as más afirmações de conhecimento. Investigar o que é sexista e o que não é, evidenciar onde está o aspecto androcêntrico de uma determinada teoria (KETZER, 2019, p. 19).

Exemplo disto é o trabalho de Donna Haraway, *Primate Visions* (1989), no qual ela explicita as narrativas predominantes no campo da Primatologia e demonstra uma tendência de masculinização das histórias sobre a competência reprodutiva de machos agressivos e fêmeas passivas. O que não podemos deixar de questionar diante desses resultados é se, afinal de contas, metodologias científicas aceitáveis geraram esse tipo de resultado, ou se esses são resultados impregnados de preconceitos sociais e políticos (LONGINO, 2012). Essa e outras questões são

inevitáveis para uma epistemologia que se pretenda feminista. (KETZER, 2017.p.98)

Conforme a citação acima, começa-se a desnudar o problema apontado pela epistemologia feminista. Ao pensar no exemplo de Haraway (1995), o aspecto androcêntrico não é parte superficial da teoria, mas é a base que conduz a pesquisa. Parece plausível dizer que a ideia de “macho dominante” nada mais é do que a expressão da influência social do sujeito investigador: o homem que pode atuar livremente e a mulher pronta para servi-lo. Este olhar da situação revela toda a formação masculinista do sujeito que conhece. Coloca-se, então, a seguinte questão: seria este olhar do cientista uma visão desprovida de direção prévia? Ou parece um olhar construído e tendencioso da organização do mundo? A neutralidade e a objetividade científicas estão sustentadas ao analisar o ponto inicial da pesquisa?

As epistemólogas feministas querem investigar se as ideias presentes em uma padronização normativa masculinista influenciaram o sujeito que se utiliza do método científico, pois é evidente na citação acima que as ideias de fêmea passiva e macho dominante estão postuladas como fator principal na pesquisa. Com base nisso, seria possível identificar a intervenção política e social no sujeito epistêmico. Pode-se concluir que, ao analisar de perto a ciência que vem sendo produzida, esta é uma ciência correspondente a uma parte do mundo, pois as demandas de investigação são provenientes apenas de um grupo. A neutralidade do sujeito parece não se sustentar porque este sujeito é formado com base em seu meio político-social.

Haraway (1995) aponta para esse problema da masculinidade abstrata, que permeia os processos científicos. Para combatê-la, ela propõe a investigação do que vem sendo produzido como conhecimento. Seu método parte da utilização de pesquisas como as citadas acima para demonstrar a parcialidade do sujeito epistêmico. Questiona a neutralidade do pesquisador, busca analisar os procedimentos científicos e identifica o viés dominador do homem, para propor um processo científico mais justo que rompa com a visão parcial estabelecida como neutra. A epistemologia feminista aponta que existem sujeitos localizados, que carregam consigo as demandas que o mundo apresentou a eles. O objetivo é mostrar que existem outros corpos racionais e que estes não podem se desvincular da sua identidade, pois é exatamente por conta de sua constituição social que eles conhecem.

A questão é que esses sujeitos generalistas se colocam como inquestionáveis, e justificam isso por meio de “atributos” pertencentes a este grupo, por exemplo: ser dedutivo, analítico, acontextual são características tidas como masculinas. Os atributos pertencentes ao

grupo das mulheres são sempre os que designam menor eficiência, quando analisados em um âmbito científico (KETZER, 2019, p. 6). Tais construções dificultam a validade dos processos epistêmicos femininos.

Para compor o processo da epistemologia feminista, precisa-se colocar na discussão epistêmica os conceitos de gênero, corpo, sujeito localizado, e não esquecer todo o processo político nos quais eles estão envolvidos, como afirma Sattler (2019, p. 5):

Segundo as autoras, não se trata de uma redução da epistemologia à política, mas da realização de um objetivo emancipatório, claramente feminista e inclusivo, que permita “a expansão da democracia na produção do conhecimento”, e que nos permita, por sua vez, uma melhor compreensão do mundo em sua pluralidade de vivências, no intuito de se “viver bem nele”.

É necessário pensar na força coercitiva que uma perspectiva parcial tem na estrutura da sociedade. Por meio da análise feita do processo de construção do sujeito universal, chega-se à conclusão que homens têm um conhecimento de mundo parcial, resultado de uma experiência manipulada do mundo. Quem pode acessar o mundo em sua primeira representação são as mulheres, principalmente as que não possuem privilégios de classe, raça, dentre outros. Tal afirmação evidencia a necessidade da epistemologia feminista, pois se há um mundo que é manipulado para ser apresentado aos homens, o conhecimento que *eles* produzem já não corresponde de fato ao mundo real.

A epistemologia feminista seria uma forma de conhecer por meio de sujeitos que lidam com o mundo, em sua representação última, em vez das aparências. As mulheres podem ter acesso a uma dimensão de realidade da qual os homens são privados. Se eles não conhecem essa parte do mundo, como podem postular verdades sobre elas? Uma epistemologia fechada a uma fenomenologia hegemônica, imposta por uma parcela da sociedade, pode ter deixado escapar por entre os dedos diversos saberes que revolucionariam nossa sociedade.

Ao pensar na valorização do conhecimento daqueles sujeitos em situação de opressão social, a epistemologia feminista localiza o indivíduo no seu meio social. Pois esse sujeito “é visto como um sujeito formado social e culturalmente no jogo das relações sociais e sexuais” (RAGO, 1998, p. 6). Por ser localizado, entende-se que há sobre ele determinações contextuais, históricas, temporais, culturais, linguísticas, políticas, éticas, sexuais, étnicas, relacionais, interacionais, subjetivas, intuitivas, emocionais (SATTLER, 2019, p. 7).

O que Rago (1998) está dizendo é que o mundo, para ser explicado, precisa de métodos que permitam a explicação não parcial. Se faz necessário compreender que esse

conhecimento provém de diferentes lugares sociais. A epistemologia feminista desdobra-se na crítica da estrutura social que hierarquiza por meio do gênero, raça e de classe. O modo feminista de pensar, como escreve a autora, é revolucionário e benéfico, pois denuncia o caráter particularista da ciência e permite que as mulheres encontrem o seu próprio modo de pensar, as suas demandas de conhecimento até então tidas como dispensáveis (RAGO, 1998, p. 4). Além de questionar a neutralidade e objetividade das práticas de conhecimento, há a necessidade de se questionar, também, as pesquisas enviesadas, que são pautadas sobre um padrão de masculinidade, ou seja, demanda de pesquisa, processo e resultado, provenientes e analisados apenas em uma perspectiva genérica de homem (universal), e assim, comprometem toda a pesquisa científica: “Precisamos do poder das teorias críticas modernas sobre como significados e corpos são construídos, não para negar significados e corpos, mas para viver em significados e corpos que tenham a possibilidade de um futuro” (HARDING, 1995, p. 16).

Quando se pensa em um conhecimento que enxergue e produza por meio dos corpos e suas localizações, tem-se uma sociedade que passa a não ignorar a multiplicidade de saberes. Não nega, porém, o direito de grupos sociais originalmente considerados inaptos, para a epistemologia, de produzirem conhecimento.

O conhecimento situado é, portanto, aquele que reflete a perspectiva específica do indivíduo – contra a pretensão de isenção e imparcialidade – e é necessariamente constituído e construído por sua complexidade de pessoa entranhada, corporalmente inclusiva, num mundo contingente e habitado pela diferença. O conceito de ‘gênero’ é, neste caso, apenas a primeira categoria a partir da qual refletir sobre o modo como o status social do sujeito incide sobre sua aquisição, atribuição e justificação de conhecimento – é o que caracteriza, afinal, uma epistemologia como sendo “feminista”, em primeiro lugar. (SATTLER, 2019, p. 7)

O marcador da discussão epistêmica feminista é o gênero, e com ela surgem também as demandas de uma análise de raça e classe. O conhecimento das margens é, via de regra, simplesmente deixado de lado, por não ser padronizados o suficiente para o método epistêmico tradicional. Pensar uma metodologia feminista é assumir que, nessa perspectiva, a pesquisa é política. É preciso reivindicar o conhecimento das mulheres, para mostrar que elas podem ser, sim, o sujeito do conhecimento. Isso as emancipa do conhecimento dos homens brancos. Mas para construir esse sujeito que conhece, há então a fusão da epistemologia feminista com a epistemologia social, para que se investigue além da relação sujeito e objeto, a situação social deste sujeito cognoscente (SATTLER, 2019, p. 8).

Neste ponto, a epistemologia feminista é também uma espécie de epistemologia social, e a análise dos processos (de acesso, expressão, padrões de justificação e de autoridade epistêmica) do conhecimento reclama a consideração das atribuições

sociais tanto quanto *subjetivas* de identidade, pertença, relacionamentos, papéis e deveres sociais, e a maneira como estas acabam distribuindo direitos e poderes. (SATTLER, 2019, p. 8)

A proposta da epistemologia feminista é buscar conhecimento sobre demandas que muitas vezes não estão no centro da discussão epistêmica. Como as questões emanam de mulheres, localizadas socialmente, geograficamente e financeiramente, tais propostas de investigação epistêmica são instáveis. É o que Harding e Pereira (1993) dizem ser uma necessidade para o avanço da epistemologia feminista. Segundo as autoras, a vida social sofre constante transformação, isso altera a investigação epistêmica feminista, pois as demandas de conhecimento mudam. No entanto, mesmo sofrendo constantes mudanças em seus problemas iniciais, essas devem ser mantidas coerentes e consistentes. A epistemologia feminista busca democratizar o processo de construção do conhecimento. Quanto mais democrático, mais perto de um conhecimento que contemple a todos. Qual o método para operar essa democratização?

2.4 A teoria do ponto de vista

A teoria do ponto de vista é uma proposta de inversão do lugar epistêmico, ou seja, de rejeição de um sujeito universalizante (SANTOS, 2017, p. 908). Ela busca dar protagonismo para grupos historicamente excluídos do processo de saber, como sumariza Sattler (2019), ao apresentar a teoria em questão:

A autoridade epistêmica sobre a representação da realidade é outorgada a indivíduos ou grupos socialmente subordinados aos distintos, mas interligados, sistemas de opressão, a partir dos quais se esclarecem as principais características das desigualdades e injustiças aí experienciadas: o seu conhecimento do funcionamento da sociedade e das relações de gênero que a permeiam seria mais profundo, mais específico, preciso e fidedigno relativamente ao caráter contingente – e não, portanto, natural ou inevitável – de sua condição; além disso, os seus interesses por justiça social coincidiriam verdadeiramente com interesses humanos universais-contrariamente à alegação de universalidade da classe branca, masculina, privilegiada, da epistemologia canônica. (SATTLER, 2019, p. 13)

Grupos subordinados, de acordo com Sattler (2019), ao vivenciarem as exclusões humanitárias, tanto de gênero, raça quanto econômicas, constroem um conhecimento privilegiado sobre a sociedade: um conhecimento real de um mundo não manipulado. Eles experienciam o mundo em uma esfera relacional entre opressão e oprimido, sem maquiar essas subalternizações, compreendem que o lugar social que ocupam é um lugar construído, e não natural. Deste modo, passam a observar seu lugar social por meio de uma visão política e

epistêmica privilegiada, passam a conhecer aspectos fundamentais de sua opressão e como esses aspectos afetam as relações sociais constituídas no mundo.

“A *standpoint theory* provoca, portanto, o retorno e a expansão do domínio dos métodos científicos para o ‘contexto da descoberta’ em vez de restringi-lo ao ‘contexto de justificação’” (SANTOS, 2017, p. 5) Como Harding (2017) havia dito anteriormente, as questões iniciais epistêmicas precisam de uma nova formulação que não seja restrita a um grupo. A questão é que as mulheres, por serem oprimidas em um sistema capitalista e serem criadas dentro de papéis tão bem fundamentados (Exemplo: Sofia em Rousseau), acabam por desenvolver um conhecimento para fundamentar ações de emancipação, como afirma Sattler (2019, p.14):

[...] ao mesmo tempo, o conhecimento que as mulheres têm dos papéis ideológicos a elas destinados pode ser compartilhado coletivamente, e a compreensão conjunta de si como grupo subordinado a uma certa imagem (objetificada) pode servir de base para ações de emancipação. Isso significa fazer uso da perspectiva da opressão a seu próprio favor, identificando os espaços de confinamento e exclusão como pontos privilegiados a partir dos quais compreender e avaliar o opressor e o oprimido.

Quanto mais consciente se é da opressão social sobre o grupo de mulheres, e as categorias que existem para inferiorizar mulheres que são lésbicas, negras, gordas entre outras, mais se entende “brincadeiras” que carregam discriminação, mais se entende o porquê da dificuldade em conseguir um emprego, mais compreensível se torna a organização de privilégios que regem o mundo. Por mais que exista uma compreensão intelectual das opressões vigentes, um sujeito que a vivencia, o faz em “âmbitos ainda antes dessa reflexão, a própria dor e as violências perpetradas especificamente em razão desse processo, acompanhadas do silenciamento dos discursos que o evidenciam” (SANTOS, 2019, p 909).

É importante salientar que a teoria do ponto de vista diz respeito ao lugar social coletivo e não a um sujeito particular. É a partir deste lugar que é comum ao gênero feminino, que são formuladas as questões da epistemologia feminista. A questão do desenvolvimento das mulheres dentro de um mundo que as construiu, para serem ainda menos importantes do que são hoje, revela “uma superioridade avaliada também politicamente contra a lógica do patriarcado capitalista, já que o conhecimento para as mulheres envolve corporeidade, emoção, engajamento relacional e cuidado, posição que desbanca a própria dicotomia” (SATTLER, 2019, p. 14). Tem-se assim o conhecimento feminino e, principalmente, de grupos como o de mulheres negras vítimas de múltiplas opressões que as impediram de alcançar um conhecimento sobre as estruturas de poder da sociedade de modo mais profundo

e particular. Ou seja, o conhecimento priorizado em uma perspectiva da teoria do ponto de vista é uma perspectiva vinda de baixo, mas não ingênuo. Deve-se estar atendo que a teoria defende um ponto de vista feminista e não feminino (HARTSOCK, 1983, p. 289).

Evidentemente, a compreensão do próprio indivíduo como privilegiadamente posicionado numa certa perspectiva – ou bem, como alinhado com a teoria feminista da perspectiva – não é algo “gratuito” e espontâneo, mas adquirido através de reflexão crítica. “Ser mulher” não parece por si só ser suficiente para que se possa visualizar todos os meandros do universo da opressão masculina no intuito de se alcançar aqueles objetivos práticos e políticos concretos de libertação via construção epistemológica – por mais que o seu conhecimento situado lhe conceda um ponto de partida para uma futura expressão de justificação (SATTLER, 2019, p.14).

A compreensão epistêmica e política do processo da subalternização do gênero é crucial para que ocorra o processo de identificação de opressão e uma postura de revisão das construções da organização do mundo. Não haverá conscientização e denúncia se não houver no grupo oprimido consciência de sua situação.

A partir das novas formulações de questionamento, as epistemólogas feministas propõem a maximização da objetividade, conforme dito no item anterior, para que se ultrapasse os limitadores de conhecimento baseado no gênero. Ou seja, a teoria do ponto de vista é a percepção do mundo de sujeitos não localizados em lugares de privilégio. Esse conhecimento preocupa-se com questões que são de interesse da sociedade, que são demandas de grupos de margem e se preocupa em responder a essas questões de modo mais objetivo possível, e o faz excluindo os marcadores do sujeito universal e buscando que a demanda científica seja respondida de modo mais realista.

3. A VIDA EPISTÊMICA DA MULHER NEGRA

Com base nos argumentos apresentados até então, há evidências para crer que o sujeito que conhece é limitado a um sujeito marcado socialmente. A marcação epistêmica é uma estrutura que se mostra de alcance parcial e, assim, torna-se benéfica a grupos dominantes e danosa aos grupos periféricos.

Uma ideia tradicional de sujeito universal apresenta um sujeito formado para não ter marcadores sociais e políticos. No entanto, ao ser analisado, a ideia de um sujeito universal não sustenta sua neutralidade. Ao se falar em uma razão universal, encontra-se uma vinculação dessa razão a um sujeito marcado social e politicamente. O conhecedor tradicional é o homem branco europeu. A ideia de uma suposta universalidade descorporificada marcou, então, o modo de se fazer epistemologia na tradição filosófica, o que conduz à seguinte indagação: se o homem branco europeu ou norte americano é o centro da discussão e as mulheres brancas são classificadas como o segundo sexo, onde estão as mulheres negras nas discussões epistêmicas?

Devido a processos políticos e epistêmicos dos mais diversos, as mulheres negras passaram a ocupar o lugar de *outro do outro*. Quais são os processos epistêmicos e políticos que as conduziram a esta situação? As mulheres negras dificilmente são objeto de análise nas discussões epistêmicas, pois a escravidão e o machismo as relegaram ao apagamento. Nem mesmo a classificação de “segundo sexo” é correspondente ao lugar que se encontra a mulher negra, por isso parece real a afirmação de que ela é o outro do outro. O presente capítulo começa com essa afirmação porque é exatamente o lugar social que as mulheres negras ocupam que traz esta discussão. Como elas lidam com essas opressões? Quais caminhos as epistemólogas feministas estão criando para lidar com as opressões estruturais? O capítulo 3 se dedica a tentar identificar onde se está atualmente.

3.1 Opressão: uma questão interseccional

Collins (2019, p. 99) explicita a situação de opressão das mulheres negras ao relatar o caso de Nanny, personagem do livro *Seus olhos viam Deus* (1937), relato esse que mostra como as mulheres negras são tratadas como mulas. Esse é o lugar social que é estabelecido

por meio do trabalho, e que é a elas destinado nos países colonizados. Como se construiu esse lugar social das mulheres negras nos países colonizados? Como o lugar social relegado a mulheres negras afetam suas vidas epistêmicas? Por que as mulheres negras são injustiçadas na produção de conhecimento? Como essa estrutura se reproduz? Como desfazê-la? Tem-se no feminismo negro um movimento político que busca explicar como ocorre o processo de opressão por meio do gênero, raça, classe e sexualidade (COLLINS, 2019, p. 367).

Tomar o debate acerca das mulheres negras como principal é começar a compor um conceito feminista que consiga abranger a todas. Isso ocorre porque, ao tratar das mulheres negras, está-se falando diretamente de um grupo de pessoas que precisa lidar com o dilema das opressões interseccionais. O feminismo negro começa a demarcar cada sistema de opressão vivenciada por essas mulheres e como os mesmos influenciam na organização política e social. A questão abordada por Carneiro (2003) conceitua muito bem onde estão as mulheres negras na discussão feminista:

No Brasil e na América Latina, a violação colonial perpetrada pelos senhores brancos contra as mulheres negras e indígenas e a miscigenação daí resultante está na origem de todas as construções de nossa identidade nacional, estruturando o decantado mito da democracia racial latino-americana, que no Brasil chegou até as últimas consequências. Essa violência sexual colonial é, também, o “cimento” de todas as hierarquias de gênero e raça presentes em nossas sociedades, configurando aquilo que Ângela Gilliam define como “a grande teoria do esperma em nossa formação nacional”, através da qual, segundo Gilliam: “O papel da mulher negra é negado na formação da cultura nacional; a desigualdade entre homens e mulheres é erotizada; e a violência sexual contra as mulheres negras foi convertida em um romance”. O que poderia ser considerado como história ou reminiscências do período colonial permanece, entretanto, vivo no imaginário social e adquire novos contornos e funções em uma ordem social supostamente democrática, que mantém intactas as relações de gênero segundo a cor ou a raça instituída no período da escravidão. As mulheres negras tiveram uma experiência histórica diferenciada que o discurso clássico sobre a opressão da mulher não tem reconhecido, assim como não tem dado conta da diferença qualitativa que o efeito da opressão sofrida teve e ainda tem na identidade feminina das mulheres negras. (CARNEIRO, 2003, p. 1)

Essa experiência histórica diferenciada das mulheres negras as conduziu a vivenciar uma realidade ímpar, conhecida apenas pelo seu grupo. Assim, buscar-se-á responder as indagações anteriores e localizar as mulheres negras na produção epistêmica, de acordo com a proposta da teoria do ponto de vista.

O feminismo, até a década de 1980, fez discussões pertinentes ao lugar social das mulheres brancas e de classe média. Isso pode ter ocorrido devido a quem produzia as problematizações feministas, que eram em maioria mulheres brancas de classe média. Essas falavam do lugar onde estavam. Esses trabalhos, como é o caso d'*O Segundo sexo* (2016) de Beauvoir, constroem uma análise sistêmica da opressão das mulheres, mas sob uma

perspectiva de gênero limitada e localizada. Um exemplo dessa perspectiva localizada em Beauvoir é, como já foi visto, como ela trata a inserção das mulheres no mercado de trabalho. Observe que, ao tratar das mulheres e o trabalho, parece que Simone de Beauvoir, coloca a condição “mulher no mercado de trabalho” como algo novo. Ela conceitua alguns problemas e benefícios desta condição. Ao construir essas observações não é possível identificar relações de trabalho como a situação que as mulheres negras foram submetidas.

Tratar o trabalho como algo novo não corresponde à situação das mulheres negras, pois, como já foi apresentado no primeiro capítulo, estas sempre trabalharam. Quando se pensa em mulheres negras do continente africano, sabe-se que historicamente elas trabalhavam nas mercearias, nas colheitas, trabalhavam em prol do bem-estar de sua família (COLLINS, 2019, p. 107). Quando ocorre o processo de escravidão, essas mulheres continuam trabalhando, mas há um diferencial nesta nova configuração, que é o processo de desumanização que a escravidão constrói: trabalham de modo exploratório, e em prol dos seus “donos” (COLLINS, 2019. p. 107). Isso configura uma total mudança no conceito de trabalho para essas mulheres, pois antes o faziam em prol dos seus e agora são forçadas a fazê-lo em prol do capital dos senhores de engenho.

Para compreender a importância de um feminismo interseccional, é necessário compreender que opressões de gênero e de raça podem estar estruturadas de maneiras interligadas. Uma opressão não se desvincula da outra, ambas se completam em um sistema que deseja suprimir algumas existências.

A resistência das mulheres negras é um ponto muito importante para se abordar dentro de uma perspectiva de produção de conhecimento. Como foi apresentado no primeiro capítulo, a situação de escravidão que foi imposta às mulheres negras trazidas do continente africano para as Américas e Caribe as colocou em um processo de opressão estrutural, portanto, de constante necessidade de resistência.

Por exemplo, o processo de escravidão no Brasil deixou o legado do lugar social em que as mulheres negras brasileiras estão hoje. Elas ainda são a maioria nos trabalhos exploratórios e precarizados, como o de empregadas domésticas e babás, e ainda continuam sendo forçadas a deixar seus filhos sozinhos em casa para receber uma baixa remuneração, que lhe garante apenas a sobrevivência, quando garante.

Se 6,2 milhões de pessoas, entre homens e mulheres, estavam empregadas no serviço doméstico, mais de 4 milhões eram pessoas negras – destas, 3,9 milhões eram mulheres negras. Estas, portanto, respondem por 63% do total de trabalhadores(as) domésticos(as). Ou seja, do ponto de vista do discurso, as mulheres negras “podem estar onde quiserem”; na prática, porém, a realidade as

direciona, de maneira desproporcional, a trabalhos como o serviço doméstico remunerado, com toda a precariedade e exploração que lhe são característicos. Do total de ocupadas no mercado de trabalho, 18,6% das mulheres negras exerciam trabalho doméstico remunerado, proporção que cai a 10%, quando se trata de mulheres brancas. (PINHEIRO,2019, p.12)

As mulheres negras são exploradas no trabalho, pois nelas consolidam-se as bases do capital. De acordo com algumas discussões sobre a relação entre capitalismo e patriarcado, há uma compreensão de que capitalismo e patriarcado se configuram como duas opressões que se constituem por meio do gênero, raça e classe (ver, nesse sentido, HARTSOCK, 1983). Ao pensar no desenvolvimento do modo de produção capitalista, e o lugar de exploração que a mulher negra foi colocada nesse sistema, é possível começar a compreender esse arranjo. Harding (1995) afirma que o feminismo interseccional tem interesse em construir um projeto de ciência que explique melhor o mundo, que compreenda que existem mulheres que sofrem a opressão de gênero, mas não de raça e classe, e que existem mulheres que são acometidas por todas as opressões. Essas mulheres que são escravizadas (negras) são moldadas como se fossem unidades de trabalho, são economicamente exploradas e politicamente impotentes (COLLINS, 2019, p. 107).

A afirmação sobre o gênero pode ser considerada o primeiro marcador de exclusão, pois a ideia consiste na construção da definição de mulher ocidental do período iluminista. Aspectos de exclusão do desenvolvimento racional as colocam em situação de incapacidade de produzir conhecimento e as distanciam da definição de quem pode ser o sujeito do conhecimento. Já raça é um novo marcador social. O seu uso relega a população negra ao processo de desumanidade. Então, ao pensar no lugar que é construído para as mulheres negras na sociedade moderna, comprehende-se que este é um lugar de plena exploração. Os processos de opressão experienciados entre o grupo de mulheres negras e mulheres brancas, possuem aspectos que demonstram a profundidade da opressão vinculada à raça. Ser mulher e negra torna-se um processo inteiramente problemático, devido a sobreposições das opressões que relegam o grupo de mulheres negras a um processo de apagamento de humanidade.

Durante o período da escravidão, essas mulheres sofriam diversos abusos sexuais. Ao contrário das brancas que eram objetos de cortejo, as negras eram objetos de plena exploração. Mas note que as duas condições retiram delas a humanidade e as objetificam. No entanto, as gravidades das opressões variam, como é apresentado o relato de Gwaltney no artigo de Collins (1980, p. 148) relata:

Minha mãe costumava dizer que a mulher negra é a mula do homem branco e que a mulher branca é o seu cachorro. Agora, ela disse isso para dizer o seguinte: nós

fazemos o trabalho pesado e apanhamos, quer façamos um bom trabalho ou não. Mas a mulher branca está mais próxima do patrão, e ele faz um carinho em sua cabeça e a deixa dormir dentro de casa, mas não vai tratar nenhuma das duas como se estivesse lidando com uma pessoa.

A opressão sofrida pela mulher branca é atrelada à existência de um ser com algum requinte. Quando a opressão ocorre com as mulheres negras, estas não são vistas como humanas, são apenas objetos explorados, porque o fato de ser negra não permitia que ela fosse *mulher*, ela era apenas fêmea. A negação de humanidade para as mulheres negras começa a excluindo da própria definição de ser mulher. Percebiam, então, como a intersecção das opressões se dá. Há o problema das (i) mulheres objetificadas, problema comum a todas do sexo feminino, e há o problema das (ii) mulheres negras, escravizadas e colonizadas. O problema (ii), enfrentado apenas pelas mulheres negras, engloba a construção de um ser apenas sexualizado, o que supostamente autoriza sua exploração e demonização.

Como o modo de conceber a mulher negra afeta seu status epistêmico? A seguir a tentativa de responder a essa questão.

Ao chegar aos lugares colonizados como o Brasil, as mulheres brancas ocuparam mais um lugar social, o de purificadoras da raça. Os critérios de pureza estavam associados à cor da pele dos ascendentes dessas mulheres. Pensando no discurso de Sourjorn Truth *Eu não sou uma mulher?* (COLLINS, 2019, p.261) e analisando a construção do *ser mulher* no processo de colonização e na definição de mulher vinda da Europa, parece que não é possível se encontrar nesta categoria, e se retoma novamente a questão de ser o *outro do outro*.

A consequência semântica da colonialidade do gênero é que "mulher colonizada" é uma categoria vazia: nenhuma mulher é colonizada; nenhuma fêmea colonizada é mulher. Assim, a resposta colonial a Sojourner Truth é, obviamente, "não". Diferentemente da colonização, a colonialidade do gênero ainda está conosco; é o que permanece na intersecção de gênero/classe/raça como construtos centrais do sistema de poder capitalista mundial (LUGONES, 2014, p. 5).

Davis (2016) considera que Truth seja a precursora do feminismo negro estadunidense, por denunciar a situação das mulheres negras, evidenciando a desigualdade que havia entre a luta da negra e da branca. Para Collins (2019), por sua vez, Truth

[...] confrontava assim a premissa do culto à verdadeira condição de mulher, segundo o qual as mulheres de "verdade" são frágeis e decorativas. Toni Cade Bambara sustenta que os entendimentos de gênero eurocêntricos, baseados na experiência da classe média branca, são não apenas problemáticos para os afro-americanos, mas prejudiciais. (COLLINS, 2019, p. 261)

São prejudiciais, pois relegam as mulheres negras ao limbo, elas não são mulheres porque não correspondem ao que é definido por mulher, não são consideradas humanas

porque são negras, e os conceitos da escravidão perpetrados pelos grupos dominantes as classificam como animais. Pensar em concepções como estas para definir um grupo social leva a pensar a dimensão, complexidade e necessidade de repensar as explicações dadas para justificar a organização do mundo. A colonialidade do gênero (LUGONES, 2014, p. 6) é o desdobramento do processo de apagamento epistêmico das mulheres que estão em países colonizados e possuem marcadores sociais de outra opressão.

[...] A teoria pós-colonial sugere que definir as pessoas de cor como menos humanas, animalescas ou mais “naturais” nega a subjetividade dos povos africanos e asiáticos e corrobora a economia política de dominação que caracterizou a escravidão, o colonialismo e o neocolonialismo. A dominação sempre envolve tentativas de objetivar o grupo subordinado (COLLINS, 2019, p. 138).

As mulheres negras, além do processo de exclusão dos lugares sociais destinados aos homens, são excluídas também da definição de mulher europeia. Não são tratadas nem como Sofia ou qualquer outro modelo de mulher europeu, porque o colonizado não é visto como humano, mas como macho ou fêmea. O aspecto de ser colonizado é um aspecto de opressão. Atrelar isso ao *ser mulher negra* é mais uma camada de opressão que é necessário questionar. É isso que Maria Lugones afirma (2014, p. 8). Por isso, é necessário enfatizar o final da citação acima, pois a ideia de colonialidade do gênero carrega todos os pressupostos de inferiorização do ser mulher negra.

O conceito de colonialidade do gênero é o elo das opressões colocadas sobre o grupo. Essa ideia vigora hoje, pois ainda se pode ver, com base em dados como os citados acima, que as negras ainda são a base da pirâmide social, visto que a ideia da escravidão que foi vendida na construção dos países colonizados as apresenta como carecendo de humanidade.

No caso das afro-americanas, sobreviver é tão desgastante que poucas tiveram oportunidade de realizar um trabalho intelectual nos moldes tradicionalmente definidos (COLLINS, 2019, p. 412). A desigualdade social segue em voga no Brasil, pois segundo o IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), em pesquisa realizada em 2015, 9,1% da população negra no Brasil é analfabeto, contrastando com 3,9% da população branca, ou seja, o analfabetismo ainda é desigualmente alto na população negra brasileira. A razão desta desigualdade é esclarecida com a análise da herança do processo de escravidão que ainda repercute, de modo corriqueiro, na divisão dos lugares sociais no continente Americano.

O apagamento da valorização do que é produzido pelas mulheres negras, a ausência delas como pessoas que possuem autoridade sobre determinado assunto, ou seja, o apagamento de sua pessoalidade, cria a ideia de que a vida da mulher negra vale menos. A

capacidade epistêmica da pessoa equivale ao seu valor de humanidade. Como as mulheres negras são excluídas dos processos epistêmicos estas se tornam dispensáveis. A concepção de descartável é atrelada a este grupo.

Apesar de a escravidão ter sido abolida formalmente, um sistema semelhante de opressão se manteve pós-scaravidação. Esse imaginário social de que não existe mulher negra e sim fêmea negra, abriu espaço para a naturalização da violência em todos os âmbitos, física, verbal e epistêmica. Exemplos dessas opressões não são difíceis de encontrar, Collins cita alguns:

Proibir mulheres negras de votar, excluir dos cargos públicos afro-americanos e mulheres e recusar tratamento equitativo no sistema de justiça criminal: tudo isso substancia a subordinação política das mulheres negras. As instituições de ensino também fomentaram esse padrão de privação de direitos. Práticas do passado, como negar alfabetização a escravos e relegar as mulheres negras, no sul do país, a escolas subfinanciadas e segregadas, fizeram com que a educação de qualidade para as mulheres negras fosse sempre exceção, e não regra. (COLLINS, 2019, p.35.)

Como Collins (2019) evidencia, a ideologia de dominação segue presente no imaginário social das Américas, e o Brasil ainda carrega a ideia de supremacia europeia como um ideal a ser alcançado. Um exemplo disso é a ideia de que apenas os europeus são considerados aptos a desenvolver pensamento. Vê-se isso com muita força no curso de Filosofia, pois são estudados filósofos que são, em sua maioria, europeus ou estadunidenses. Parece que todos os outros lugares do mundo precisam pensar como eles para serem considerados de fato inteligentes. Um segundo exemplo é sobre a padronização do corpo feminino, que tem como corpo ideal o das mulheres europeias. A mulher que não é esteticamente enquadrada não é apta para ocupar a posição de auxiliar (a mulher europeia), ou seja, não será cortejada ou desejada. Deste modo, as mulheres que se veem longe do ideal tentam a todo custo embranquecer: pintam os cabelos de loiro, colocam lente de contato, emagrecem, a fim de tentar compor a figura da mulher europeia, mesmo que seu formato de corpo destoe. A mulher negra, como foi dito, ocupa outra posição no imaginário social, contrário ao ideal europeu. E, como foi visto, a sociedade se organiza por meio do sistema de binaridade. O sistema binário reflete na construção de sistema de opressão.

As afro-americanas ocupam uma posição na qual há um paralelismo entre as partes inferiores de uma série desses binarismos, e essa situação tem sido fundamental para manter nossa condição subordinada. A natureza supostamente emocional e passional das mulheres negras é há muito utilizada para justificar sua exploração sexual. Da mesma forma, limitar o acesso das mulheres negras à educação e, depois, alegar que nos faltam fato/opinião. Negar a humanidade plena das mulheres negras, tratando-nos como o Outro objetificado em múltiplos binarismos, demonstra o poder que o

pensamento binário, a diferença formada por oposição e a objetificação exercem nas opressões interseccionais. (COLLINS, 2019, p. 139)

No capítulo 1 do livro de Patrícia Hill Collins, *Pensamento feminista negro* (2019), ela cita Maria W. Stewart, uma das pioneiras da luta das mulheres negras na sociedade estadunidense. Stewart já direcionava a discussão a respeito da condição das mulheres negras para a tripla opressão à qual essas eram submetidas (gênero, raça e classe). Stewart, em um discurso em 1833, declarou que, “assim como o rei Salomão, que não pegou em um prego nem em martelo na construção de seu templo, mas levou os louros por ele, os estadunidenses brancos levam o mérito [...] quando, na realidade, sua principal base e alicerce fomos nós”.

A relação de exploração é também responsável pela produção de invisibilidade. O processo de destituição da autonomia intelectual e a sobrecarga de trabalho físico sobre as mulheres negras é um modo de instituir que elas não nasceram para pensar. As relações sociais, de modo geral, imputam à mulher negra um lugar de descrédito. Não haveria neste grupo de pessoas, de acordo com o imaginário social, a capacidade de reflexão.

A sombra que obscurece essa complexa tradição intelectual das mulheres negras não é nem acidental nem benigna. Suprimir os conhecimentos produzidos por qualquer grupo oprimido facilita o exercício do poder por parte dos grupos dominantes, pois a aparente falta de dissenso sugere que os grupos subordinados colaboram voluntariamente para sua própria vitimização. A invisibilidade das mulheres negras e de nossas ideias – não apenas nos Estados Unidos, mas na África, no Caribe, na América do Sul, na Europa e em outros lugares onde vivem as mulheres negras – tem sido decisiva para a manutenção de desigualdade social. (COLLINS, 2019, p. 32)

É importante para os detentores do poder limitar as mulheres negras a essas concepções, pois a pirâmide social precisa permanecer como está. Os exploradores precisam continuar negando acesso aos direitos sociais, negando autonomia intelectual e, sobretudo negando que essas estruturas de marginalização existem, porque se todas as mulheres negras e não brancas souberem o porquê de sua situação social, elas entenderão que podem desfazer essa estrutura social. É necessário, por parte dos opressores, reforçar os estereótipos que ditam essa localização na estrutura social, para que não seja alcançada a autonomia.

Tomada em conjunto, a rede supostamente homogênea de economia, política e ideologia funciona como um sistema altamente eficaz de controle social destinado a manter as mulheres afro-americanas em um lugar designado e subordinado. Esse sistema mais amplo de opressão suprime as ideias das intelectuais negras e protege os interesses e as visões de mundo da elite masculina branca. (COLLINS, 2019, p. 35)

Em outras palavras, a economia, a política e a ideologia são necessárias para manter a exploração das mulheres negras.

3.2 O feminismo negro e a produção acadêmica.

A epistemologia feminista negra começou a ganhar destaque em 1980, com Evelyn Fox Keller, Bell Hooks, Alison Jaggar, Patricia Hill Collins, dentre outras. Essas autoras começaram a questionar a sua invisibilidade dentro da discussão do próprio racismo que sofriam. O pensamento feminista negro se desenvolve justamente a partir deste processo de exclusão. As opressões conduzem as mulheres negras a um lugar social exclusivamente delas. O movimento feminista europeu acaba, por meio de sua omissão, negligenciando um campo epistêmico que poderia responder de fato a questões que lhe são caras, como a da emancipação feminina. Pode-se dizer isso porque Beauvoir acredita que a emancipação é coletiva. Pensando na situação das mulheres negras na América latina, sabe-se que estas ocupam a base social. Sendo assim, quando ocorrer a emancipação deste grupo, consequentemente as outras mulheres europeias e brancas também serão emancipadas, porque as opressões das mulheres negras são formadas de todas as outras. Ao tornar uma mulher negra realmente livre na sociedade, libertar-se-ão as demais. Os problemas das brancas são parte dos problemas das negras.

O conhecimento das mulheres negras está colocado no lugar de inapropriado, ou desnecessário. No entanto, as formas como elas conhecem o mundo é a partir de uma teoria que se utiliza das diversas perspectivas para construir indagações que respondam perguntas integrais sobre o mundo, principalmente quando essas mulheres negras são politizadas. A consciência de suas demandas sociais, somada à forma intelectual de denúncia, começa a produzir um campo epistêmico desconhecido de explicação sobre o mundo.

A crítica epistêmica, desenvolvida pelo pensamento feminista interseccional, vem problematizando, por meio da teoria do ponto de vista, os aspectos centrais dessa opressão. Para conseguir compreender o processo de emancipação das mulheres como plural e não singular — i.e., englobando as mulheres que sofrem diversas e diferentes camadas de opressão, é necessário traçar críticas à conceituação tradicional presente no debate feminista branco, é necessário desvendar os problemas presentes na vida epistêmica das pessoas marginalizadas.

As mulheres negras acadêmicas começaram a fazer a articulação entre o machismo, a raça e a classe, partindo do objetivo de afrontar o silêncio estrutural sobre a condição específica das mulheres negras na esfera da produção de conhecimento (WALLACE, 1994). O feminismo negro foi pensado como uma teoria social crítica, porque há conscientização por parte das mulheres negras feministas, independente da classe social, de que o afastamento das mulheres negras das tarefas epistêmicas não foi algo natural, mas sim um processo político. É preciso lembrar que muitos lugares de produção epistêmica são elitizados e brancos. Isso remete à questão das perguntas que são feitas para que ocorra a investigação epistêmica, se não há perguntas vindas das realidades das mulheres negras nunca existirá produção que responda às suas demandas. Neste cenário surgem as acadêmicas e pesquisadoras negras que buscam colocar as perguntas corretas para as investigações científicas, a fim de produzir um lugar epistêmico que produza conhecimento sobre a realidade das mulheres negras e não sobre seus estereótipos.

As experiências das acadêmicas afro-americanas ilustram como indivíduos que desejam rearticular um ponto de vista de mulheres negras por meio do pensamento feminista negro podem ser suprimidos por processos prevalentes de validação de conhecimento. A exclusão do letramento básico, de experiências educacionais de qualidade, bem como de cargos docentes e administrativos, limitou o acesso das mulheres negras estadunidenses a posições influentes na academia. As mulheres negras há muito fazem reivindicações de conhecimento que contestam as reivindicações dos homens brancos de elite. (COLLINS, 2019, p. 406)

O certame é que, ao questionar as teorias desenvolvidas por homens brancos, tais denúncias eram desacreditadas com o seguinte pretexto “as mulheres negras não constituíram uma pesquisa com credibilidade” (COLLINS, 2019, p. 406), o que remete à discussão sobre injustiça epistêmica. O grupo social das mulheres negras sofre de um descrédito epistêmico estrutural e, deste modo, o que produz tem um peso sempre inferior que a produção de grupos com alta credibilidade epistêmica, por exemplo, homens brancos.

Como lidar com esse impasse? Collins (2016, p. 4) entende essas mulheres negras como *outsiders within*¹⁰. E dentro das academias, para participar dos lugares de produção epistêmica, muitas vezes é preciso ser forasteiras de dentro. Por que ser uma forasteira de dentro conduziria à inserção nos campos epistêmicos? Collins (2016, p. 2) responde:

Alguns dos benefícios do *status de outsider within* incluem:

¹⁰ O termo *outsider within* não tem uma correspondência inquestionável em português, por isso optou-se por manter o termo original. Possíveis traduções do termo poderiam ser “forasteiras de dentro”, “estrangeiras de dentro”. Revista Sociedade e Estado – Volume 31 Número 1 Janeiro/Abril 2016

1. a definição de Simmel de “objetividade” como “uma peculiar composição de proximidade e distância, preocupação e indiferença”;
2. a tendência das pessoas de se abrirem para “estranhos” de maneiras que nunca fariam umas com as outras;
3. a habilidade do “estrangeiro” em ver padrões que dificilmente podem ser percebidos por aqueles imersos nas situações.

Quando se é acadêmica e pertencente a um grupo marginalizado, como é o caso das mulheres negras, tornam-se as forasteiras. Este conceito de forasteira de dentro é necessário para o desenvolvimento do feminismo negro, visto que este tem por objetivo ser criado por mulheres negras e para mulheres negras (COLLINS, 2016, p. 3). É necessário que esse grupo de acadêmicas se infiltre nas esferas de poder, para teorizar a organização do ponto de vista do feminismo negro.

[...] A definição assume que mulheres negras defendem um ponto de vista ou uma perspectiva singular sobre suas experiências e que existirão certos elementos nestas perspectivas que serão compartilhados pelas mulheres negras como grupo. Em terceiro lugar, embora o fato de se viver a vida como mulher negra possa produzir certas visões compartilhadas, a variedade de classe, região, idade e orientação sexual que moldam as vidas individuais de mulheres negras tem resultado em diferentes expressões desses temas comuns. Portanto, temas universais que são incluídos nos pontos de vista de mulheres negras podem ser experimentados e expressos de forma distinta por grupos diferentes de mulheres afro-americanas. Por último, a definição pressupõe que, embora o ponto de vista de mulheres negras exista, seus contornos podem ainda não se dar de forma clara para as próprias mulheres negras. Logo, um papel para mulheres negras intelectuais é o de produção de fatos e de teorias sobre a experiência de mulheres negras que vão elucidar o ponto de vista de mulheres negras para mulheres negras (COLLINS, 2016, p.6).

O ato de deixar as mulheres negras fora de todos os grupos de produção de conhecimento acabou por deixá-las em uma posição privilegiada de análise. O grupo de mulheres negras ainda se subdivide, pois há entre elas diferenças econômicas e sexuais que influenciam na profundidade dessa perspectiva. De acordo com Collins (2016), o lugar que a mulher negra ocupa na sociedade lhe proporcionou um ponto de vista sobre a realidade que conseguirá desenvolver teorias que constroem indagações reais sobre suas vidas.

Isso remete mais uma vez a Harding (1995), quando ela discorre sobre a instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. Parece que essas constantes expansões de problemas são resultados das múltiplas experiências vivenciadas pelas mulheres negras, o que não permite a estagnação da teoria, mas impele as feministas a uma busca constante de novas formulações de questionamentos e um caráter de resposta com objetividade maximizada. “Vem crescendo nossa capacidade de descobrir androcentrismo nas análises tradicionais de

modo a encontrá-lo no conteúdo das afirmações científicas ou nas próprias formas e objetivos do processo usual de produção de conhecimento” (HARDING, 1995, p. 4).

Estar presente nos lugares que constroem o conhecimento é uma estratégia eficiente, pois permitir analisar de dentro. As mulheres negras olham o mundo de uma perspectiva de baixo, e, ao serem inseridas nos lugares epistêmicos, podem conhecer também o processo de instauração das opressões. Esse lugar de *outsider*, ainda que por parte dos grupos dominantes seja a manutenção do subjugar das mulheres negras, para as mulheres negras é uma grande ferramenta epistêmica. Um exemplo da influência de grupos dominantes nas questões epistêmicas é a pesquisa desenvolvida sobre ser mãe solteira e os estereótipos estabelecidos de que as mulheres negras se colocam nesta situação para usufruírem de assistência social (COLLINS, 2019, p.407). Há uma ideia fechada sobre a resposta a esta investigação. Quando este mesmo problema é colocado por mulheres negras, estas elencam outros ramos desta questão, outras explicações, que dizem respeito às lutas que elas enfrentam para lidar com a discriminação do trabalho, a falta de apoio às crianças, as condições de moradia inferiores, etc. Como colocar na teoria essas questões encobertas nas pesquisas dominantes de ciências sociais? Como adequar isso ao método qualitativo?

Assim, uma questão importante que as intelectuais negras enfrentam é saber o que constitui uma justificativa adequada de que determinada reivindicação de conhecimento, como um fato ou uma teoria, é verdadeira. Assim como os descendentes de Hemmings eram sistematicamente desacreditados, muitas de nós, mulheres negras, somos vistas como testemunhas não confiáveis de nossas próprias experiências. Assim, acadêmicas negras que optam por acreditar em outras mulheres negras podem ser vistas como suspeitas. (COLLINS,2019, p. 408)

Para poder produzir conhecimento que seja vindo das demandas das mulheres negras, precisa-se criar teorias no método positivista. Essa demanda é identificada exatamente pelas que estão inseridas na academia e percebem que só haverá um espaço para a produção de uma epistemologia feminista negra se esta se utilizar do padrão estabelecido por *elos*. O ponto negativo deste método, como afirma Collins (2019, p. 408), está no fato de que as abordagens positivistas têm o objetivo de criar descrições científicas da realidade, por meio da produção de generalizações objetivas, o que é questionável, pois o método positivista propõe uma anulação dos aspectos humanos, com exceção da racionalidade.

O método positivista é construído com alguns requisitos: o primeiro é que se tenha um distanciamento do “objeto” de estudo; o segundo é que não exista emoção envolvida na pesquisa; e o terceiro diz que a ética e os valores não devem estar envolvidos. Assim,

colocam-se as ideias contrárias para debater e quem possui o argumento mais forte é considerado o que possui mais “verdades fortes”. (COLLINS, 2019, p. 409)

Esse método acaba por reforçar a exclusão das mulheres negras na produção acadêmica. Na sua problematização e nas tentativas de formulações de teorias para uma epistemologia feminista, chega-se ao ponto de construir questões epistêmicas baseadas em suas vivências.

A experiência como critério de significado com imagens práticas, como veículos simbólicos é um princípio epistemológico fundamental para os sistemas de pensamento afro-americano. “Olhem meu braço!, disse Sojourner Truth. “Já arei, plantei, trabalhei em estábulos, e homem nenhum se saía melhor do que eu! E por acaso não sou mulher?” (COLLINS, 2019, p. 413).

Os relatos de Truth conduzem à indagação feita inicialmente neste trabalho, e refeita com Harding nesta sessão. O discurso rico desta mulher negra é de uma compreensão de mundo, que conduz a indagações científicas a serem pesquisadas. Admirar o discurso de Truth não é o objetivo, o cerne do seu discurso é a pergunta epistêmica que ela coloca, que conduz a questões relevantes até hoje: O que é uma mulher? E como esta construção social afeta a nossa vida, enquanto mulheres negras?

Este discurso de Truth, assim como de outras mulheres negras ao longo da história, é um tipo de conhecimento que resulta de suas experiências. Compreende-se, em uma visão de superação do racionalismo cartesiano, que o conhecimento advém da experiência. Ao explicar esses padrões, algumas teóricas feministas sugerem que as mulheres são socializadas em nexos relacionais complexos, nos quais o comportamento é governado mais por regras contextuais que por princípios abstratos (COLLINS, 2019, p. 414).

Neste capítulo observou-se que o lugar social das mulheres negras é resultado de diversas opressões. No entanto, esse processo de exclusão acaba por permitir a elas vivência e conhecimento sobre o mundo que só é possível para as pessoas que estão na mesma situação. O feminismo negro se utiliza da experiência para construir indagações que buscam explicar epistemicamente como é a realidade das mulheres negras e como estas sobreviveram em um sistema tão hostil a elas. Propõe também uma inserção das pesquisadoras negras em processos que ainda se utilizam de métodos androcêntricos, para que, por meio deles, se construa uma teoria epistêmica voltada para a experiência das mulheres negras. A teoria que parece mais adequada a este processo é a teoria feminista do ponto de vista, pois ela permite, a partir da tomada de consciência coletiva e do ativismo, o conhecimento de grupo. E permite, a partir desse conhecimento de grupo, a investigação de questões que lhe são caras.

CONSIDERAÇÕES FINAIS.

A partir de todo o percurso teórico feito até aqui, observa-se no primeiro capítulo que foi apresentado uma concepção geral do processo de construção das mulheres, por meio da definição de mulher ideal feita por Rousseau, na sua obra *Emilio*. Rousseau argumentou que não era possível uma igualdade real entre homens e mulheres.

Para analisar as definições de mulher postuladas por Rousseau, utilizou-se a filósofa Simone de Beauvoir, que sistematizou em suas obras *O segundo sexo I e II*, como o processo de ser mulher era um processo político e social. A análise filosófica foi de que todas as pessoas do sexo feminino eram obrigadas a tornarem-se mulher. Este *tornar-se mulher* é enquadrado em definições que tinham a pretensão de serem inquestionáveis, para que se mantivesse a subjugação deste grupo.

O conceito de emancipação é proposto por Beauvoir, por meio de uma inserção da mulher no mercado de trabalho e, nesse momento, a discussão passa a ser direcionada às mulheres não europeias, porque o processo de emancipação que começa a ser desenhado por Beauvoir não é um processo de emancipação possibilitado a todas as mulheres. A autora discorre sobre a situação da mulher europeia e fala de acordo com o seu conhecimento da sociedade, acabando por deixar pessoas pelo caminho.

A mulher negra, que é inserida na presente discussão, por meio do trabalho de Angela Davis, é a que está à margem de toda a problematização desenvolvida por Beauvoir até aqui. Com base nisso, indagou-se sobre como trilhar um caminho epistêmico que permita uma epistemologia consciente dos seus vieses e pronta para usá-los em direção a uma objetividade mais forte. Esta indagação leva ao capítulo 2.

Por meio da análise do sujeito universal e da demonstração de que este não sustenta a neutralidade que diz ter, passou-se a identificar a localização política, social e epistêmica deste sujeito que conhece (homens, brancos, europeus). Buscou-se teorias que permitiram às mulheres participarem da construção das investigações epistemológicas, com um destaque especial da teoria feminista do ponto de vista, que propõe uma análise materialista da prática epistêmica.

Todavia, mesmo havendo uma teoria que permita uma explicação coerente sobre o mundo de uma perspectiva não androcêntrica, existe um grupo de mulheres, as mulheres negras, que por aspectos históricos e sociais evidenciados no capítulo 1, não têm acesso livre a esses campos de produção intelectual.

O capítulo 3 é chave para esta pesquisa, pois nele foi explicado, a partir das obras de algumas feministas negras, como Patricia Hill Collins e Angela Davis, que o lugar social das mulheres negras as subalternizou, mas também construiu um caminho de conhecimento sobre o mundo, que apenas pessoas pertencentes ao grupo mulheres negras podem trilhar. Esse caminho pode conduzi-las a uma compreensão ímpar do mundo, a partir de seu status enquanto *forasteiras de dentro*, devido às suas vivências dentro dos sistemas opressores. Isso conduziu a uma ideia e um conhecimento sobre o mundo mais completo, um conhecimento feminista negro, possibilitado pelo ponto de vista das mulheres negras. Ponto de vista esse que consegue explicar tanto as questões internas desse grupo social como mudar os estereótipos sociais estabelecidos sobre ele.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAÚJO, Carolina. **Corredor estreito**. FAPESP. Edição 252. Fev. 2017. Disponível em: <https://revistapesquisa.fapesp.br/2017/02/09/corredor-estreito/> Acesso: 07/05/2020
- _____. **Mulheres na pós-graduação em filosofia no Brasil – 2015**. ANPOF, 2016.
- ARRUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy. **Feminismo para os 99%: um manifesto**. Boitempo Editorial, 2019.
- BEAUVOIR, Simone de. O segundo sexo: a experiência vivida. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, v. 3, 2016.
- _____. **O segundo sexo**. Nova Fronteira, 2014.
- _____. Por uma moral da ambiguidade seguido de Pirro e Cinéias. Tradução de Marcelo J. de Moraes. **Rio de Janeiro: Nova Fronteira**, 2005.
- BRAGATO, Fernanda Frizzo; CASTILHO, Natalia Martinuzzi. O pensamento descolonial em Enrique Dussel e a crítica do paradigma eurocêntrico dos direitos humanos. **Revista Direitos Culturais**, v. 7, n. 13, p. 46-59, 2013.
- BRASIL, Mapa, Embrapa e IBGE divulgam resultados sobre Mulheres Rurais. Brasília. Mar.2020. Disponível em: <https://www.embrapa.br/documents/10180/1645386/Mulheres+Rurais+-+Censo+Agro+2017/fc59f4c6-c94d-6b78-887d-5a64b1a70a7d>.
- BODANIS, David. Mentes Apaixonadas. Tradução: Carolina de Melo Araújo. Rio de Janeiro. **Revista Diálogos Mediterrânicos**, n. 6, p. 197-202, 2014.
- BUENO, Winnie de Campos. **Processos de resistência e construção de subjetividades no pensamento feminista negro**: uma possibilidade de leitura da obra Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment (2009) a partir do conceito de imagens de controle. 2019. 169f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. São Leopoldo, 2019.
- BUTLER, Judith. **Questione di genere: il femminismo e la sovversione dell'identità**. Gius. Laterza & Figli Spa, 2013.
- CALVELLI, Haudrey Germiniani; LOPES, Maria de Fátima. A teoria do conhecimento e a epistemologia feminista. In: Livro de Anais do Congresso Scientiarum Historia IV. 2011. p. 347-353.
- CARDOSO, Cláudia Pons. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. **Revista Estudos Feministas**, v. 22, n. 3, Florianópolis, p. 965-986, set/dez 2014.
- CARLOTO, Cassia Maria. O conceito de gênero e sua importância para a análise das relações sociais. **Serviço social em revista, Londrina**, v. 3, n. 2, p. 201-213, 2001.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. Racismos contemporâneos. Rio de Janeiro: Takano Editora, v. 49, p. 49-58, 2003.

CARVALHO, Maria Regina Viveiros de. **Perfil do professor da educação básica** / Maria Regina Viveiros de Carvalho. – Brasília, DF: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2018. 67 p. Série Documental. Relatos de Pesquisa, ISSN 0140-6551 ; n. 41) 1. Perfil do Professor. 2. Educação Básica. I. Título. II. Série.

CICHOSKI, Luiz Paulo Da Cas. **Epistemologia social: dois projetos para a dimensão social do conhecimento**. 2013.

CICHOSKI, Luiz; RUIVO, Leonardo. Epistemologia Coletiva: crença, justificação e conhecimento de grupo. **Veritas (Porto Alegre)**, v. 62, n. 3, p. 508-539, 2017.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 99-127, 2016.

_____. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. Boitempo Editorial, 2019.

CRISOSTOMO, Maria Aparecida dos Santos; REIGOTA, Marcos Antonio dos Santos. Black female university professors: trajectories and narratives. Avaliação: Revista da Avaliação da Educação Superior (Campinas), v. 15, n. 2, p. 93-106, 2010.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Boitempo Editorial, 2016.

DE MATOS MULLER, Felipe; ETCHEVERRY, Kátia Martins (Orgs). **Ensaios sobre epistemologia do testemunho**. Porto Alegre, RS: Editora Fi. 2017.

DE PAULA PEREIRA, Bergman. **De escravas a empregadas domésticas** - A dimensão social e o "lugar" das mulheres negras no pós-abolição. Anais do Encontro da ANPUH, 2011.

DESCARTES, René. **Discurso do método: Meditações: Objeções e respostas: As paixões da alma; Cartas**. Abril Cultural, 1973.

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro; AMARAL, Margarida Gomes. **As mulheres e a filosofia. Faces de Eva**. Estudos sobre a Mulher, n. 36, p. 123-131, 2016.

GILLIGAN, Carol. Reply by Carol Gilligan. **Signs: journal of women in culture and society**, v. 11, n. 2, p. 324-333, 1986.

GOMES, Anderson Soares. Mulheres, Sociedade e Iluminismo: o surgimento de uma filosofia protofeminista na Inglaterra do século XVIII. **Matraga-Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da UERJ**, v. 18, n. 29, 2011.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos pagu**, n. 5, p. 7-41, 1995.

HARDING, Sandra. Gênero, democracia e filosofia da ciência. **Revista Eletrônica de Comunicação, Informação e Inovação em Saúde**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 163-168, jan-jun 2007.

HARDING, Sandra; PEREIRA, Vera. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. **Estudos feministas**, p. 7-32, 1993.

HARTSOCK, Nancy CM. The feminist standpoint: Developing the ground for a specifically feminist historical materialism. In: Discovering reality. Springer, Dordrecht, 1983. p. 283-310.

HUME, D. (1748). "Of National Characters". In: D. Hume. Essays: Moral, Political and Literary. Editado por T. H. Green e T. Grose. London: Longmans, Green and Co., 1875. Vol. 1.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo: diário de uma favelada**. Francisco Alves, 1960

KETZER, Patricia. Como pensar uma Epistemologia Feminista? Surgimento, repercussões e problematizações. **Argumentos**, ano 9, n. 18 - Fortaleza, jul./dez. 2017.

_____. Uma Análise Feminista da Injustiça em Casos de Atribuição de Autoridade Epistêmica. **Pesquisa, Gênero & Diversidade**, p. 53. 2020.

KUHNEN, Tânia Aparecida. FRICKER, Miranda. Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing. New York: Oxford University Press, 2007. **Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)**, v. 20, n. 33, p. 627-639, 2013.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural da amefricanidade. In: **Tempo Brasileiro**. n. 92-93 Rio de Janeiro: Ed. Global, jan./jun. 1988a.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014.

MARCONDES, Mariana Mazzini et al (Orgs). **Dossiê mulheres negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil**. Brasília, 2013.

MIRANDA, Anadir dos Reis. BODANIS, David. **Mentes Apaixonadas**. Record, 2012.

NEGRI, Fernanda De. Women in Science: Still Invisible? In: A Snapshot of the Status of Women in Brazil: 2019

NOGUEIRA, Bárbara Weinert Ferreira. A contribuição de Rousseau para a desigualdade de gênero. IV Simpósio gênero e políticas públicas GT 8: Gênero, educação e escola. UEL. 2016 Disponíveis em: http://www.uel.br/eventos/gpp/pages/arquivos/GT8_Barbara%20Weinert%20Ferreira%20Nogueira.pdf Acesso: 07/05/2020

NUNES, João Arriscado. O resgate da epistemologia. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 45-70, 2008.

PEREIRA, Bergman de Paula. De escravas a empregadas domésticas – a dimensão social e o “lugar” das mulheres negras no pós-abolição In: XXVI SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – ANPUH: 50 ANOS, I, 2011, São Paulo. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH: 50 anos. São Paulo: ANPUH-SP, 2011 (anais eletrônicos).

PINHEIRO, Luana et al. **Os Desafios do passado no trabalho doméstico do século XXI: reflexões para o caso brasileiro a partir dos dados da PNAD contínua.** 2019. Brasília, Novembro de 2019 Disponível em <https://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=35231&Itemid=444> Acesso em 06 de junho de 2020.

RAGO, Margareth. **Epistemologia feminista, gênero e história.** Masculino, feminino, plural. Florianópolis: Ed. Mulheres, p. 25-37, 1998.

ROUSSEAU, Jean-Jacques; FERREIRA, Roberto Leal. **Emílio ou da educação.** São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ROHDEN, Fabíola. **Uma ciência da diferença: sexo e gênero na medicina da mulher.** Editora Fiocruz, 2001.

RUIVO, José Leonardo. **À guisa de introdução: o que é a epistemologia social? Suas origens, ramificações e perspectivas.** Proceedings of the Brazilian Research Group on Epistemology, p. 11-31, 2018.

SANTOS, Breno Ricardo Guimarães. Genealogia epistêmica e normas de credibilidade. **Sofia**, v. 7, n. 1, p. 126-146, 2018.

_____. Injustiças epistêmicas, Dominação e Virtudes. 2017.

SANTOS, Marina França. A representação de mulheres nos espaços de poder e a standpoint theory: contribuições de uma epistemologia feminista. **Veritas** (Porto Alegre), v. 62, n. 3, p. 904-933, 2017.

SALES, Benes Alencar. **A polissemia do sujeito cartesiano.** Princípios: Revista de Filosofia, v. 14, n. 22, p. 4, 2007

SATTLER, Janyne. Feminist Epistemology. 2019

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & realidade**, v. 20, n. 2, 1995.

_____. Gender: a useful category of historical analysis. **Education & reality**, v. 20, n. 2, 1995.

SILVA, Sergio Gomes da. **Masculinidade na história: a construção cultural da diferença entre os sexos.** Psicol. cienc. prof. vol.20 no.3 Brasília Sept. 2000. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-9893200000030003 / Acesso: 07/05/2020

STACH-HAERTEL, Brigitte Ursula. **A constituição de subjetividades legitimadoras das desigualdades de gênero: Um estudo a partir de referenciais da Psicologia e Educação.** 2009. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

WEIL, Simone. **The Notebooks of Simone Weil.** Routledge, 2013.