

GUILHERME PAIVA DE CARVALHO

RAÍZES



DA RAZÃO ANDROCÊNTRICA



 **Atena**
Editora

Ano 2024

GUILHERME PAIVA DE CARVALHO

RAÍZES



DA RAZÃO ANDROCÊNTRICA



 **Atena**
Editora

Ano 2024

Editora chefe

Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira

Editora executiva

Natalia Oliveira

Assistente editorial

Flávia Roberta Barão

Bibliotecária

Janaina Ramos

Projeto gráfico

Camila Alves de Cremo

Ellen Andressa Kubisty

Luiza Alves Batista

Nataly Evilin Gayde

Thamires Camili Gayde

Imagens da capa

iStock

Edição de arte

Luiza Alves Batista

2024 by Atena Editora

Copyright © Atena Editora

Copyright do texto © 2024 Os autores

Copyright da edição © 2024 Atena

Editora

Direitos para esta edição cedidos à Atena Editora pelos autores.

Open access publication by Atena Editora



Todo o conteúdo deste livro está licenciado sob uma Licença de Atribuição *Creative Commons*. Atribuição-Não-Comercial-NãoDerivativos 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).

O conteúdo do texto e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva do autor, inclusive não representam necessariamente a posição oficial da Atena Editora. Permitido o *download* da obra e o compartilhamento desde que sejam atribuídos créditos ao autor, mas sem a possibilidade de alterá-la de nenhuma forma ou utilizá-la para fins comerciais.

Todos os manuscritos foram previamente submetidos à avaliação cega pelos pares, membros do Conselho Editorial desta Editora, tendo sido aprovados para a publicação com base em critérios de neutralidade e imparcialidade acadêmica.

A Atena Editora é comprometida em garantir a integridade editorial em todas as etapas do processo de publicação, evitando plágio, dados ou resultados fraudulentos e impedindo que interesses financeiros comprometam os padrões éticos da publicação. Situações suspeitas de má conduta científica serão investigadas sob o mais alto padrão de rigor acadêmico e ético.

Conselho Editorial**Ciências Agrárias e Multidisciplinar**

Prof. Dr. Alexandre Igor Azevedo Pereira – Instituto Federal Goiano

Profª Drª Amanda Vasconcelos Guimarães – Universidade Federal de Lavras

Prof. Dr. Arinaldo Pereira da Silva – Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará

Prof. Dr. Antonio Pasqualetto – Pontifícia Universidade Católica de Goiás

Profª Drª Carla Cristina Bauermann Brasil – Universidade Federal de Santa Maria

Prof. Dr. Cleberton Correia Santos – Universidade Federal da Grande Dourados
Profª Drª Diocléa Almeida Seabra Silva – Universidade Federal Rural da Amazônia
Prof. Dr. Écio Souza Diniz – Universidade Federal de Viçosa
Prof. Dr. Edevaldo de Castro Monteiro – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Fábio Steiner – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul
Prof. Dr. Fágner Cavalcante Patrocínio dos Santos – Universidade Federal do Ceará
Profª Drª Girlene Santos de Souza – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Prof. Dr. Guilherme Renato Gomes – Universidade Norte do Paraná
Prof. Dr. Jael Soares Batista – Universidade Federal Rural do Semi-Árido
Prof. Dr. Jayme Augusto Peres – Universidade Estadual do Centro-Oeste
Prof. Dr. Júlio César Ribeiro – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Profª Drª Lina Raquel Santos Araújo – Universidade Estadual do Ceará
Prof. Dr. Pedro Manuel Villa – Universidade Federal de Viçosa
Profª Drª Raissa Rachel Salustriano da Silva Matos – Universidade Federal do Maranhão
Prof. Dr. Renato Jaqueto Goes – Universidade Federal de Goiás
Prof. Dr. Ronilson Freitas de Souza – Universidade do Estado do Pará
Profª Drª Talita de Santos Matos – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Tiago da Silva Teófilo – Universidade Federal Rural do Semi-Árido
Prof. Dr. Valdemar Antonio Paffaro Junior – Universidade Federal de Alfenas

Raízes da razão androcêntrica

Diagramação: Ellen Andressa Kubisty
Correção: Maiara Ferreira
Indexação: Amanda Kelly da Costa Veiga
Revisão: RevisAtena
Autor: Guilherme Paiva Carvalho

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)	
C331	<p>Carvalho, Guilherme Paiva Raízes da razão androcêntrica / Guilherme Paiva Carvalho. – Ponta Grossa - PR: Atena, 2024.</p> <p>Formato: PDF Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader Modo de acesso: World Wide Web Inclui bibliografia ISBN 978-65-258-2264-8 DOI: https://doi.org/10.22533/at.ed.648243101</p> <p>1. Crítica do androcentrismo. 2. Feminismo e filosofia. I. Carvalho, Guilherme Paiva. II. Título.</p> <p style="text-align: right;">CDD 305.43</p>
Elaborado por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166	

Atena Editora

Ponta Grossa – Paraná – Brasil
Telefone: +55 (42) 3323-5493
www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br

DECLARAÇÃO DO AUTOR

O autor desta obra: 1. Atesta não possuir qualquer interesse comercial que constitua um conflito de interesses em relação ao texto publicado; 2. Declara que participou ativamente da construção dos respectivos manuscritos, preferencialmente na: a) Concepção do estudo, e/ou aquisição de dados, e/ou análise e interpretação de dados; b) Elaboração do artigo ou revisão com vistas a tornar o material intelectualmente relevante; c) Aprovação final do manuscrito para submissão.; 3. Certifica que o texto publicado está completamente isento de dados e/ou resultados fraudulentos; 4. Confirma a citação e a referência correta de todos os dados e de interpretações de dados de outras pesquisas; 5. Reconhece ter informado todas as fontes de financiamento recebidas para a consecução da pesquisa; 6. Autoriza a edição da obra, que incluem os registros de ficha catalográfica, ISBN, DOI e demais indexadores, projeto visual e criação de capa, diagramação de miolo, assim como lançamento e divulgação da mesma conforme critérios da Atena Editora.

DECLARAÇÃO DA EDITORA

A Atena Editora declara, para os devidos fins de direito, que: 1. A presente publicação constitui apenas transferência temporária dos direitos autorais, direito sobre a publicação, inclusive não constitui responsabilidade solidária na criação dos manuscritos publicados, nos termos previstos na Lei sobre direitos autorais (Lei 9610/98), no art. 184 do Código Penal e no art. 927 do Código Civil; 2. Autoriza e incentiva os autores a assinarem contratos com repositórios institucionais, com fins exclusivos de divulgação da obra, desde que com o devido reconhecimento de autoria e edição e sem qualquer finalidade comercial; 3. Todos os e-book são *open access*, *desta forma* não os comercializa em seu site, sites parceiros, plataformas de *e-commerce*, ou qualquer outro meio virtual ou físico, portanto, está isenta de repasses de direitos autorais aos autores; 4. Todos os membros do conselho editorial são doutores e vinculados a instituições de ensino superior públicas, conforme recomendação da CAPES para obtenção do Qualis livro; 5. Não cede, comercializa ou autoriza a utilização dos nomes e e-mails dos autores, bem como nenhum outro dado dos mesmos, para qualquer finalidade que não o escopo da divulgação desta obra.

Para todas as pessoas.

Imagine viver em um mundo onde não há dominação,
Em que mulheres e homens não são parecidos nem mesmo sempre iguais,
Mas em que a noção de mutualidade é o ethos que determina nossa
interação.

(bell hooks)

O presente livro resulta de leituras, convivências, reflexões e experiências de vida. Iniciei a sua escrita no final do inverno e início da primavera de 2019, na cidade de Évora, uma antiga vila da região do Alentejo, em Portugal. Logo em seguida veio a pandemia da Covid-19 e meu caminhar de viajante me levou de volta ao Brasil. Estive em Brasília (DF), Parnaíba (PI) e, no ano de 2021, retornei a Mossoró (RN). Continuo com o meu caminhar pelo mundo, pesquisando e refletindo sobre a existência e tudo o que envolve a humanidade. Agradeço imensamente ao Programa de Pós-Graduação em Ensino (UERN/IFRN/UFERSA) e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo apoio na publicação deste livro. Um agradecimento especial e afetuoso à amiga, Karlla Christine, pela leitura do manuscrito e por aceitar escrever o prefácio do livro. Sou grato a Janaína Castilho por me conscientizar sobre atitudes que remetem a raízes profundas do patriarcado na formação das subjetividades. Uma gratidão especial a Maria Fernanda Valcácio pelo cuidado e por me levar a um autoconhecimento com a Psicologia. Quero agradecer ao Centro Interdisciplinar de Ciências Sociais da Universidade de Évora (CICS.NOVA.UÉvora), por ter me acolhido para a realização do pós-doutorado, no período de 2019 a 2020. Agradeço aos amigos José Resende e Bruno Dionísio, pelo apoio em Évora e todo o conhecimento compartilhado em nossas conversas nos cafés de Lisboa e na Universidade de Évora. Gratidão às amigas Marília Favinha e Ema Pires pelas conversas e o apoio na pesquisa em Portugal. Este livro perpassa pela temática da pesquisa no pós-doutorado. Todavia, não é a temática central do estudo realizado em Évora, mas apresenta reflexões filosóficas, sociológicas e históricas que me acompanham desde quando comecei a lecionar na Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN), em Mossoró (RN). Prometo aos meus amigos, José Resende e Bruno Dionísio, que em breve publicarei os resultados da pesquisa realizada no pós-doutorado. Um agradecimento especial ao apoio da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) pela possibilidade de realização do pós-doutorado na Universidade de Évora, especialmente ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas (PPGCISH/UERN). Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela Bolsa de Produtividade em pesquisa concedida em 2022. Sou grato às pesquisadoras que me concederam subsídios epistemológicos com suas investigações filosóficas e científicas, essenciais para a escrita deste livro. Gratidão a Amanda Frota, Beathiz de Sousa, Leilinea Noronha, Wanessa Alves, Débora Monique, Aryanne Oliveira, Rusiane Torres, Lorna Beatriz Araújo, Beatriz de Sousa Lima, Ana Quitéria Vieira, Aline Raiany Soares, Rusiane Alves, Edja Fernandes, Daiane Serrano, Élide Oliveira, Ana Késia Silva, Dara Daniella Nascimento, Maria Eduarda Andrade e Débora Mariano pela realização de estudos e sugestões para o livro. O conhecimento produzido por elas foi a base para a escrita desta obra.

Quando um homem decide falar sobre a história das mulheres, mais especificamente, sobre a história das ideias olvidadas das mulheres, há que se pensar que um deslocamento paradigmático aconteceu no posicionamento deste homem e na razão que o leva a questionar a sua consciência e a de cada pessoa sobre os valores culturais, simbólicos e estruturais que colocaram as mulheres no eclipse da história da humanidade.

No livro “Raízes da Razão Androcêntrica”, Guilherme Paiva de Carvalho apresenta um retrospecto genealógico da Filosofia Antiga, Medieval, Moderna e Contemporânea, a fim de constatar que as bases epistemológicas deste campo do saber ergueram os muros para conter e alijar os modos de pensar das mulheres enquanto filosoficamente válidos e reconhecidos. Portanto, presta-se ao serviço de recuperar a história das ideias dessas mulheres que produziram discursos e formularam pensamentos no contexto em que viveram e exerceram contrapontos às ideias hegemônicas e à dominação masculina.

O autor inicia o livro localizando sua identidade, centrada na figura masculina e na cultura ocidental do homem branco/mestiço, afro-latino e de classe média, de modo a admitir as raízes da razão androcêntrica fincadas em sua subjetividade, os valores culturais de raça, classe e gênero que também produzem raízes simbólicas e privilégios sociais em relação ao discurso das mulheres. Todavia, mantendo algumas periferias e procurando refletir e desarrumar em si a constelação dos valores hierarquizantes e excludentes relacionados à inferiorização atribuída às mulheres, segue a esteira de Grada Kilomba (2019) quando aconselha que o sujeito branco deve se perguntar sobre as raízes de seu próprio racismo e iniciar aí o seu processo de desmantelamento.

Abre-se, com isso, uma porta de entrada para o debate sobre o comportamento masculino e a masculinidade dominante, para além das performances de gênero, mas nos planos das relações sociais e dos paradigmas filosóficos e científicos e o lugar que os homens-brancos recorreram na construção de tal pensamento falocêntrico.

No argumento alavancado, a razão androcêntrica aparece emaranhada nos valores culturais e no pensamento filosófico enquanto fonte de ideias que se retroalimenta dos discursos ocupados nos espaços de poder. Deparamo-nos com a constatação de que desde a origem da filosofia ocidental aparecem as concepções atribuídas às mulheres enquanto passivas e responsáveis pelos cuidados no lar e aos homens enquanto aptos a exercerem as posições de poder e ocupando os espaços públicos. No decorrer da história da Filosofia, esta se alia às estruturas simbólicas das sociedades ocidentais, tais como a razão eurocêntrica, o patriarcalismo e o colonialismo, contribuindo para a invisibilidade das mulheres enquanto história de seres que pensam e que também estão na base da Filosofia.

Malgrado a inferiorização e exclusão, o pensamento das mulheres está presente desde a Antiguidade até a Contemporaneidade e este livro é uma prova deste fazer. Após conhecer a filosofia feita por estas mulheres, tal como apresentadas por Guilherme de Carvalho, não se pode mais reproduzir, a pretexto de ignorância, a afirmação de que as mulheres não servem para ocupar espaços públicos, políticos, científicos e filosóficos. Pelo contrário, o silenciamento das mulheres, em todas as instâncias, é parte das artimanhas que reforçam as relações de dominação e desigualdade de gênero.

A razão androcêntrica destrinchada nesta obra tem, pois, suas raízes radicadas na exclusão de grupos étnico-raciais não europeus, no cristianismo, no patriarcado, na educação formal, nas concepções que impõem padrões de comportamento para mulheres e sua subserviência aos homens e na recusa genealógica das práticas e discursos das mulheres.

Essas páginas estão povoadas por filósofas da Antiguidade até a Contemporaneidade. Mas o autor almeja se contrapor aos discursos de um olhar epistemológico masculino, que serviram até aqui para depreciá-las e estigmatizá-las. Vê-se detidamente refletidas as perspectivas filosóficas de Safo de Lesbos, Hipácia de Alexandria, Hildegarda de Bingen, Émile du Châtelet, Olympe de Gouges, Nisia Floresta, Simone de Beauvoir, Ângela Davis, bell hooks, Judith Butler, Nancy Fraser, Vandana Shiva, Oyèronké Oyèwùmí e María Lugones. Atravessadas a essas mulheres, outras mulheres reforçam as interpretações sobre o predomínio da cultura patriarcal, sexista, racista e classista no Ocidente. Dona Haraway, Lelia Gonzalez, Sandra Harding, Guacira Louro, Djamilia Ribeiro, Glória Anzaldúa, Gayatri Spivak, dentre outras. Um celeiro abundante de mulheres que referem seus discursos à realidade sociopolítico cultural e ao pensamento filosófico.

O livro é atravessado pela referência foucaultiana do seu autor, que se serve do filósofo francês para reforçar as características do pensamento filosófico enquanto sexista e legitimador da cultura ocidental de modo a justificar as relações de poder que reproduzem as desigualdades de gênero, desde a moral produzida na Antiguidade Clássica Greco-Romana enquanto cerne da valorização da virilidade, fundamental para o contexto de organização das sociedades ocidentais, permanecendo presentes na ética cristã e na moral das sociedades modernas europeias.

Ademais, os dados apresentados são resultado de projeto de pesquisa do professor-pesquisador e do conhecimento produzido no âmbito da graduação e pós-graduação da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte por outras tantas mulheres que estabeleceram com o autor a relação de pesquisadoras orientadas e também colaboraram reconhecidamente para a difusão do

conhecimento dessas filósofas e seus pensamentos críticos. As pensadoras são apresentadas de maneira não monolíticas, a cada uma é dada sua relevância singular e são nuançados seus posicionamentos teóricos.

O livro se inscreve num exercício de releituras, contribuições teóricas e compêndio. A título de releitura, cito a poesia e a filosofia de Safo de Lesbos. A exemplo do esforço de Anne Carson (2022), no livro *Eros, o Doce-Amargo*, Guilherme Paiva apresenta aspectos do pensamento de Safo de Lesbos, sua posição enquanto fundadora de uma escola e suas reflexões sobre a *physys* e as características do pensamento e da subjetividade humanas a partir da memória. Por seu turno, Anne Carson (2022), recupera o conceito de *glukupikron* de Safo para lembrar sobre o drama da situação erótica em que o desejo comporta ao mesmo tempo prazebilidade e amargura, paradoxo presente até hoje no debate sobre o desejo.

Outro livro contemporâneo foi organizado por Flávia Rios e Márcia Lima (2020), intitula-se *Por um Feminismo Afro-Latino Americano* e faz uma recuperação de escritos de Lélia Gonzalez e um apanhado de sua contribuição na constituição do feminismo negro na América Latina. Apontamento semelhante faz Guilherme de Carvalho, quando apresenta, por exemplo, as contribuições teóricas da autora negra norte-americana bell hooks e sua referência indispensável para pensarmos os processos de socialização que constituem os modos de subjetivação do sexismo tanto para homens quanto para mulheres.

Em termos de compêndio, nota-se um viés de escritura que ficou marcado pelo quarteto publicado por Heloísa Buarque de Hollanda com os livros: *Pensamento Feminista: conceitos fundamentais* (2019), *Pensamento Feminista Brasileiro. Formação e Contexto* (2019); *Pensamento Feminista Hoje. Sexualidades no Sul Global* (2020); *Pensamento Feminista Hoje; Perspectivas Decoloniais* (2020). Nesse quarteto, a autora organiza republicações de textos emblemáticos de mulheres que são referências teóricas e paradigmáticas na construção do pensamento feminista no Brasil e no Sul Global. Guilherme Paiva, então, recupera estudos e reflexões em torno de mulheres que também foram fundadoras de modos de pensar as questões relacionadas ao feminismo e gênero, a exemplo de Judith Butler, que compreende a categoria gênero numa teia intrincada de relações de poder, que define, inclusivamente, a categoria mulher.

A despeito da hierarquia territorial/regional demarcada na produção científica e nos parâmetros do cânone acadêmico, esta obra dialoga com recentes e importantes produções e publicações sobre o pensamento feminista, sobre racismo, sobre escrita feminina e pensamento decolonial. Outros estudiosos das pensadoras são também mobilizados, dado que insere o livro na teia das pesquisas acadêmico-científicas.

O texto está eivado de casos estéticos da cultura ocidental contemporânea, perpassando citações da publicidade brasileira. Aparece, então, a boneca Barbie, que no ano de dois mil e vinte e três (2023) ganhou notoriedade no cinema, vindo às telas pelas lentes de Greta Gerwing, diretora norte-americana que tentou estabelecer uma crítica sobre o patriarcado através da boneca que influenciou o imaginário de crianças ocidentais. Guilherme de Carvalho relembra ditos da boneca e suas repercussões na fixação dos estereótipos de socialização de gênero e os papéis sexuais de homem e mulher.

O autor expõe importantes questionamentos, dentre eles, a possível universalização da dominação da mulher a partir das relações de gênero. De modo que o estudo sobre a sociedade iorubá empreendido pela socióloga africana Oyèronké Oyěwùmí é apresentado como alternativa para compreendermos o modo como a categoria gênero foi implantada na sociedade iorubá que desconhecia a categoria mulher e outras denominações para diferenciação entre os sexos biológicos. Um exemplo de organização social que não se baseia na dicotomia sexo/gênero enquanto modo de distribuição de privilégios e poder. A alteridade cultural provocada por Oyěwùmí ressignifica a noção de dimorfismo sexual e o discurso universal de que as mulheres sempre foram submissas em todas as culturas e contextos históricos.

Salvo destacar a menção à filósofa latino-americana María Lugones e suas reflexões sobre a modernidade colonial e a colonialidade de gênero que a partir da dicotomia hierarquizada estabelece os indivíduos considerados humanos e não humanos. A dicotomia de gênero se faz instrumento de redução da humanidade da mulher, como o estereótipo do homem branco, europeu e cristão serviu para desumanizar os povos originários.

Enquanto contraponto à razão androcêntrica, o autor sugere os caminhos para a formação de uma racionalidade inclusiva. Esta precisa atuar nas diferentes esferas da linguagem, do pensamento e da prática. Sua urgência é proporcional à necessidade de preservação da existência humana no planeta, colocada em risco por uma racionalidade androcêntrica que estabelece a guerra e as dominações subjetiva, colonial, política e econômica enquanto paradigma das relações de poder e das relações entre as pessoas, e das pessoas com as ideias, os seres e as coisas.

Karlla Christine Araújo Souza

Mossoró, 05 de novembro de 2023

REFERÊNCIAS

- CARSON, Anne. *Eros: o doce-amargo: um ensaio*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022.
- DE HOLLANDA, Heloísa Buarque. *Pensamento Feminista: Conceitos Fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo: 2019.
- DE HOLLANDA, Heloísa Buarque. *Pensamento Feminista brasileiro: Formação e contexto*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo: 2019.
- DE HOLLANDA, Heloísa Buarque. *Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas Decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo: 2020.
- DE HOLLANDA, Heloísa Buarque. *Pensamento Feminista Hoje: Sexualidades no Sul Global*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo: 2020.
- GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Organização Flávia Rios, Márcia Lima. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação: Episódios de Racismo cotidiano*: Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

NOTA

A presente publicação foi realizada com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) do Brasil – Auxílio N° 0946/2020, n° de Processo 88881.593100/2020-01 – PROAP/CAPES.

O livro *Raízes da Razão Androcêntrica*, da autoria de Guilherme Paiva Carvalho, nos leva a uma reflexão sobre a ausência das mulheres no ensino das Ciências Sociais e Humanas, bem como na Filosofia. Essa reflexão nos faz pensar sobre a formação cultural transmitida por valores patriarcais para todas as pessoas, independentemente do modo como elas se identificam.

É possível perceber a influência de filósofos que desconstruíram a razão ocidental, como Nietzsche e Foucault. Sinto-me contente por ter viabilizado ao autor as leituras de Nietzsche, Walter Benjamin e outros filósofos. Naquela época, não tínhamos noção da estrutura patriarcal que constitui a sociedade. Guilherme Paiva não permaneceu na leitura dos filósofos, caminhando cada vez mais em direção ao que permaneceu oculto, em silêncio na história do pensamento ocidental. As filósofas possibilitaram uma outra visão sobre a Filosofia e as Ciências Sociais e Humanas. Assim, apesar da crítica à racionalidade ocidental, Nietzsche e Foucault se inserem na tradição da razão androcêntrica.

Trata-se de uma obra importante para todas as pessoas pensarem de uma forma crítica nos valores culturais patriarcais transmitidos de geração em geração. O ensino das Ciências Sociais e Humanas se inclui na reprodução de valores sexistas da razão androcêntrica à medida que desconsidera a perspectiva das mulheres na Filosofia e nas Humanidades. O livro traz uma contribuição significativa para o pensamento filosófico, o conhecimento científico e a sociedade.

Paulo Marcello Fonseca Marques

INTRODUÇÃO	1
PARTE I - A RAZÃO ANDROCÊNTRICA NA FILOSOFIA	6
A cultura androcêntrica	6
A genealogia da razão androcêntrica	10
A razão androcêntrica na filosofia ocidental	12
Poesia e filosofia na Grécia antiga: Safo de Lesbos	12
Ética, moral e sexualidade na Antiguidade greco-romana	16
Origem da filosofia ocidental e dominação androcêntrica	21
O pensamento filosófico de Hipácia de Alexandria	24
A filosofia de Hildegarda de Bingen	26
PARTE II - ÉTICA, GÊNERO E INTERSECCIONALIDADE.....	30
A ética em Emilie du Châtelet	30
Igualdade, liberdade e justiça na filosofia de Olympe de Gouges.....	34
Nísia Floresta e a filosofia brasileira	37
Masculinidade e feminilidade em Simone de Beauvoir	40
Angela Davis e a interseccionalidade.....	41
bell hooks e o feminismo para todas as pessoas.....	44
PARTE III - CIÊNCIA, LINGUAGEM E COLONIALIDADE	50
Subalternização e gênero em Gayatri Spivak.....	50
A genealogia de Judith Butler	56
Ecofeminismo e Ciência em Vandana Shiva.....	59
Linguagem e gênero em Oyèronké Oyěwùmí	68
A colonialidade de gênero em María Lugones.....	75
Para futuras reflexões	78
BIBLIOGRAFIA	80
SOBRE O AUTOR	85

INTRODUÇÃO

“O patriarcado é um sistema político modelador da cultura e dominação masculina, especialmente contra as mulheres” (Carla Acotirene).

Nada vem do nada. No cosmos infinito vagamos em um planeta que navega no universo. Não sabemos a razão de estarmos aqui, nem de onde viemos e muito menos para onde vamos. A única certeza que temos é que a morte um dia finda a nossa existência. Nosso espírito pode continuar perambulando na mente de outras pessoas que ouvirem falar sobre nós, ou sobre o que fizemos aqui, vivendo neste planeta. O mistério sobre a vida continua incompreensível para o saber de animais que constroem signos, significantes e significados. Animais que se autodefiniram como seres humanos.

O que sabemos pela experiência das relações sociais é que, em diferentes sociedades, uma cultura patriarcal, excludente e racista permeia as práticas cotidianas e relações complexas de poder. Em uma dimensão microssocial, as relações de poder aparecem entrelaçadas pelas raízes profundas da razão androcêntrica.

Uma racionalidade androcêntrica formou o modo de pensar das pessoas em diversificadas sociedades. Na minha mente de homem latino-americano, sementes dessa cultura se fincaram, formando raízes profundas. Rizomas entrecruzaram-se entre conexões e sinapses, constituindo um imaginário simbólico e modos de subjetivação e objetificação.

Funestas tempestades, vulcões em chama e tsunamis se repetem na natureza. Em tudo há algo desconhecido. Estamos em uma viagem pelo universo infinito. Gerações vêm, gerações vão. Tradições culturais são transmitidas e repassadas de gerações em gerações. Apesar da diversidade da natureza, da pluralidade de valores culturais, da multiplicidade de hábitos e modos de convivência entre os povos, os sistemas simbólicos se refletem em ações que remetem a valores de estruturas simbólicas de culturas patriarcais. Com o predomínio do patriarcado, raízes da razão androcêntrica constituíram modos de subjetivação.

Quais são as razões que levam homens a agredirem mulheres de forma física e simbólica? Qual a relação entre os valores da cultura patriarcal e as maneiras de pensar e agir no mundo? Por que a violência contra as mulheres praticadas por homens aparece como uma prática cotidiana que atravessa séculos em diversas sociedades? No convívio social, o que leva as pessoas a acharem que devem se casar e formar uma família monogâmica? Por que algumas tradições culturais atribuíram às mulheres o cuidado com as crianças e o lar?

São perguntas que remetem às raízes e estruturas simbólicas da razão androcêntrica. Por gerações, a cultura patriarcal e androcêntrica se reproduziu por meio da difusão de

discursos e pelo intermédio de práticas. É possível afirmar que, desde a Antiguidade da cultura ocidental, as mulheres foram objetificadas, pensadas como objetos submetidos ao poder dos homens. Essa forma de pensar reproduziu relações complexas de poder, hierarquias e assimetrias de gênero, adentrando em outras dimensões da existência humana.

A resposta para as questões que suscitei anteriormente depende da formação cultural e da consciência de cada pessoa acerca da incorporação de determinados valores morais. Em alguns casos, o posicionamento em relação a essas perguntas se baseará em preceitos morais conservadores transmitidos pelo discurso hegemônico da razão androcêntrica.

Ora, sabemos que nossas mães nos carregaram em seus corpos durante praticamente nove meses e nascemos neste planeta. A casa da minha mãe está neste planeta, em algum lugar do universo, em meio ao cosmos infinito. Contudo, o pensamento hegemônico nos leva a crer que existem papéis específicos para cada indivíduo, associados a relações de gênero e poder.

Para bell hooks (2019, p. 13), “todos nós, mulheres e homens, temos sido socializados desde o nascimento para aceitar pensamentos e ações sexistas”. Desse modo, “mulheres podem ser tão sexistas quanto homens” (hooks, 2019, p. 13). Nos processos de socialização, as raízes da razão androcêntrica envolvem as subjetividades, constituindo modos de subjetivação tanto em homens como em mulheres, ou em pessoas com modos diversificados de identificação de gênero.

A história da humanidade é marcada por guerras, atrocidades, conflitos, violência, escravização e apropriação de territórios. Em várias sociedades do Ocidente e do Oriente, os homens exerceram e ainda exercem o poder. No século XXI, Vladimir Putin na Rússia, Joe Biden nos Estados Unidos, Xi Jinping na China, Lula no Brasil, assim como outras lideranças masculinas, perpetuam a dominação política estatal androcêntrica no planeta. Para se apropriar de territórios e riquezas, as lideranças masculinas, por meio de instituições e órgãos de Estado, investem em tecnologias e armamentos bélicos. O sistema capitalista destrói a natureza e mantém pessoas em situação de pobreza para o acúmulo de capital.

Apesar do aparecimento e da visibilidade de saberes que questionam a cultura ocidental patriarcal, imperialista e racista, os homens continuam exercendo o domínio nas instâncias de poder e saber. A literatura mostra que foram lideranças políticas que representam a masculinidade que comandaram invasões de territórios desde a Antiguidade até a Contemporaneidade.

Se a Segunda Guerra Mundial evidenciou o ápice da racionalidade instrumental, racista e androcêntrica das lideranças políticas masculinas, a iminência de um conflito com armas nucleares no limiar do século XXI nos leva a pensar que a instância política dominada por homens adquiriu o potencial tecnológico e bélico para destruir o planeta.

Busco aqui refletir sobre essas questões a partir da minha identidade mestiça, latino-

americana, masculina e de classe média. Me encontro inserido em uma região considerada de periferia, em uma sociedade que foi colonizada por povos europeus. Com o intuito de ir além do meu modo de identificação e da razão androcêntrica que fincou suas raízes em minha subjetividade, refeito o itinerário de saberes silenciados, ocultados, ou pouco difundidos pela história hegemônica dos sistemas de pensamento do Ocidente.

Com a hegemonia da razão androcêntrica, as mulheres não aparecem no ensino da filosofia, ou das humanidades, nem em livros de história, ou em materiais didáticos que abordam o pensamento filosófico. Nas humanidades é incipiente a presença de filósofas. Em vista disso, pretendo mostrar os motivos que conduziram a filosofia ocidental a silenciar e ocultar o pensamento das mulheres. Acrescenta-se ainda o caráter racista do paradigma epistêmico ocidental, que nega a multiculturalidade da reflexão filosófica.

O predomínio de uma razão centrada na figura masculina na cultura ocidental invisibilizou pessoas, grupos sociais, sociedades, culturas e modos de pensar e conviver. Assim, a razão androcêntrica emaranhou suas raízes nos valores culturais. Por serem valores culturais arquetípos e ancestrais, essas raízes simbólicas e imaginárias reproduzem modos de agir, discursos e valores culturais, refletindo-se em práticas cotidianas nas sociedades patriarcais.

Meu lugar de fala é de um homem latino-americano, mestiço de classe média. Ser macho, mestiço e latino-americano de classe média em uma sociedade multicultural concede, a pessoas pertencentes a este grupo, privilégios relacionados a valores culturais e a uma estrutura social que reproduz hierarquias de gênero, “raça” e classe. Em sociedades patriarcais e hierarquizadas com o predomínio da razão androcêntrica e da heterossexualidade normativa, a socialização diferenciada do ser macho estabelece relações de poder, submissão e subalternidade.

Com o tempo adquiri a consciência que — considerando a estrutura simbólica da cultura ocidental —, em uma sociedade caracterizada pela desigualdade, tive privilégios. Afinal, com relação ao mundo meu discurso se situa na periferia.

Por intermédio de saberes silenciados acredito que seja possível visualizar essa estrutura simbólica e me reconhecer como latino-americano e mestiço, socializado por uma cultura patriarcal no emaranhado de raízes da racionalidade androcêntrica. Em relação ao eurocentrismo hegemônico e dominante na epistemologia acadêmica mundial, tenho a consciência que me situo na periferia. Meu lugar é o espaço social de um indivíduo subalterno de classe média. Como mestiço latino-americano, pesquisador de uma Universidade localizada em uma região do interior do Nordeste do Brasil — localizada na cidade de Mossoró (RN) —, sei que não faço parte do discurso hegemônico da ciência brasileira e muito menos do paradigma epistemológico mundial, dominado por saberes locais de homens brancos europeus e norte-americanos.

Durante a vida e a minha formação acadêmica me transmitiram os valores culturais da razão androcêntrica ocidental, incluindo o sexismo, o racismo e a heterossexualidade

normativa. Fincaram na minha mente as raízes da racionalidade androcêntrica. As leituras sobre as filósofas me mostraram um caminho para descolonizar os valores da cultura patriarcal que moldaram o meu modo de enxergar o mundo.

Na licenciatura em Filosofia tive contato com a história do pensamento filosófico ocidental. Em sociedades colonizadas como a brasileira, por exemplo, os cursos universitários de Filosofia reforçam as raízes da razão androcêntrica. Aprendi nos livros e nas aulas que o pensamento filosófico se inicia com pensadores pré-socráticos, como Tales, Anaxágoras, Anaximandro, Heráclito, Parmênides, dentre outros homens. Passa por sofistas, como Protágoras e Górgias até culminar na figura emblemática de Sócrates, o pai da filosofia. Posteriormente, Platão e Aristóteles dão prosseguimento à tradição da Filosofia Antiga. Na filosofia cristã destacam-se Santo Agostinho e Tomás de Aquino. A filosofia moderna tem início com René Descartes e Galileu, até se estender ao Iluminismo com nomes, como Jean Jacques Rousseau, Diderot e Kant. Hegel representa o ápice da filosofia alemã, que tem outros filósofos renomados como Nietzsche e Schopenhauer. Os homens continuam seu domínio no discurso da filosofia contemporânea por meio de filósofos de localidades específicas da Europa, como Heidegger, Foucault, Deleuze, Adorno, Wittgenstein, Horkheimer e Habermas.

Na Sociologia não é muito diferente. Os clássicos são homens brancos europeus, nomeadamente Karl Marx, Émile Durkheim e Max Weber. A Antropologia tem como clássicos Edward Tylor, Herbert Spencer, Franz Boas, Claude Lévi-Strauss, dentre outros homens europeus. Wilhelm Wundt, Sigmund Freud, Jean Piaget e outros homens se destacam como referências teóricas da Psicologia.

Desse modo, além de um discurso produzido por homens, o paradigma epistemológico do pensamento filosófico-científico nas humanidades é eurocêntrico. Essas reflexões me fazem lembrar de uma questão levantada por Gayatri Spivak (2010): em um mundo dominado pela epistemologia eurocêntrica e a racionalidade androcêntrica, pessoas subalternizadas podem falar? Qual a contribuição que um mestiço situado na periferia pode trazer para as vozes silenciadas pelas raízes da razão androcêntrica da cultura ocidental?

Vejo como uma necessidade dar visibilidade para perspectivas que me fizeram estranhar os modos de subjetivação constituídos pelo emaranhado de raízes da razão androcêntrica. Na minha visão, esses referenciais teóricos estão ganhando cada vez mais espaço em uma estrutura epistemológica dominada por discursos masculinos.

Pretendo refletir sobre a masculinidade, considerando saberes eclipsados pela razão androcêntrica. As teorias filosóficas e sociológicas de mulheres remetem a vozes silenciadas e ocultadas na história do pensamento ocidental. Sei que como homem me encontro no que Djamila Ribeiro (2017) apontou como o lugar de fala do conhecimento hegemônico. Ocupo o lugar de fala da razão androcêntrica. Essa razão precisa de uma autocrítica.

Nasci em uma sociedade colonizada por grupos étnicos europeus miscigenados com povos árabes da Península Ibérica. Desde a minha infância me foram repassados os valores

culturais do patriarcado. Homens gostam de ler homens. Durante meu curso de graduação em filosofia, tomei o primeiro contato com a história do pensamento androcêntrico. Não percebi como problema o predomínio do discurso masculino eurocêntrico no momento que fiz minha graduação, nem durante o mestrado em filosofia e o doutorado em sociologia. Em vista disso, observa-se a naturalização da racionalidade androcêntrica por meio de discursos e práticas.

Para justificar minha iniciativa de dar visibilidade para as filósofas, tomo como referência os ensinamentos de bell hooks, Angela Davis e Oyèronké Oyěwùmí. “Homens de todas as idades precisam de ambientes em que sua resistência ao sexismo seja reafirmada e valorizada” (hooks, 2019, p. 31). Como sugere bell hooks (2013, p. 12), entre as “estratégias brancas de colonização racista”, a hegemonia do discurso masculino da branquitude no sistema universitário “trabalha para reforçar a dominação”.

Isso posto, verifica-se a manutenção do pacto da branquitude sexista e racista como exercício do domínio masculino nas estruturas e nas instituições sociais (Bento, 2022). O pacto colonizador da branquitude sexista e racista se estrutura nas dimensões simbólicas das sociedades no sistema capitalista global. A matriz colonial de poder propicia a apropriação de territórios e saberes locais de outros povos, possibilitando a manutenção e a reprodução da monocultura epistemológica-científica-eurocêntrica-masculina-norte-americana (Shiva, 2003; Lugones, 2008; Carvalho, 2022, 2023). A teoria da colonialidade da filósofa argentina María Lugones (2008) (Carvalho, 2022, 2023) evidencia a reprodução do pensamento colonial na modernidade.

A retomada de saberes eclipsados, velados e silenciados pela razão androcêntrica hegemônica no meio acadêmico e científico torna-se imprescindível para as futuras gerações. Vivenciamos uma pandemia global causada por um vírus que ninguém sabe ainda com certeza de que modo surgiu. A pandemia do coronavírus, o vírus batizado como Covid-19, fez com que as atividades humanas parassem para evitar um colapso nos sistemas de saúde e a morte de milhares de pessoas. O vírus é um exemplo real da integração holística entre sociedade, natureza, cultura e humanidade, enfatizada por Donna Haraway (1995, 2009).

Nas sociedades do século XXI, o coronavírus atingiu o sistema de saúde, a economia, a educação, as atividades laborais e o dia a dia das pessoas, nos levando a refletir sobre as condições de vida no contexto da globalização do modo de produção capitalista. No mundo inteiro, mais de 6 milhões de pessoas morreram de Covid-19 até meados de 2023.

Comecei a escrever esse livro no inverno de 2019, quando me encontrava em Évora, Portugal. Iniciei a escrita na região do Alentejo, na primavera de 2020, no mesmo momento em que a catástrofe do vírus começava a rondar o Brasil. A situação me levou a reflexões que não se reduzem a uma única área das humanidades. Proponho uma abordagem interdisciplinar, que concilia conhecimentos da filosofia, da sociologia, da antropologia e da história, na busca das raízes da razão androcêntrica para tratar do silêncio no ensino das humanidades.

A RAZÃO ANDROCÊNTRICA NA FILOSOFIA

*As perspectivas dos subjugados são preferidas
porque parecem prometer explicações
mais adequadas, firmes, objetivas,
transformadoras do mundo (Donna Haraway).*

A CULTURA ANDROCÊNTRICA

Em sua produção discursiva, a filosofia ocidental — fundada na centralidade da racionalidade masculina — desconsiderou “mulheres, afrodescendentes, homossexuais, bissexuais, intersexuais e/ou transexuais” (Carvalho, 2017a, p. 121).

Durante a minha adolescência li Nietzsche. Meu amigo, irmão de coração e parceiro Paulo Marcelo Chapa me iniciou na filosofia nietzscheana. Na graduação em filosofia na Universidade Federal do Piauí (UFPI) vi uma tradução em espanhol de textos do filósofo francês Michel Foucault. No primeiro mestrado que fiz, encontrei o filósofo brasileiro Roberto Machado na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Não consegui concluir o mestrado na UFRJ, mas aprendi com Roberto Machado o método da pesquisa filosófica. Naquela época, não via as relações hierárquicas de gênero como um problema. Nem sabia que o emaranhado das raízes da razão androcêntrica se ramificavam na minha subjetividade e constituíam o meu modo de pensar e ver o mundo.

Com Nietzsche aprendi que a cultura ocidental se caracterizava como a junção do judaísmo, do cristianismo e da filosofia socrático-platônica. A perspectiva filosófica de Foucault me mostrou como os discursos se refletem em práticas e nos modos de subjetivação. O que não vi em Nietzsche e só percebi quando me deparei com as teorias epistemológicas das filósofas, foi a caracterização da cultura ocidental como um sistema patriarcal fundado no emaranhado das raízes da razão androcêntrica. Foucault apontou aspectos dessa racionalidade em suas obras sobre a história da sexualidade. No entanto, Nietzsche e Foucault permaneceram no discurso hegemônico da razão androcêntrica. Nesse discurso só há espaço para o debate entre homens brancos.

Nas sociedades ocidentais, ou naquelas colonizadas pelos europeus, se forjaram “modos de exploração de grupos marginalizados, estigmatizados”, silenciados e “excluídos por grupos hegemônicos” que estabeleceram discursos de verdade e relações de poder, submetendo mulheres, povos africanos e sociedades indígenas em várias regiões do mundo (Carvalho, 2017a, p. 120).

Nesse sentido, a diversidade das identidades culturais é depreciada, estigmatizada e estereotipada por uma racionalidade centrada no olhar masculino. Daí a importância de uma crítica da razão androcêntrica, partindo de mulheres, homens e/ou de pessoas com modos diversificados de identificação de gênero.

É importante destacar a existência de publicações no Brasil que tratam de teorias feministas no campo da Filosofia, buscando visibilizar a perspectiva das mulheres na história do pensamento filosófico. Entre os livros merece destaque a obra organizada por Juliana Pacheco (2016), intitulada *Filósofas: a presença das mulheres na filosofia*. A partir desse livro é possível observar a presença das mulheres em toda a história da filosofia. Na Antiguidade são apresentadas as filósofas Safo de Lesbos, Aspásia de Mileto e Diotima de Mantinea. No mesmo contexto de Santo Agostinho destaca-se o pensamento de Hypatia de Alexandria e no apogeu da Idade Média a filósofa Christine de Pisan. A filosofia moderna tem as contribuições de Olympe de Gouges. No final do século XIX e início do século XX, ressalta-se o pensamento filosófico de Lou Andreas-Salomé e Rosa Luxemburgo. Na Contemporaneidade são apresentadas as teorias de Ayn Rand, Hannah Arendt, Simone de Beauvoir, Graciela Hierro, Susan Sontag, Julia Kristeva, Marilena Chauí, Angela Davis, Iris Marion Young e Judith Butler.

Apesar de livros como a obra organizada por Juliana Pacheco (2016), a história hegemônica do pensamento filosófico se constitui como produção discursiva essencialmente masculina, confinando as mulheres ao silêncio e ao esquecimento. Existiram pensadoras desde a origem da filosofia ocidental, no entanto, o gênero feminino foi excluído da ordem do discurso no pensamento filosófico.

A dominação masculina pode ser observada em sociedades influenciadas pela cultura ocidental, como é o caso de países da América Latina e da África. No Brasil, por exemplo, os livros didáticos de filosofia não abordam a perspectiva de filósofas e nem o pensamento latino-americano, desconsiderando a relevância que as mulheres e os grupos étnicos ameríndios, africanos, afrodescendentes e orientais tiveram na história do pensamento filosófico. Filósofas como Lélia Gonzalez (2020) e Sueli Carneiro (2011), por exemplo, não aparecem em livros didáticos de história da filosofia.

A obra de Danilo Marcondes (2004), intitulada *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*, é um exemplo da reprodução da razão androcêntrica. No referido livro, a história da filosofia ocidental começa com os pensadores pré-socráticos, todos homens naturalistas, seguindo sua jornada com sofistas, como Protágoras e Górgias, além de outros discursos masculinos, como Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, Locke, Rousseau, Kant, Hegel, até chegar a Wittgenstein.

No livro *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*, o filósofo alemão Jürgen Habermas (2000) analisa o pensamento de Hegel, Nietzsche, Horkheimer, Adorno, Heidegger, Derrida e Foucault. Na perspectiva de Habermas (2000), por exemplo, a modernidade se constitui como discurso filosófico produzido por homens, reforçando a hegemonia da razão androcêntrica.

Com o predomínio da cultura patriarcal no Ocidente, as vozes das mulheres foram silenciadas nos sistemas de pensamento e na epistemologia. No período pós-colonial, a transmissão de saberes centrada no olhar masculino constitui a cultura patriarcal no Ocidente e nas sociedades colonizadas pelos povos europeus.

A filosofia decolonial propõe uma crítica radical e a desconstrução discursiva da razão androcêntrica. Neste livro inicio um itinerário por essa perspectiva, buscando refletir sobre as raízes da razão androcêntrica. A crítica da razão androcêntrica tem potencial para descolonizar as mentes. Nas sociedades colonizadas somos socializados a partir de eixos curriculares centrados na cultura eurocêntrica que se caracteriza por um emaranhado de raízes em que se expande a razão androcêntrica. Somos constituídos por estruturas simbólicas machistas, racistas, homofóbicas e androcêntricas. Essa racionalidade possui raízes que formam as subjetividades em diversas sociedades.

Os discursos hegemônicos da filosofia ocidental supervalorizaram a virilidade e a identidade masculina. Acrescenta-se que o discurso hegemônico da própria filosofia ocidental — apesar da existência da perspectiva e de escritos de mulheres sobre questões filosóficas e científicas — é pensado, construído e escrito por homens, voltando-se para uma noção de razão androcêntrica, supervalorizando a masculinidade e constituindo a heterossexualidade como norma.

Os valores culturais androcêntricos compõem a tradição cultural das sociedades colonizadas, sendo transmitidos no processo de socialização desde a infância. A cultura androcêntrica da Europa Ocidental associada ao cristianismo estabeleceu a heterossexualidade como padrão de comportamento. Em vista disso, outras formas de expressão da sexualidade foram estigmatizadas, desqualificadas e desvalorizadas. Com a modernidade ocidental e a formação da ciência médica, comportamentos que transgrediam o padrão da heterossexualidade passaram a ser caracterizados como anormais. O mesmo padrão aparece nas estruturas normativas e jurídicas das sociedades, de acordo com a qual um casal se forma pela relação entre um homem e uma mulher.

A filosofia moderna é vista como uma ruptura com a tradição. Todavia, a exaltação e a supervalorização do homem como o único ser possuidor da razão mantém a ligação entre a Antiguidade clássica, o cristianismo e o pensamento filosófico moderno do Ocidente.

Na cultura ocidental, a supervalorização da virilidade e de características masculinas foi acrescida a uma concepção da heterossexualidade como padrão normativo de comportamento e modo de agir da cultura dominante. Além disso, a essas concepções culturais agregaram-se teorias raciais que estigmatizaram, tornaram invisível, ocultaram e excluíram a diversidade étnica e sexual. Enfim, o pensamento centrado na racionalidade masculina se constitui como uma forma de razão androcêntrica, patriarcal, instrumental e excludente. Práticas discursivas relacionadas com a racionalidade androcêntrica refletem-se nos modos de pensar e nos valores culturais.

Sandra Harding (2007, p. 166) mostra que “os padrões filosóficos que orientam a” Ciência e a Tecnologia ocidental na modernidade “são padrões também de algumas formas características européias (e norte-americanas) de masculinidade”. Segundo María Lugones (2014, p. 935), “a lógica categorial dicotômica e hierárquica é central para o pensamento capitalista e colonial moderno sobre raça, gênero e sexualidade”. Em sua perspectiva

epistemológica é destacada a intersecção entre as categorias conceituais de raça, classe, gênero e sexualidade (Lugones, 2008). Diferentemente do feminismo ocidental, a filósofa argentina propõe compreender o patriarcado a partir do que chama de “colonialidade do gênero” (Lugones, 2008, p. 73).

Logo, o entendimento acerca das hierarquias construídas pelos discursos que constituem a cultura ocidental — bem como do pensamento colonial que caracteriza a modernidade nas sociedades latino-americanas — é essencial para uma reflexão crítica sobre a constituição de subjetividades e modos de sujeição forjados pela produção discursiva centrada na razão androcêntrica. De acordo com Guacira Louro (1997, p. 65), a linguagem institui “relações, poderes e lugares”. Além da noção do masculino como universal, na linguagem observa-se “o ocultamente do feminino” (Louro, 1997, p. 67). Este ocultamente pode ser identificado no próprio desenvolvimento da racionalidade androcêntrica.

Na cultura e na filosofia ocidental, os discursos produzidos por homens tornaram-se hegemônicos, formulando normas, políticas, regras de conduta e mecanismos de controle da sexualidade das mulheres. A dominação masculina se estrutura no sistema simbólico, nos valores culturais e nos currículos escolares. No entanto, há resistências às relações de poder e às formas de submissão e sujeição. Se um discurso hegemônico mantém privilégios para determinados grupos sociais, um contradiscurso se manifesta nas frestas de postigos cerrados para se contrapor a práticas que submetem pessoas, ou devastam a natureza por interesses econômicos e políticos de manutenção do poder.

Filósofas, como Mary Wollstonecraft, Nísia Floresta e Lélia Gonzalez, dentre outras, tiveram seus discursos silenciados pelo predomínio do discurso masculino na filosofia e no ensino das humanidades. A invisibilidade caracteriza a perspectiva das mulheres na história do pensamento filosófico.

No Ocidente e em sociedades que tiveram contato com a cultura ocidental por meio dos processos de colonização foi construída uma visão sobre a mulher como objeto. Além da inferiorização atribuída a grupos étnico-raciais de regiões fora da Europa, na filosofia e na cultura em geral afirma-se que a mulher deveria ser submissa e subserviente ao homem. Além de atribuir às mulheres um papel secundário na participação da vida social e política, a razão androcêntrica caracteriza a cultura ocidental. Com o aparecimento da educação formal no século XIX, a escolarização se constituiu como um processo de incorporação de papéis e estereótipos enraizados no sistema de valores do Ocidente, reproduzindo na sociedade representações que reforçaram relações de dominação e desigualdades de gênero.

Para uma compreensão mais abrangente acerca dos papéis sociais atribuídos às mulheres nas sociedades ocidentais é interessante refletir sobre a genealogia da razão androcêntrica. A construção social da feminilidade sustenta-se por concepções que impõem padrões de comportamento para mulheres, relacionados com o cuidado, a sensibilidade, a delicadeza, o altruísmo, o ser para o outro, entre outros valores. Representações e

sentidos atribuídos à feminilidade transmitidos durante o convívio familiar e a escolarização reproduzem estereótipos baseados na passividade e na submissão, correspondentes ao sistema de valores que caracteriza a cultura ocidental.

Judith Butler sugere o uso da análise do discurso e da genealogia como método de investigação das relações de poder. “A crítica genealógica recusa-se a buscar as origens do gênero”, considerando a dimensão ética e a constituição dos sujeitos como “*efeitos* de instituições, práticas e discursos [...]” (Butler, 2010, p. 9). A análise crítica do discurso e a genealogia podem contribuir na busca da proveniência da razão androcêntrica.

Para abordar a genealogia dos valores morais do Ocidente, Nietzsche (1998) analisa a linguagem. A genealogia proposta por Nietzsche (1998) consiste em uma análise histórica do significado das noções morais de “bom” e “mau” na cultura ocidental. Tanto em seus livros de juventude como em obras que aprofundam o método genealógico, Nietzsche (1992, 1998) destaca a influência do pensamento socrático e platônico na formação da cultura ocidental. A genealogia de Nietzsche (1998) mostra que “a moralidade judaico-cristã, associada ao racionalismo socrático e à filosofia platônica, compõe as bases filosóficas dos valores morais da cultura ocidental [...]” (citado por Carvalho, 2017a, p. 79).

Contudo, é preciso acrescentar outros fatores que caracterizam os valores morais da cultura ocidental. Como sugere Foucault (1985), na moral da Antiguidade clássica greco-romana observa-se uma valorização da virilidade. O indivíduo viril “retém o princípio gerador”, ocupando uma posição central tanto na sociedade grega quanto na romana (Foucault, 1985, p. 40). Para a moral greco-romana, somente os homens possuem a capacidade de exercer o domínio de si e, por conseguinte, o domínio da cidade.

A perspectiva sexista do pensamento filosófico ocidental legitima e justifica relações de poder que reproduzem desigualdades de gênero. Para a cultura patriarcal do Ocidente, o homem exerceria o poder enquanto a mulher deveria se acolher no espaço privado, tendo um papel secundário na participação da vida social e política. Nesse sentido, a genealogia das relações de gênero é fundamental para a compreensão da cultura e dos modos de organização das sociedades no contexto pós-colonial.

A GENEALOGIA DA RAZÃO ANDROCÊNTRICA

Comumente, a história da filosofia é abordada a partir da perspectiva de homens. Nos cursos de licenciatura em filosofia no Brasil, os currículos enfatizam os discursos produzidos por homens. Outra característica desse currículo oculto é a supervalorização de saberes locais de grupos étnicos europeus de regiões específicas da Europa Ocidental. Na transmissão desse conhecimento há um esforço em apresentar a origem dessas culturas a partir de uma raiz genealógica comum, associada à antiguidade dos povos gregos e romanos.

Na história da filosofia emergem críticas na epistemologia feminista à razão centrada na universalidade de discursos da racionalidade masculina. Essa produção discursiva engendra representações simbólicas que reproduzem mecanismos de estigmatização, relações de poder, bem como formas de depreciação, exclusão e não aceitação da diversidade cultural. Em síntese, busco refletir sobre a interseção entre gênero, diversidade e identidade a partir de filósofas contemporâneas, destacando as teorias de Judith Butler, Angela Davis e María Lugones.

No debate sobre a temática mencionada afloram problemáticas, concepções teóricas, dilemas e controvérsias que contribuem para enriquecer as reflexões acerca das dificuldades para o reconhecimento da diversidade cultural e de identidades consideradas subversivas, principalmente de indivíduos e grupos sociais associados a formas simbólicas correspondentes a modos de transgressão da cultura hegemônica. Essas formações culturais perpassam por processos simbólicos, históricos e socioculturais, no entrecruzamento de discursos que atravessam corpos e modos de subjetivação, compondo identidades diversificadas marginalizadas, subversivas, estigmatizadas e excluídas.

Nesse sentido, identidades culturais que fogem dos padrões da razão androcêntrica são depreciadas, estigmatizadas e estereotipadas por discursos produzidos a partir de um olhar epistemológico da racionalidade androcêntrica. Daí a importância de uma crítica da razão eurocêntrica, realizada por pessoas de identidades diversificadas. A pesquisa teórica das categorias conceituais de gênero, diversidade cultural e identidade a partir do enfoque de teorias feministas permite visualizar as estruturas simbólicas, as relações de poder e os modos de subjetivação da cultura patriarcal. Tal estudo pode auxiliar pesquisas empíricas voltadas para a análise do sujeito, da diversidade cultural, das identidades e das práticas cotidianas.

Como mostra Foucault (1979, p. 171), para contrapor discursos hegemônicos, é importante “ativar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra” uma “instância teórica unitária que” quer “depurá-los, hierarquizá-los, ordená-los [...] em nome dos direitos de uma ciência detida por alguns”, neste caso específico, os homens brancos europeus e norte-americanos. Na cultura e na filosofia ocidental, os discursos masculinos europeus e norte-americanos tornaram-se hegemônicos, silenciando e ocultando a perspectiva das mulheres e de outros grupos étnico-culturais.

Na formação histórica do Ocidente, a dominação masculina se estrutura no sistema simbólico, nos valores culturais e no pensamento filosófico desde a origem da filosofia ocidental na Grécia antiga. Como salienta Simone de Beauvoir (1967, p. 30), “a literatura infantil, a mitologia, contos, narrativas, refletem os mitos criados pelo orgulho e os desejos dos homens”, sendo por meio “de olhos masculinos que a menina explora o mundo e nele decifra seu destino”.

Desde a Antiguidade clássica, apesar da existência de mulheres que apresentam reflexões filosóficas, o discurso masculino predominou, enraizando a razão androcêntrica na cultura ocidental e em outras sociedades.

A RAZÃO ANDROCÊNTRICA NA FILOSOFIA OCIDENTAL

No pensamento filosófico ocidental, o discurso masculino exerce seu domínio desde a Antiguidade clássica. Apesar da existência de várias mulheres que pensaram sobre a filosofia, os discursos delas foram eclipsados, silenciados pela hegemonia da racionalidade androcêntrica. Desde os escritos da Antiguidade, os valores culturais do patriarcado encontram-se nas teorias filosóficas. Esses discursos atravessam toda a história do Ocidente por meio do pensamento filosófico. Mesmo nas sociedades contemporâneas, currículos, livros e práticas educacionais reproduzem os discursos da razão androcêntrica.

O presente capítulo aborda os discursos da racionalidade androcêntrica, levando em consideração as seguintes questões: de que modo esse discurso se firmou na ética e na moral da Antiguidade greco-romana? De que forma tal discurso aparece na origem da filosofia ocidental na Grécia Antiga e atravessa a história do pensamento filosófico? Por que os saberes das mulheres foram silenciados?

POESIA E FILOSOFIA NA GRÉCIA ANTIGA: SAFO DE LESBOS

Safo nasceu no ano de 630 a.C., século VII a.C., na cidade de Mitilene, em Lesbos, uma ilha grega localizada no mar Egeu, no Mediterrâneo. Quando retornou de um exílio da sua família na Sicília, criou uma escola em Mitilene, chamada *thiasos*, “um círculo que se caracterizava por ser uma espécie de mundo intermediário ideal entre a infância e o matrimônio e que tinha como atribuição a educação feminina” (Silva, 2016, p. 16).

Diferentemente dos filósofos pré-socráticos, ou de Sócrates, os escritos de Safo foram encontrados por meio de estudos arqueológicos, em um papiro achado na “cidade de Oxyrhynchus no Egito por B. P. Grenfell e A. S. Hunt”, em escavações realizadas no período de 1898 a 1907 (Santoro, 2019, p. 10). Nesses escritos encontram-se por volta de duzentos fragmentos.

Intelectuais como Safo evidenciam que, em colônias como Mitilene, na Grécia antiga, as mulheres podiam se dedicar a atividades literárias, filosóficas e educacionais. Diferentemente de Atenas, onde as mulheres da aristocracia permaneciam no espaço privado da casa, em Lesbos, Safo criou uma escola para mulheres. Isso posto, conclui-se que as mulheres tinham acesso à educação em Mitilene e em outras colônias, como Mileto.

“O pensamento pré-socrático nasce na Jônia, então o centro cultural e econômico da Grécia do séc. VII a.C. A poesia lírica nasce nessa mesma região, o que torna plausível afirmar que o contato da poesia com o pensamento filosófico então emergente tenha sido inevitável” (Silva, 2016, p. 15). Na visão de Odi Silva (2016, p. 15), “uma poesia voltada para a subjetividade” apresenta uma “conexão com um pensamento filosófico que buscava uma nova interpretação para a condição de ser humano”.

O pensamento filosófico de Parmênides é mencionado para exemplificar a reflexão acerca da temática da subjetividade. Parmênides afirma que “pensar é também o mesmo

que ser” (*apud* Silva, 2016, p. 16). Silva (2016, p. 16) vê o pensamento filosófico de Parmênides sobre a subjetividade como “uma evidência de que já se pensava naquele período que a vida poderia ser compreendida também pela perspectiva do pensamento e não apenas através das aparências”. Nesse sentido, compreende-se a recordação como uma forma de conectar a vida com o pensamento.

Para tratar do pensamento filosófico de Safo, Odi Silva (2016) analisa o fragmento 94 de seus escritos.

O texto descreve o momento em que uma moça se despede, porém, não estando desejosa de ir. Teoricamente, trata-se de uma das moças do thiaso que, aproximando-se da idade adulta, precisa deixar a escola. Constitui um instantâneo artístico que nos permite abordar a experiência filosófica presente na poesia lírica através da expressão dos sentimentos (Silva, 2016, p. 18).

Odi Silva (2016, p. 19) apresenta a seguinte tradução do fragmento de Safo: “que morta eu estivesse” ou “eu desejo estar morta”.

*A continuidade do poema é a seguinte:
(Alegra-te e vai; lembra-te,
Pois sabes o quanto estamos ligadas
E, se não [te lembras], eu quero lembrar-te
Dos belos momentos que vivemos)*

No fragmento é destacada a recordação, a lembrança de momentos de convívio que estavam se encerrando com a partida e a despedida, conforme na passagem do poema citado:

*[...] nós duas, lado a lado
[...] tecendo grinaldas [teu delicioso colo [...] flores [...] e
perfumes
feitos para rainhas unguias de óleo*

A referência ao perfume remete aos afetos, a lembranças de convivência em um lugar onde as duas estavam “lado a lado” (*apud* Silva, 2016, p. 20). Essa “recordação que envolvia o perfume funciona como uma linguagem que remete a uma leitura específica de mundo e o mesmo vale para recordações que envolvam audição, visão, tato e sabor” (Silva, 2016, p. 20). Destaca-se o afeto e as lembranças incorporadas pelos sentidos.

Em sua análise do poema de Safo, Silva (2016) retoma o pensamento de Parmênides sobre a relação entre ser e pensar. “O momento que este texto é escrito coincide com o contexto em que começou a se expressar o pensamento pré-socrático, ao qual vinculava-se Parmênides” (Silva, 2016, p. 21). Em consequência, destaca-se “a identificação entre pensar e ser” (Silva, 2016, p. 21). Há uma aproximação com o pensamento filosófico que

surge na região da Jônia. A lembrança possibilita amenizar a tristeza ocasionada por uma despedida e a dor da saudade, “já que pensar é considerado o mesmo que ser” (Silva, 2016, p. 21).

Na visão de Silva (2016, p. 21), “isto significa que, se estou sentindo falta de alguém, ao me recordar deste alguém, dos bons momentos que com ele vivi, seria como se o tivesse fisicamente próximo a mim, não importando a distância geográfica que nos separe”. O poema relaciona a vida e o ato de pensar. A recordação remete a lembranças da existência com uma outra pessoa. Para isso, é necessário que a recordação “seja boa e, sobretudo, que contenha uma afeição que possa ser sentida intensamente [...]” (Silva, 2016, p. 22). A complementaridade entre ser e pensar caracteriza a filosofia pré-socrática. Com a sua poesia, Safo enfatiza essa integração.

O poema de Safo destaca a recordação como característica do pensamento e da subjetividade. A recordação de momentos afetuosos, da amizade, do cheiro de flores e do perfume da aprendiz permanece na lembrança e no pensamento.

Safo é uma referência “da poesia lírica da Grécia do século VII a.C.” (Silva, 2016, p. 12). O pensamento mítico se confunde com o filosófico. Até o contexto histórico do século VII a.C., o mito constituía a forma de interpretação e compreensão do mundo.

Safo de Lesbos é uma poeta grega antiga, [...] com um destino excepcional para uma mulher do contexto histórico em que viveu: compôs poemas que se tornaram incontornáveis no âmbito da tradição literária ocidental, figurando como um dos expoentes da poesia grega e de um de seus gêneros mais importantes, a mélica (habitualmente chamada de lírica) (Anjos; Silva, 2021, p. 2).

As obras de Homero (*Ilíada* e *Odisséia*) e Hesíodo (*Os Trabalhos e os Dias* e *Teogonia*) representam o pensamento mítico da Grécia antiga. “A filosofia pré-socrática surgiu como uma contestação aos mitos homéricos que, então, faziam parte do imenso arcabouço cultural legado por uma tradição que se perdia nos séculos anteriores” (Silva, 2016, p. 13).

Contudo, a reflexão filosófica aparece, em regiões que compunham a Grécia antiga, em forma de versos e poesia. Poemas escritos por Safo nos levam a reflexões filosóficas sobre o belo e o aspecto trágico da existência.

Fernando Santoro (2019) analisa as reflexões filosóficas que se evidenciam nos poemas de Safo. De acordo com Santoro (2019, p. 10), os escritos poéticos de Safo revelam o pensamento reflexivo da primeira filósofa da história do Ocidente. A seguir apresento o poema analisado por Santoro (2019):

Vós, dotadas de belezas pela Musa de seios floridos,
filhas, dedicai-vos a amar o canto límpido da lira:

Eu que fui delicada outrora, agora já a tez da velhice

me alcançou, brancos tornaram-se os cabelos negros;

Meu coração se fez pesado, os joelhos já não levam
quem foi lépida dançarina, certa vez, como um fauno.

Lamento-me dia após dia; mas que posso eu fazer?

Não envelhecer, humanos, é um caso impossível

Assim contam que Aurora, apaixonada, em braços róseos
carregou Titônio, levando-o até o extremo da terra,

quando belo e jovem — mas este igualmente foi calçado
pelo tempo grisalho da velhice, tendo uma esposa imortal

O brilho e a beleza, pelo amor ao sol me conquistei.

(Safo)

Santoro (2019) sugere que Safo faz, inicialmente, uma convocação para ensinar as alunas a importância do aprendizado da música. Ela é a professora de música que mostra a beleza existente na juventude, referindo-se à “Musa de seios floridos”. O tempo passa e nunca deixa de passar. Os dias nascem e em todo tempo nada permanece, todas as coisas mudam na natureza. Da noite surge um novo dia. O corpo envelhece e os cabelos brancos crescem. A velhice chega para as pessoas que sobrevivem no mundo. O sol nasce e renova o dia com o seu brilho e a sua beleza. Apesar da velhice que traz limitações ao corpo, os acordes entoados compondo a harmonia musical na execução de melodias na lira possibilita a retomada da harmonia com a beleza.

Neste sentido, a lira poderia ter, além do sentido objetivo de instrumento musical e sua arte, também um sentido simbólico: o objeto que conduz aos cultos inspirados de Orfeu, das Musas e de Apolo. O arco e a lira de Apolo, a mais bela harmonia do instrumento que tensionava a vida entre o nascer e a morte (Santoro, 2019, p. 21).

O poema de Safo revela, sobretudo, o caráter trágico da existência, o vir a ser das pessoas e de todas as coisas existentes no mundo. Além disso, a música significa o reencontro com a beleza e o amor ao saber. Por isso, Safo é a primeira filósofa do Ocidente.

Na filosofia pré-socrática torna-se relevante a compreensão da *physis*, entendida como a natureza. As reflexões buscam o elemento que origina a natureza e o mundo, o princípio e a origem de todas as coisas. O discurso poético é uma forma de apresentar ideias acerca da natureza. Filósofos pré-socráticos como Parmênides, por exemplo, utilizaram a poesia para expressar suas ideias.

Os escritos de Safo mostram como as reflexões filosóficas sobre ser, pensar e existir eram trabalhadas por meio da linguagem poética. Lembranças, recordações e relações de afeto permanecem no pensamento quando remetem a momentos que marcam a vida das pessoas.

ÉTICA, MORAL E SEXUALIDADE NA ANTIGUIDADE GRECO-ROMANA

A ética contempla uma área da filosofia que propõe uma reflexão sobre os valores morais. Em Michel Foucault (1988), a ética envolve a noção de cuidado de si e os modos de subjetivação, ou as formas de subjetividade. Para analisar os modos de subjetivação, a teoria foucaultiana baseia-se na análise dos discursos, dos saberes e das relações de poder. Dessa forma, a temática da sexualidade é abordada nos campos da moral e da ética do cuidado de si, relacionada com as práticas de domínio de si.

Uma das questões suscitadas por Foucault (1988, p. 17), na *História da sexualidade, 1: A vontade de saber*, tem como referência a seguinte pergunta: de que modo “a atividade sexual foi constituída como campo moral?” Para responder a esse questionamento retomam-se os textos da Antiguidade grega clássica no Ocidente, até o contexto de consolidação do cristianismo na Europa.

Há uma correlação entre saber, “tipos de normatividade e formas de subjetividade” (Foucault, 1988, p. 10), importante para delimitar o estudo sobre a conduta moral nas sociedades ocidentais. Por meio de saberes, relações de poder e modos de pensar que os indivíduos se reconhecem como sujeitos da sexualidade. O estudo dos discursos de verdade sobre a sexualidade permite identificar relações de poder e saber que constituem modos de subjetivação, práticas e concepções de normatividade acerca das condutas e das subjetividades.

É preciso analisar o modo como o indivíduo se reconhece como sujeito. Para tanto, a hermenêutica, enquanto teoria da interpretação dos discursos, serve como método de abordagem dos escritos da Antiguidade greco-romana clássica e do cristianismo. Na *História da sexualidade, 1: A vontade de saber* há referências a discursos que marcam o início da modernidade no Ocidente.

Consequentemente, a história da verdade toma como referência a ideia segundo a qual a verdade é uma construção histórica associada a relações de saber e poder. A arqueologia do saber, entendida como análise dos discursos, conciliada com a genealogia como reflexão sobre as relações de poder, são adotadas como referenciais metodológicos para analisar os escritos da Antiguidade no Ocidente.

Os textos analisados por Foucault (1988, p. 19-20) têm como finalidade “propor regras de conduta”, ou “tendem a estabelecer regras”. Isso posto, a temática abordada na retomada da história da sexualidade trata de questões pertencentes ao campo da ética e das práticas de domínio de si. Uma questão suscitada por Foucault (2010) diz

respeito à ideia de oposição entre a moral sexual do cristianismo e do paganismo. Em que sentido é possível afirmar que o discurso moral do cristianismo sobre a sexualidade se opõe a concepções morais relacionadas com a prática sexual no paganismo? Seria uma característica específica do cristianismo a defesa do modelo de casamento monogâmico, a dominação masculina e a ideia de sujeição das mulheres?

Supõe-se que a moral cristã teria desqualificado as “relações entre indivíduos do mesmo sexo: o cristianismo as teria excluído rigorosamente, ao passo que a Grécia as teria exaltado — e Roma, aceito — pelo menos entre homens” (Foucault, 1988, p. 21). No entanto, Foucault (2010) mostra que a desqualificação da relação entre pessoas do mesmo sexo já aparece em textos filosóficos da Antiguidade. Clemente de Alexandria, por exemplo, no livro *Pedagogo*, se baseia, segundo Foucault (2010, p. 22) não somente nas Escrituras, “mas também em um conjunto de princípios e de preceitos diretamente tomados à filosofia pagã”.

Clemente de Alexandria (150 d.C.-215) nasceu em Atenas e defendeu o cristianismo, além de escrever obras sobre a ética. É possível encontrar na obra de Clemente “uma certa associação entre a atividade sexual e o mal, a regra de uma monogamia procriadora, a condenação das relações de mesmo sexo, a exaltação da continência” (Foucault, 2010, p. 21). Destarte, em Clemente, assim como em outros filósofos da Antiguidade grega, há concepções sobre o domínio de si, ou o autodomínio, a castidade e a abstinência do prazer carnal.

Concepções culturais, como “o casamento monogâmico”, a “dominação masculina”, ou a “sujeição da mulher” não são vistas como elementos específicos do cristianismo. Tais concepções já aparecem nos discursos da Antiguidade clássica na cultura ocidental. Há assim, uma continuidade entre a Antiguidade e o cristianismo no tocante à sexualidade. Os discursos da Antiguidade clássica constituem “uma moral de homens: uma moral pensada, escrita, ensinada por homens e endereçada a homens, evidentemente livres” (Foucault, 2010, p. 30-31). Nesse sentido, as mulheres são consideradas como objetos. Para essa moral é conveniente a formação, a educação e a submissão das mulheres. Como destaca bell hooks (2019, p. 25), com a dominação masculina e o sexismo “mulheres eram tão socializadas para acreditar em pensamentos e valores sexistas quanto os homens”.

A sujeição da mulher, enraizada pelos rizomas da razão androcêntrica, objetificam as mulheres. Nos valores culturais das sociedades patriarcais, homens criam uma realidade imaginária por meio de suas subjetividades, agindo de modo irreflexivo. A mulher torna-se um objeto subjugado pelo homem. Na subjetividade do homem formado pela razão androcêntrica que alicerça a cultura patriarcal, o corpo da mulher aparece como sua posse. Ele repete para si mesmo: — o corpo dela é meu e não pode ser de mais ninguém.

O sentimento de posse do corpo feminino causa sofrimento. Se ele não tem aquele corpo por algum motivo, ninguém pode possuí-lo. A ideia de posse do corpo da mulher gera sofrimento psíquico. Nada justifica a violência contra nenhuma pessoa. No entanto,

a violência doméstica contra as mulheres se torna uma prática cotidiana em sociedades patriarcais direcionadas pela razão androcêntrica. Essa objetificação causa sofrimento e pode ter como consequência atos de violência física e simbólica.

Desde a infância, como mostra Angela Davis (2016) a partir da perspectiva sociológica de William Du Bois, o homem é ensinado a ser violento. Meninos brincam de lutar uns com os outros desde a infância. A família pode incentivar a violência entre irmãos. Valores patriarcais interseccionam-se com o racismo. Como mostra Angela Davis (2016, p. 105), as mulheres brancas oprimiram as “trabalhadoras domésticas negras”.

Ao citar Du Bois, a filósofa norte-americana evidencia que os “homens foram longamente treinados para exercer a violência e matar [...]”, sendo que “esse hábito” se projeta “sobre a vida civil” (Davis, 2016, p. 87). Por meio da incorporação de valores, homens constroem a ideia da mulher como objeto de seu poder. Como foram treinados para o exercício da violência, praticam atos violentos contra as mulheres.

No terceiro volume da *História da sexualidade, 3: O cuidado de si*, Foucault (1985) mostra a importância atribuída ao casamento em escritos da Antiguidade romana. A procriação é entendida como a causa final do ato sexual, voltado para a perpetuação da espécie. O capítulo V da referida obra é dedicado à mulher. Nesse capítulo, é destacada a importância do casamento para a procriação, bem como a valorização da fidelidade conjugal e o privilégio da relação heterossexual. Enfatiza-se nos discursos da Antiguidade romana “a superioridade do homem” (Foucault, 1985, p. 173). Para a mulher é exigido o pudor, concebido como símbolo da virtuosidade feminina. À esposa não é aconselhável “tomar a iniciativa em relação ao seu marido” (Foucault, 1985, p. 181).

A abordagem de Foucault (2010, 1985), no segundo e no terceiro volume da *História da sexualidade*, situa-se no contexto da Antiguidade. No quarto volume intitulado *História da sexualidade, 4: Confissões da carne*, Foucault (2020) trata das doutrinas do cristianismo sobre a sexualidade. A relação conjugal heterossexual, o casamento, as técnicas de confissão, a virgindade, a institucionalização do machismo, entre outras questões, são discutidas na obra póstuma do filósofo francês.

As concepções sobre a sexualidade na cultura ocidental refletem-se em discursos e práticas no decorrer da história da humanidade. Em vista disso, tanto na Antiguidade, na Idade Média, no mundo moderno, assim como na Contemporaneidade, a valorização da virilidade, a centralidade da razão androcêntrica e a institucionalização do sexismo em práticas cotidianas nas sociedades patriarcais constituem estruturas simbólicas que permeiam as relações sociais e o convívio entre as pessoas.

A partir dos escritos da Antiguidade greco-romana observa-se uma continuidade entre a Antiguidade e o cristianismo no tocante à ética e às questões sobre a moral e a sexualidade. De acordo com Foucault (2010), os temas permanecem tanto na ética do cristianismo quanto na moral característica das sociedades europeias no mundo moderno, com valores presentes no pensamento greco-romano na Antiguidade.

Valores como a fidelidade, por exemplo, compõem um rol de condutas valorizadas tanto em discursos que marcam o surgimento do cristianismo, como é o caso de Plínio (61 d.C.-114), quanto no fim da Idade Média, como no livro *Introdução à Vida Devota* de São Francisco de Sales. Em ambos é mencionado o exemplo do elefante que só tem uma parceira durante toda a vida, acasala no intervalo de três anos e se purifica com um banho de rio depois do acasalamento (Foucault, 2010).

O mesmo princípio moral aparece “no estoicismo tardio”, bem como em Aristóteles, que considera uma conduta desonrosa “a relação do marido com uma outra mulher ou da esposa com um outro homem” (citado por Foucault, 2010, p. 25). A visão da homossexualidade de uma maneira depreciativa aparece também em textos da Antiguidade clássica no Ocidente (Foucault, 2010).

Apesar da aceitação do relacionamento entre homens no contexto da Grécia Antiga e em Roma, há uma desqualificação do comportamento afeminado de homens em filósofos da Antiguidade. Platão, por exemplo, no *Fedro*, “repreende o amor que se tem aos rapazes flácidos, educados na delicadeza da sombra, ornados de maquilagens e adereços” (*apud* Foucault, 2010, p. 27).

Há, portanto, uma forma de depreciação em relação a homens que se vestem, ou se comportam como mulheres. A relação afetiva entre homens é aceita na Antiguidade grega somente quando se preserva o princípio moral da virilidade (Foucault, 2010).

Outro valor moral exaltado em textos da Antiguidade clássica e do cristianismo é a abstenção, ou a castidade. Esse princípio moral aparece em autores como Xenofonte e Platão, como é o caso do exemplo de Sócrates em relação a Alcebiades, rapaz bonito e provocador. Sócrates é citado como exemplo de autodomínio de si, pois sempre se contém diante da beleza estonteante de Alcebiades (Foucault, 2010).

Foucault (2010, p. 29) não quer mostrar uma continuidade entre o paganismo e o cristianismo. Nesse sentido, “a Igreja e a pastoral cristã fizeram valer o princípio de uma moral cujos preceitos eram constrictivos e cujo alcance era universal [...]”, enquanto os escritos da Antiguidade clássica no Ocidente “se apresentavam em ‘focos dispersos’: e estes tinham origem em diferentes movimentos filosóficos ou religiosos: e encontravam seu meio de desenvolvimento em múltiplos grupos [...]” (Foucault, 2010, p. 29).

Um aspecto importante precisa ser considerado sobre a moral da Antiguidade grega: “Trata-se de uma moral de homens: uma moral pensada, escrita, ensinada por homens e endereçada a homens, evidentemente livres” (Foucault, 2010, p. 30-31). Essa moral exalta a virilidade e considera as mulheres como objetos. Para essa moral é conveniente a formação, a educação e a submissão das mulheres. Do mesmo modo, é possível acrescentar que a filosofia ocidental transmitida de geração em geração caracterizou-se como um discurso produzido e reproduzido por homens. Apesar da existência de filósofas na história do pensamento filosófico ocidental, elas permaneceram durante muito tempo no silêncio, ocultadas pelo emaranhado de discursos de uma racionalidade androcêntrica.

A reflexão sobre a moral, pelo menos aquela reproduzida na história do silêncio e do eclipse de saberes imposto aos discursos das mulheres, está centrada na razão androcêntrica. No tocante à moral, “ela não tenta definir um campo de conduta e um domínio de regras válidas [...] para os dois sexos”, pois “ela é uma elaboração da conduta masculina feita do ponto de vista dos homens e para dar forma à sua conduta” (Foucault, 2010, p. 31). O mesmo pode ser dito em relação ao pensamento filosófico do Ocidente. É um discurso produzido por homens para os homens, incluindo temas relacionados às mulheres. Os seres masculinos seriam os únicos detentores da razão, formando, por conseguinte, as raízes de uma racionalidade androcêntrica.

Em vista disso, não é somente a moral que é pensada, escrita e ensinada pelos homens e dirigida para eles. Apesar da existência de mulheres que refletiram e escreveram sobre questões filosóficas, o discurso delas foi eclipsado, silenciado pelo predomínio de um discurso androcêntrico no pensamento filosófico ocidental. Tal pensamento criou profundas raízes nos valores culturais das sociedades patriarcais.

Com a análise da ética na Antiguidade clássica, Foucault (2010, p. 35) pretende abordar o “modo de sujeição”, ou a relação com a regra moral e a maneira como o indivíduo se vê ao ser obrigado a colocar essa regra em prática. Em consequência, o “modo de sujeição” consiste na “maneira pela qual o indivíduo estabelece sua relação com essa regra e se reconhece como ligado à obrigação de pô-la em prática” (Foucault, 2010, p. 35).

A ação moral se refere a princípios associados a uma forma de comportamento concebido, valorado e aceito como moral, bem como a processos de formação das subjetividades e dos sujeitos.

Propõe-se, então, uma história das moralidades, a qual “estuda em que medida as ações” das pessoas ou de “grupos são conformes ou não às regras e aos valores que são propostos por diferentes instâncias” (Foucault, 2010, p. 37). A concepção sobre a ética e a moral é associada aos modos de subjetivação.

Daí a opção de método que fiz ao longo desse estudo sobre as morais sexuais da Antiguidade pagã e cristã: manter em mente a distinção entre os elementos de código de uma moral e os elementos de ascese; não esquecer sua coexistência, suas relações, sua relativa autonomia, nem suas diferenças possíveis de ênfase; levar em conta tudo o que parece indicar, nessas morais, o privilégio das práticas de si, o interesse que elas podiam ter, o esforço que era feito para desenvolvê-las, aperfeiçoá-las, e ensiná-las, o debate que tinha lugar a seu respeito (Foucault, 2010, p. 40).

Isso posto, são evidenciadas continuidades e rupturas no tocante aos discursos sobre a moral sexual na Antiguidade e no cristianismo. Enfatizam-se as práticas de si, ou as formas de domínio de si que aparecem nos escritos sobre a Ética, ou na reflexão sobre a conduta moral considerada virtuosa e nas condutas desqualificadas. A *História da sexualidade* busca analisar, na Antiguidade clássica e no cristianismo, como os modos de subjetivação são construídos por meio dos discursos e das suas alterações e ressignificações no decorrer da história do Ocidente.

ORIGEM DA FILOSOFIA OCIDENTAL E DOMINAÇÃO ANDROCÊNTRICA

A dominação masculina no Ocidente institui o patriarcado como discurso hegemônico. No entanto, as formas de dominação e opressão ligadas às relações de gênero são diversificadas, dependendo de conjunturas histórico-sociais específicas. Logo, “a noção de um patriarcado universal tem sido amplamente criticada em anos recentes, por seu fracasso em explicar os mecanismos da opressão de gênero nos contextos culturais concretos em que ela existe” (Butler, 2010, p. 20).

Estudos arqueológicos e antropológicos reforçam o argumento de Judith Butler (2010) sobre a existência de “mecanismos de opressão de gênero” situados em “contextos culturais concretos”. Tal aspecto pode ser observado na própria gênese do pensamento filosófico ocidental na Grécia antiga. Na Antiguidade, diferentemente de sociedades gregas como Atenas, onde a virilidade e a inteligência masculina eram exaltadas, em contextos históricos e sociais diferenciados as mulheres se destacaram na vida religiosa, intelectual, cultural e social. Na civilização helênica, em colônias como Mileto, Mitilene, Lesbos, Mantinea e Crotona, por exemplo, mulheres como Safo, Aspásia e Diotima desempenharam papéis de destaque na literatura e na vida social, filosófica e política (Silva, 2016; Berquó, 2016; Pacheco, 2016).

Regiões da Grécia antiga, como as colônias de Mileto e Éfeso, situadas na Ásia, eram portos comerciais de intenso fluxo de pessoas, onde circulavam embarcações com mercadorias provenientes de diferentes lugares, incluindo a Mesopotâmia, a Pérsia, a Índia e a China. Eram sociedades cosmopolitas com um pluralismo cultural caracterizado pela “presença de diversas línguas, tradições, cultos e mitos” (Marcondes, 2004, p. 22). Em síntese, as colônias gregas apresentam uma diversidade cultural e tal aspecto pode ser notado no tocante ao modo como as mulheres eram educadas em cada cidade, ou em cada colônia.

Há poucas referências a mulheres na filosofia antiga. De acordo com o historiador Diôgenes Laértios (2008, p. 238), “Pitágoras foi casado com uma mulher chamada Teano [...], embora alguns autores digam que ela era mulher de Brontinos e discípula de Pitágoras”. Diôgenes Laértios (2008) refere-se a Temistocleia, citada por Aristoxenos como a mentora de Pitágoras. Segundo Laértios (2008, p. 96), “Laostênea de Mantinea e Axiotea de Fliús” eram discípulas de Platão. Outras referências a mulheres aparecem na obra de Platão, como é o caso de Aspásia e Diotima.

É importante ressaltar que, como historiador, Laértios (2008) concedeu mais destaque para as lideranças masculinas nas escolas de filosofia do mundo helênico. A extensão da Grécia no século V a.C., incluindo suas colônias na região oriental, ou “a filosofia itálica, fundada por Pitágoras”, segundo Laértios (2008, p. 229), integram o mundo helênico. A intensificação do comércio entre as cidades e as colônias da Grécia antiga é mencionada como um dos fatores que permitiu o surgimento do pensamento filosófico.

Da mesma maneira que em outras tradições culturais, a forma de educação e o lugar das mulheres no espaço social se diferenciavam nas cidades e colônias gregas, dependendo de hábitos e costumes específicos de cada localidade.

A obra do historiador grego Diôgenes Laértios (2008) se constitui como um discurso que sustenta a origem grega do pensamento filosófico, desconsiderando o caráter multicultural das sociedades helênicas. Apesar de mencionar mulheres sábias nas colônias gregas, como Safo, Teanó e Aspásia, Diôgenes Laértios (2008) supervaloriza o papel dos homens no tocante ao surgimento e desenvolvimento da filosofia na Grécia antiga.

A Grécia antiga organizava-se socialmente a partir de várias cidades-estados (*pólis*), cada uma com suas nuances e particularidades culturais que possuíam autonomia e independência em suas formas de organização política. Atenas, por exemplo, foi uma *pólis* grega famosa, que ainda hoje influencia estruturalmente o pensamento, a cultura e a política ocidental, principalmente, no que tange à democracia e à construção de saberes, visto que, foi nesse contexto que diversas escolas, como a Academia de Platão e o Liceu Peripatético de Aristóteles se desenvolveram. No entanto, é preciso acrescentar que essa influência vai muito além da política, refletindo-se em valores culturais que caracterizam as raízes da razão androcêntrica como pensamento filosófico do Ocidente.

Na cidade de Atenas se formou o modelo de organização política concebido como a origem histórica da “democracia” — por esta se pautar no uso da oratória e na votação para a tomada de decisões políticas e administrativas em um espaço público da cidade chamado de *ágora*. As mulheres não participavam das discussões e decisões políticas e administrativas na democracia dos homens atenienses. Em Atenas, as mulheres eram “segregadas nos gineceus” enquanto “os homens ocupavam o tempo cuidando das terras e dos negócios, frequentando a *ágora* para contratar, vender, comprar e também para falar de política” (Levi, 1991, p. 14).

A democracia era exercida apenas pelos indivíduos considerados cidadãos, ou seja, os homens atenienses mais velhos e não escravos. Os cidadãos reuniam-se, discutiam e deliberavam assuntos relacionados à organização da cidade na *ágora*. Assim, apenas uma pequena parcela da população possuía o direito de tomar decisões e a capacidade de construção social efetiva na cidade. Era esse pequeno conselho de homens que decidia a vida da maior parte das pessoas (mulheres, escravos/as, estrangeiros/as e crianças) que habitavam aquele território. Em vista disso, a organização política de Atenas na Grécia antiga se caracteriza como uma “democracia de homens”.

Na cidade de Atenas, a mulher “não sai de casa”, sendo “vista fora de casa quando ia aos cultos públicos”, pois quando se “casava, ela renunciava a diversos aspectos de sua vida, como a família, as amizades, e ficava trancada dentro de casa, cuidando dos bens e dos filhos” (Silva, 2008, p. 194).

A concepção de dominação masculina e a construção discursiva da inferioridade feminina pode ser observada no pensamento político de filósofos, como Aristóteles. No

livro *A política*, Aristóteles (1998, p. 63) defende que “a relação entre o homem e a mulher consiste no facto de que, por natureza, um é superior e a outra inferior, um, governante, outra, governada”.

Na perspectiva de Aristóteles (1998), há uma relação de submissão entre o homem e a mulher fundada em uma suposta natureza humana. Por ser inferior em sua essência, a mulher deveria ser submissa. A hierarquia e o poder patriarcal eram vistos por Aristóteles (1998) como imprescindíveis para o desenvolvimento da *pólis*. “O pai e marido governa a mulher e os filhos, ambos como pessoas livres, mas não com a mesma forma de autoridade: governa a mulher como cidadão, os filhos como súbditos” (Aristóteles, 1998, p. 91). Aristóteles (1998, p. 91) completa sua explanação afirmando que “o homem está mais apto para mandar, por natureza, do que a sua mulher, a menos que a união de ambos contrarie de algum modo a natureza [...]”.

A partir de uma visão cultural sobre a natureza humana, Aristóteles (1998) defende uma concepção de desigualdade entre homens e mulheres. “A relação entre homem e mulher é de permanente desigualdade” (Aristóteles, 1998, p. 93). Além disso, “o homem livre manda no escravo, da mesma forma que o marido na mulher [...]” (Aristóteles, 1998, p. 95).

Para complementar a sua explanação de orientação extremamente sexista, Aristóteles (1998, p. 97) cita Sófocles, afirmando que “o silêncio dá encanto à mulher”. Dessa maneira, a hegemonia masculina está presente nas bases históricas e genealógicas do pensamento filosófico ocidental. Aristóteles não inventou o patriarcado. Seu pensamento é o reflexo da incorporação irrefletida e acrítica de valores morais da sociedade ateniense.

Ressignificada por discursos hegemônicos e práticas sociais, a dominação masculina é associada à concepção de heterossexualidade normativa como paradigma da conduta sexual considerada moral nos discursos de verdade hegemônicos no Ocidente.

Aristóteles (1998) dedica em seus textos uma série de comentários que reiteram a submissão e a inferioridade das mulheres em relação aos homens cidadãos, “Quanto ao sexo, a diferença é indelével: qualquer que seja a idade da mulher, o homem deve conservar sua superioridade” (Aristóteles, 1998, p. 25).

Todavia, o mundo grego não se reduz à cidade de Atenas, tendo como característica a diversidade cultural. Mileto, por exemplo, cidade portuária de intenso comércio com a Índia, a China e a África, mantinha hábitos diferenciados com relação às mulheres. Além do surgimento da prática da filosofia baseada na indagação e no debate, ensinamento importante transmitido por Tales, as mulheres em Mileto tiveram acesso ao conhecimento, diferentemente do que ocorria em Atenas.

É o caso de Aspásia, “mulher de grande cultura e elevada educação [...]” (Levi, 1991, p. 14). Em Mileto, as mulheres podiam estudar. “Aspásia era de Mileto, [...] e tinha a educação e os costumes das mulheres da cidade jônia, onde a condição feminina era bastante diferente da das atenienses” (Levi, 1991, p. 228). Sócrates era um dos intelectuais que tinha grande admiração por Aspásia.

Além de ser um local onde circulavam pessoas de diversas regiões do Mediterrâneo, é importante reiterar que Mileto encontra-se no mundo árabe. A possibilidade de mulheres terem acesso à educação e o fato de situar-se em uma região árabe reforçam a ideia de heterogeneidade do mundo grego. Apesar de ser uma colônia grega, quem nascia em Mileto era considerada como uma pessoa estrangeira na sociedade ateniense. As diferenças entre as cidades gregas podem ser observadas, por exemplo, nas relações entre Atenas e Mileto. Não havia acordo para casamentos entre atenienses e milesianos. Aspásia saiu de Mileto e foi residir em Atenas, onde tornou-se companheira de Péricles.

Aspásia era mulher de uma inteligência e um tipo de educação que deviam sobressair e também contrastar com o nível de certos segmentos da população ateniense, certamente a maioria, que não podiam conceber a vida das mulheres fora do gineceu e da ignorância, e que não podiam admitir que uma mulher pudesse freqüentar homens e ser companheira não-casada de um homem sem ser hetera [...] (Levi, 1991, p. 287).

Aspásia destacava-se pela eloquência e os conhecimentos que tinha sobre retórica. Vários intelectuais da cidade de Atenas frequentavam a sua casa, incluindo Sócrates. “Sócrates nutria grande admiração pelos conhecimentos filosóficos e retóricos de Aspásia [...]. A casa de Aspásia, local de discussões filosóficas e récitas poéticas e musicais, influenciou políticos e foi freqüentada por amigos de Sócrates e suas esposas [...]” (Cerqueira, 2011, p. 71).

Um posicionamento diferente em relação a Aristóteles pode ser observado em Platão (1976), que sustenta, na *República*, o acesso ao conhecimento também para as mulheres. No Livro V da *República*, Platão (1976, 451e, p. 214) defende a “mesma instrução”, ou seja, a mesma educação para homens e mulheres para o pleno desenvolvimento da sociedade. Na perspectiva de Platão (1976, 460b, p. 228), “os postos de comando são comuns a homens e mulheres” na organização política ideal da república.

No entanto, outros escritos de Platão mostram uma posição diferente nos valores relacionados com o feminino. A filosofia e a moral da Antiguidade grega exaltam a virilidade masculina. Como mostra Maria da Penha Carvalho (2004), no *Timeu*, Platão defende que a humanidade teria surgido do homem, o “sexo superior que viria a ser chamado macho” (Platão, 1969, p. 377-469, 41d). Por fim, o pensamento de Platão se caracteriza como mais um discurso filosófico da razão androcêntrica.

O PENSAMENTO FILOSÓFICO DE HIPÁCIA DE ALEXANDRIA

Seguindo a história do pensamento filosófico ocidental, Hipácia de Alexandria (355-415) teve destaque como pensadora e matemática. Os escritos de Sinesius de Cirene, aluno de Hipácia, são as fontes de pesquisa sobre a filósofa. Nas cartas escritas para Hipácia, Sinesius ressalta a “concepção esotérica” da filosofia de Hipácia que defendia “a unidade da filosofia teórica e prática” (Harich-Schwarzbauer citada por Martinelli, 2016, p. 70). Todavia, a filósofa não é sequer mencionada pelos livros de história da filosofia.

A cidade de Alexandria tem importância significativa como intercâmbio comercial e cultural entre Europa, Ásia e África, sendo uma cidade multicultural. No século IV, o Império Romano de Constantino se expande, incitando “disputas entre a igreja cristã imperial [...] e as diferentes correntes filosóficas que confrontavam as doutrinas da nova religião” (Stroher, 2015, p. 25).

Em sua formação educacional, Hipácia realizou estudos em Alexandria e na Academia Neoplatônica em Atenas. “Hipácia é um dos nomes mais respeitados de matemática, astronomia e filosofia em sua época e reconhecida como um dos gênios da matemática na Antiguidade [...]” (Stroher, 2015, p. 23). Após retornar de Atenas, passou a trabalhar no museu de Alexandria, onde lecionava (Stroher, 2015, p. 23).

Na astronomia, Hipácia questionou “a teoria geocêntrica defendida por Cláudio Ptolomeu (o grego) e aceita na época pela ciência e pela igreja”, estabelecendo “as bases da teoria formulada por Nicolau Copérnico séculos depois, qual seja, a teoria heliocêntrica” (Stroher, 2015, p. 24).

A filósofa de Alexandria desenvolveu um mapa astronômico e escreveu obras sobre matemática, com destaque para a geometria. Em astronomia e na física teve contribuição significativa, formulando “um mapa de corpos celestes”, além de inventar “o densímetro, que mede a massa específica de um líquido, o planisfério, e o hidrômetro e ainda novos modelos de astrolábio”, que possibilitaram a navegação por meio da observação das estrelas (Stroher, 2015, p. 25).

Por defender a liberdade religiosa, Hipácia se envolveu com os conflitos entre grupos cristãos e pagãos. A expansão do poder da Igreja Cristã na região dificultou a prática de uma filosofia baseada no diálogo e no questionamento. Sinésio de Cirene tentou convencer Hipácia a associar o seu pensamento filosófico com o cristianismo, mas a filósofa africana decidiu não se converter à religião cristã.

Hipácia sustentou a igualdade de acesso ao conhecimento para todas as pessoas, incluindo homens e mulheres, defendendo “a liberdade de pensamento e de religião” (Stroher, 2015, p. 26). Os grupos cristãos existentes em Alexandria acusaram Hipácia de heresia e bruxaria. A filósofa foi brutalmente assassinada em sua cidade natal.

A filosofia de Hipácia baseia-se na liberdade de expressão do pensamento.

Hipácia é símbolo de liberdade de expressão e de escolha, de liberdade religiosa e de pensamento, e sua morte remete ao confisco da autodeterminação das mulheres, de seus corpos, de seu conhecimento e da violência sofrida ao longo da história (Stroher, 2015, p. 28).

No contexto do Renascimento, Hipácia é representada como uma mulher branca, no quadro *A Escola de Atenas*, de Rafael Sanzio.



Fonte: Luciene Felix Iami (2023).

No quadro do pintor renascentista, Hipácia aparece ao lado de Parmênides. Por estar em um quadro junto com filósofos, como Platão, Sócrates e Aristóteles, pressupõe-se que, até o contexto do Renascimento, considerava-se a relevância da filósofa. Posteriormente, a razão androcêntrica centralizou-se cada vez mais em um discurso produzido e reproduzido por homens europeus de algumas localidades da Europa Ocidental, ocultando e silenciando o pensamento filosófico das mulheres.

A FILOSOFIA DE HILDEGARDA DE BINGEN

O patriarcado da cultura greco-romana e do pensamento filosófico ocidental que constitui a razão androcêntrica continuam ficando raízes em outros contextos históricos. Na história da filosofia ocidental, de acordo com Mirtes Pinheiro e Edla Eggert (2016, p. 86), “há um desconhecimento — não dizemos profundo — das mulheres que deixaram sua marca”, por exemplo, “na Idade Média”.

Apesar da existência de uma vasta obra que mostra um profundo conhecimento da filosofia, da medicina, da sexualidade feminina e de saberes provenientes de outras culturas, Hildegarda de Bingen (1098-1165) não está nos livros de história. Tal fato se deve ao predomínio da cultura patriarcal e da razão androcêntrica no ensino das humanidades. A Idade Média é um contexto histórico em que a intelectualidade é “reservada aos homens” (Costa, 2012, p. 190), trazendo reflexos para o mundo moderno e a contemporaneidade em sociedades marcadas pelo predomínio da razão androcêntrica.

Mulher ligada à Igreja, Hildegarda teve que solicitar ao Papa permissão para escrever. A filósofa de Bingen (Scivias, 2015, p. 27 *apud* Pinheiro; Eggert, 2016) reconheceu

a importância da permissão do Papa para que ela escrevesse, mencionando a violação às “escrituras deuteropaulinas sobre o silêncio e a submissão das mulheres”. O silêncio e a subordinação das mulheres constituem valores morais que se enraizaram na cultura ocidental desde a Antiguidade grega. Discursos reproduzidos por filósofos como Aristóteles (1998) referem-se ao silêncio das mulheres na sociedade e na filosofia.

Em suas atividades de cuidado com pessoas adoentadas, Hildegarda, por intermédio de saberes interculturais em medicina que havia adquirido, promovia a cura. A filósofa menciona que ouvia mensagens divinas para difundir a doutrina cristã. O Papa concedeu permissão para que a monja de Bingen escrevesse livros, apresentando o seu pensamento filosófico em um contexto histórico dominado por homens.

Entre as obras escritas por Hildegarda (1999), destaca-se o *Scivias, conhece os caminhos do Senhor*. O referido livro subdivide-se em três partes. Na primeira, Hildegarda apresenta a Visão do Senhor, o universo, o homem, a sinagoga e o coro dos anjos. A segunda parte do livro trata da palavra de Deus, da Trindade, da Igreja, de suas ordenações e do sacrifício de Cristo. A ira de Deus, os caminhos para a salvação, a celebração e os cânticos de júbilo são abordados na terceira parte do *Scivias*.

Peter Dronke compara a obra de Hildegarda à produção intelectual do filósofo persa Avicena, mencionando a cosmologia, a ética, a medicina e a poesia mística em ambos (citado por Pinheiro; Eggert, 2016). Na Alemanha do século XVIII, Goethe se inspirou em leituras de obras de Hildegarda para integrar a poética, a mística e a ciência.

A partir da ideia de que “o homem foi criado à imagem de Deus”, Hildegarda discute “a questão da igualdade/diferença entre o homem e a mulher” (Costa, 2012, p. 191). Hildegarda é autora de “um tratado de medicina naturalista” com referências a enfermidades, remédios e práticas terapêuticas a partir de tradições culturais gregas, romanas, muçulmanas e cristãs (Costa, 2012, p. 192).

Além dos escritos sobre medicina, botânica e teologia, Hildegarda estudou música. A música é vista como um instrumento que permite o aprendizado pedagógico da catequese. Em suas composições, a filósofa faz “uma ilustração teatral e musical das beatitudes do Paraíso” (Costa, 2012, p. 195).

Entre as temáticas discutidas por Hildegarda em seus livros destacam-se biografias (*Vida de São Disibodo; Vida de São Ruperto*), exegeses (*Decomposições de trinta e oito questões; Interpretação da Regra de São Bento; Interpretação do Símbolo de Santo Anastácio; Explicações dos Evangelhos*), obras sobre teologia e mística (*Scivias; Os Livros dos Méritos da Vida; Livro das Obras Divinas do Homem Simples*), tratados de medicina (*Physica; Causas e Curas*), escritos sobre música e poesia (*Sinfonia da Harmonia das Revelações Celestes; A Ordem das Virtudes*), além de textos referentes à linguística (*Língua Desconhecida*) e epístolas (*Cartas*) (Martins, 2019, 2022).

Em seu pensamento filosófico, Hildegarda defende uma concepção holística. A ideia de complementaridade entre o corpo humano e o cosmo é fundamental para mostrar a

integração entre a natureza e o ser humano. Nesse sentido, a filósofa faz referência aos “quatro elementos formadores do universo: terra, água, ar e fogo” (Costa, 2012, p. 192).

Na visão de Hildegarda, a ação humana pode modificar o meio ambiente. Irregularidades no clima são consequências de intervenções dos seres humanos. A teoria holística é importante para compreender a realidade como um todo e as relações entre as partes.

Além da correspondência entre ser humano e natureza, Hildegarda considera a complementaridade existente entre homens e mulheres. Em seu pensamento filosófico, homens e mulheres se completam em suas dimensões biológicas e psicológicas. Em síntese, o ser humano caracteriza-se pela união de “características masculinas e femininas” (Costa, 2012, p. 199).

No tocante à sexualidade, o prazer com o sexo no matrimônio é aceito por Deus. Ademais, o ser humano inclui a mulher como criação divina à sua imagem e semelhança. Hildegarda “é considerada a primeira observadora e descritora da sexualidade feminina sob o ponto de vista feminino” (Pinheiro; Eggert, 2016, p. 99). Na *História da sexualidade, 2: O uso dos prazeres*, Foucault (2010) se refere a discursos produzidos por homens na Antiguidade clássica e no cristianismo. Os escritos de Hildegarda acerca da sexualidade feminina são desconsiderados por Foucault (2010).

O tratado científico intitulado *Physica* é composto por nove livros escritos por Hildegarda (Martins, 2022). Plantas são mencionadas no tratado, além do uso de metais e pedras para tratamentos terapêuticos.

Hildegarda recomendava o ouro para artrite, a esmeralda para dor cardíaca, dor de cabeça e epilepsia, o jaspe para rinite alérgica e arritmia cardíaca, o topázio dourado para a perda de visão e a safira azul para inflamação ocular (Strehlow; Hertzka, 1988 citado por Martins, 2022, p. 28).

No tratado *Causas e curas*, composto por cinco livros, Hildegarda aborda a gênese do mundo, bem como a cosmologia e a cosmografia. No Livro II, destacam-se as enfermidades que podem atingir o ser humano. Práticas terapêuticas para a cura de doenças são tratadas nos Livros III e IV. Enfatiza-se no Livro V a importância da higiene, a percepção de sinais que apontam para a vida ou a morte e o exame da urina, baseado na técnica da uroscopia, que remete à medicina egípcia, babilônica, indiana e bizantina.

Hildegarda se refere à sexualidade feminina, tratando de temas, como o prazer das mulheres, a procriação, a menstruação, a fecundidade, entre outros (citada por Pinheiro; Eggert, 2016). Pesquisas sobre a autora, realizadas no Brasil, destacam as ideias da filósofa sobre a sexualidade das mulheres a partir de temas como a castidade, a virgindade e o domínio dos prazeres (Pinheiro, 2017). Isso posto, reproduz-se o discurso da razão androcêntrica no pensamento de Hildegarda. A castidade e a virgindade são valorizadas como práticas do cuidado e do domínio de si, constituindo modos de subjetivação que subjugam as mulheres no controle dos prazeres. Por sua vez, com a valorização da

virgindade e da castidade feminina, ao incorporarem os princípios religiosos cristãos, os homens almejam relações matrimoniais com mulheres “castas” e “puras”.

Apesar de concepções inovadoras para a época, Hildegarda apresenta um posicionamento conservador no tocante à sexualidade feminina, influenciada, sobretudo, pela ortodoxia da Igreja Católica (Pinheiro, 2017; Costa, 2012). Na visão da filósofa de Bingen, a mulher realiza a sua essência biológica nos processos de geração, reprodução, cuidado e criação das crianças. As raízes da razão androcêntrica se fincam nas subjetividades de homens, mulheres e pessoas com modos diversificados de identificação. Como sugere bell hooks (2019), o sexismo se constitui como herança cultural na sociedade patriarcal e racista.

ÉTICA, GÊNERO E INTERSECCIONALIDADE

Quero falar sobre a máscara do silenciamento.

Tal máscara foi uma peça muito concreta,
um instrumento real que se tornou parte do projeto colonial europeu
por mais de trezentos anos
(Grada Kilomba).

A ÉTICA EM EMILIE DU CHÂTELET

A filósofa Emilie du Châtelet nasceu em 1706, em Paris, e morreu na cidade de Lunéville, na França, em 1749. A pensadora francesa é uma “referência histórica na reflexão sobre a luta pela emancipação feminina” (Piva; Tamizari, 2012, p. 853), tendo realizado estudos nas ciências, com destaque para a geometria, matemática e física.

Traduziu o *Principia mathematica* de Isaac Newton para o francês. No livro *O exame da Bíblia*, publicado em 1738, Emilie du Châtelet evidencia os mitos presentes nas narrativas e nos personagens da bíblia, a obra sagrada da religião cristã. “Châtelet compartilhava ainda com os seus contemporâneos ilustrados o ideal de que os filósofos deveriam ser mais presentes e úteis à sociedade” (Piva; Tamizari, 2012, p. 854). A temática da felicidade é abordada por Emilie du Châtelet a partir “da razão e da sensibilidade femininas” (Piva; Tamizari, 2012, p. 854).

Nascida em uma família da nobreza francesa, Emilie du Châtelet teve acesso ao conhecimento por meio de uma formação educacional. Não era permitido que mulheres frequentassem a universidade na França, por isso a educação de Châtelet se deu fora do espaço acadêmico. “[...] Châtelet foi a única filósofa no Iluminismo francês que construiu um pensamento próprio, participando de forma ativa e autônoma nos debates filosóficos e científicos da França setecentista” (Piva; Tamizari, 2012, p. 855).

Nos debates filosóficos e científicos, Emilie du Châtelet exerceu um papel de protagonismo. A filósofa foi alvo de discursos preconceituosos sobre a sua atividade como cientista. Um exemplo desses discursos preconceituosos é o proferido pelo filósofo alemão Immanuel Kant, que faz o seguinte comentário sobre Châtelet no livro *Da diferença entre o sublime e o belo na relação dos sexos*, escrito em 1764:

A uma mulher que tenha a cabeça entulhada no grego, como a senhora Dacier, ou que trave disputas profundas sobre mecânica, como a Marquesa de Châtelet, só pode mesmo faltar uma barba, pois com esta talvez consigam exprimir melhor o ar de profundidade a que aspiram (Kant citado por Piva; Tamizari, 2012, p. 856).

No ano de 1738, Châtelet conseguiu ser a primeira mulher a participar de um concurso científico promovido pela Academia de Ciências, com o tema “*Sobre a natureza*

do fogo e de sua propagação”. Em 1740, publicou *As instituições da física*, obra em que discute concepções de Leibniz, Descartes e Newton.

A partir de 1744, Châtelet passou a se dedicar a traduzir o livro *Principia mathematica*, da autoria de Isaac Newton. A filósofa morreu em 1749, após o parto de sua filha que também faleceu. Antes de sua morte havia concluído a tradução da obra de Newton para o francês. Voltaire faz o seguinte comentário sobre a tradução de Châtelet, logo após a morte da filósofa francesa:

Esta tradução que os maiores sábios da França deveriam fazer e que os outros deveriam estudar, uma senhora a empreendeu e a realizou, para espanto e glória do seu país. Gabrielle-Émilie de Breteuil, esposa do marquês de Châtelet-Laumont, tenente-general do exército do rei, é a autora desta tradução, necessária para todos aqueles que desejam adquirir conhecimentos profundos cujo mundo é tributário do grande Newton (Voltaire citado por Piva; Tamizari, 2012, p. 857).

A tradução realizada por Châtelet permaneceu na invisibilidade durante os séculos XIX e XX. Somente em 1978 há referências à tradução em uma biografia sobre Voltaire que faz menção à sua amante, a Marquesa du Châtelet.

São apontadas, por Badinter, duas razões para esse “esquecimento: a primeira delas, o fato de os seus estudos científicos e filosóficos só terem despertado interesse entre especialistas em história da filosofia”, sendo formado por “um público muito restrito”, enquanto a outra razão é associada ao “fato de o comportamento representado por Châtelet se chocar com o padrão exigido das mulheres até algumas décadas atrás” (Badinter citada por Piva; Tamizari, 2012, p. 857).

O tema da felicidade é tratado por Châtelet no livro *Discurso sobre a felicidade*. Emilie du Châtelet “argumenta que é possível, homens e mulheres” serem “felizes não numa vida post mortem, como apregoava e ainda apregoa a religião, mas nesta vida terrena [...]” (Piva; Tamizari, 2012, p. 858). Para alcançar a felicidade seria necessário que homens e mulheres sujeitem suas vontades e desejos “ao domínio da razão” (Piva; Tamizari, 2012, p. 858).

A felicidade depende da reflexão e de um plano racional de conduta elaborado por cada pessoa. O plano de conduta deve preceder as ações do ser humano para que seja possível o alcance da felicidade. A filósofa apresenta a seguinte visão sobre o plano de conduta para alcançar a felicidade:

Empenhemo-nos portanto em ter boa saúde, em não ter preconceitos, em ter paixões, em fazê-las servir à nossa felicidade, em substituir nossas paixões por gostos, em conservar preciosamente nossas ilusões, em ser virtuosos, em jamais nos arrepender, em afastar de nós as idéias tristes, em jamais permitir que nosso coração conserve uma faísca de amor por alguém cujo gosto esteja diminuindo e que deixe de nos amar. É preciso abandonar o amor um dia, por menos que se envelheça, e esse dia deve ser aquele em que ele deixe de nos fazer feliz. Por fim, trataremos de cultivar o gosto pelo estudo, esse gosto que faz nossa felicidade só depende de nós mesmos. Evitemos a

ambição, e, sobretudo, saibamos bem o que queremos ser, enveredar para passar nossa vida, e tratemos de semeá-lo com flores (Châtelet citada por Piva; Tamizari, 2012, p. 858).

Uma das condições para alcançar a felicidade é manter-se saudável. Para ter saúde se faz necessário cuidar do corpo. Dessa maneira, “[...] o indivíduo consciente da ligação entre felicidade e saúde não terá dificuldades para submeter-se a sacrifícios para manter-se saudável” (Châtelet citada por Piva; Tamizari, 2012, p. 859). Ter um corpo saudável consiste em um pressuposto para o alcance da felicidade.

Se forem necessários sacrifícios para conservar a saúde, o indivíduo deve realizá-los, pois para obter prazer torna-se imprescindível uma vida saudável. Conforme sugere Châtelet (citada por Piva; Tamizari, 2012, p. 859): “Quando existe a convicção de que, sem saúde, não se pode fruir de nenhum prazer e de nenhum bem, não é difícil resolver-se a fazer alguns sacrifícios para conservá-la”. A felicidade é associada ao prazer, a sensações agradáveis.

Outra reflexão de Châtelet relaciona a vida saudável com a possibilidade de se envolver com paixões para atingir um estado de felicidade:

Mas suponhamos por um momento que as paixões façam mais infelizes do que felizes; e digo que ainda seriam algo desejável, porque são uma condição sem a qual não se pode obter grandes prazeres; ora, só vale a pena viver quando mais vívidos forem os sentimentos agradáveis; e, quando mais vívidos forem os sentimentos agradáveis, mais felizes somos. É, portanto, o caso de desejar ser suscetível a paixões, e repito novamente; só não as tem quem não quer (Châtelet citada por Piva; Tamizari, 2012, p. 859).

A visão sobre a felicidade na filósofa francesa está relacionada com a sua condição social. Châtelet considera a felicidade de um ponto de vista das classes sociais mais favorecidas. Ela faz parte da nobreza e desconsidera as limitações materiais e simbólicas de outros grupos sociais.

No que diz respeito às paixões, a sujeição do indivíduo à razão deve exercer um controle sobre os afetos. “Algumas paixões causadoras de prazer, como a ambição desmedida, o ódio e a vingança, por exemplo, devem ser evitadas” (Piva; Tamizari, 2012, p. 859).

A virtude é necessária para alcançar a felicidade. Apesar de uma visão de felicidade baseada em uma experiência sem limitações materiais, a ética proposta pela filósofa busca abranger a sociedade como um todo. Para Châtelet, a ação das pessoas deve contribuir com a melhoria das condições de vida na sociedade e “o aperfeiçoamento da humanidade” (Piva; Tamizari, 2012, p. 860).

Quando Châtelet propõe que a dissipação dos preconceitos seja uma condição essencial para se alcançar a felicidade, ela posiciona-se pela valorização e pela primazia do conhecimento racional (Piva; Tamizari, 2012, p. 860).

Os preconceitos religiosos podem ser obstáculos para a felicidade, principalmente aqueles relacionados com a proibição dos prazeres. A instrução e o conhecimento possibilitam a autonomia do indivíduo e a superação dos preconceitos.

A virtude consiste em um princípio importante para a ética proposta por Châtelet. Há uma concepção de virtude que relaciona o interesse individual com a melhoria das condições de vida na sociedade.

“Compreendo por virtude tudo o que concorre para a felicidade da sociedade e, por conseguinte, para a nossa, pois somos membros da sociedade” (Châtelet citada por Piva; Tamizari, 2012, p. 861).

Atitudes que caracterizam a falsidade, a calúnia, a ingratidão e a delação são vistas como atos imorais. Vícios, como a falsidade, a calúnia e a ingratidão podem levar ao desprezo pela sociedade. A perspectiva ética de Châtelet valoriza o controle racional das paixões, a manutenção de algumas ilusões, o combate a atitudes preconceituosas e as virtudes.

Além desses princípios, Châtelet considera importante para alcançar a felicidade “a certeza sobre as escolhas que se fazem na vida”; “não se deixar consumir pelo sentimento de culpa”; e o afastamento “das ideias negativas, particularmente as de teor metafísico” (Piva; Tamizari, 2012, p. 861). Há uma crítica ao cristianismo em sua ética, caracterizada pela busca do “bem viver”.

A filosofia portadora de uma sabedoria, de uma arte do bem viver, articulada por Châtelet, embora simples e previsível à primeira vista, situa-se numa atmosfera de mudança significativa da concepção de felicidade na Idade Moderna. Nesse período não se busca mais na religião o único caminho para a felicidade. As respostas passam a ser buscadas no próprio sujeito, que se torna a medida de suas ações (Piva; Tamizari, 2012, p. 862).

A ideia de moderação aproxima a ética de Châtelet ao epicurismo. Châtelet reflete sobre a condição das mulheres para alcançar a felicidade. Ao abordar a felicidade feminina, a filósofa se refere ao amor e aos estudos. O amor verdadeiro é entendido como uma forma de atingir a felicidade.

Contudo, a possibilidade desse tipo de amor acontecer seria rara, “nasce um deles a cada século”. De fato, o que ocorreria mais comumente seria um desequilíbrio, ou seja, um dos amantes acaba amando mais do que o outro (Piva; Tamizari, 2012, p. 863).

Na relação conjugal, Châtelet percebe que as mulheres se doam mais do que os homens, tendo como consequência o sofrimento em decorrência dessa doação excessiva. A relação entre as pessoas deve se basear em um amor correspondido e compartilhado.

A filósofa também preconiza que não devemos, seja mulher ou homem, investir numa relação que já revela sinais de desgaste, pois, normalmente, as atitudes tomadas pelos amantes para tentar reverter o irremediável não são guiadas pela razão, mas por impulsos cegos, o que acabaria em sofrimento e, posteriormente, em arrependimento quando a razão é recuperada (Piva; Tamizari, 2012, p. 864).

Para Châtelet (citada por Piva; Tamizari, 2012, p. 864), as mulheres devem realizar os seus desejos sem se sentirem culpadas por isso. Em vista disso, a filósofa defende a independência das mulheres. Essas concepções se contrapõem aos preceitos religiosos que preconizavam a submissão da mulher no casamento e o cuidado com as crianças.

No livro *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau (1989) considera que o cuidado com as crianças consiste em uma atribuição das mulheres em decorrência de uma suposta ideia de natureza feminina.

Para adquirir autonomia, Châtelet defende que a mulher precisa buscar a instrução e se dedicar à busca pelo conhecimento racional. A instrução e a busca pelo conhecimento possibilitariam a independência e a emancipação da mulher, conseguindo, por conseguinte, alcançar a felicidade. A citação a seguir é extensa, mas importante para trazer a reflexão ética da filósofa francesa e sua concepção acerca das relações de gênero entre homens e mulheres.

É certo que o amor pelo estudo é menos necessário à felicidade dos homens que à das mulheres. Os homens têm uma infinidade de recursos, que faltam inteiramente às mulheres, para serem felizes. Eles têm muitos outros meios de chegar à glória, e certamente a ambição de tornar seus talentos úteis a seu país e servir seus concidadãos, por sua habilidade na arte da guerra, ou por seus talentos para o governo, ou ainda pelas negociações, está bem acima que é possível se propor pelo estudo; as mulheres, porém são excluídas por sua condição de qualquer espécie de glória, e quando, por acaso, se encontra alguma que nasceu com uma alma elevada, só lhe resta o estudo para consolá-la de todas as exclusões e de todas as dependências às quais ela se encontra condenada por condição (Châtelet citada por Piva; Tamizari, 2012, p. 865).

Conclui-se, então, que fatores educacionais e não biológicos explicam para Châtelet as diferenças intelectuais entre mulheres e homens. Para alcançar a felicidade, as mulheres precisam ter acesso ao conhecimento, adquirindo autonomia e emancipando-se da condição de submissão imposta pela sociedade. A religião cristã vigente no contexto europeu desvaloriza o prazer. Em sua ética, Châtelet considera essencial o cuidado com o corpo. Um corpo saudável pode obter os prazeres da vida, possibilitando o alcance da felicidade.

IGUALDADE, LIBERDADE E JUSTIÇA NA FILOSOFIA DE OLYMPE DE GOUGES

Seguindo o percurso histórico do pensamento ocidental, na filosofia moderna é importante mencionar a perspectiva da filósofa francesa Olympe de Gouges (1748-1793). Trata-se de um contexto histórico marcado pela hegemonia da cultura patriarcal na Europa e nas colônias. “A concepção de que o campo da razão era privilégio dos homens, criando certa noção de hegemonia do masculino na área das ciências, foi um fenômeno do século das Luzes” (Campoi, 2011, p. 198).

Os valores culturais da sociedade ateniense e o modelo de família patriarcal exerceram influência sobre a Europa tanto na Idade Média como na modernidade. Para a Igreja Católica, a mulher teria que se casar para exercer o papel de mãe, sendo obediente ao seu marido. Na história da cultura ocidental, da Antiguidade grega até o Iluminismo, a educação da mulher quase sempre se direcionou para o aprendizado de valores como a submissão, atribuições da maternidade e o cuidado das crianças e do lar. Mesmo com a Revolução Francesa, em 1789, os homens continuaram excluindo as mulheres da vida política e do meio intelectual.

No Iluminismo, liberdade, igualdade e justiça são princípios sustentados a partir da racionalidade. Por intermédio do desenvolvimento intelectual, o sujeito pode alcançar a autonomia, participar da vida política e afirmar a sua liberdade. Para os iluministas, a racionalidade proporcionaria a universalização dos direitos naturais. Contudo, tomando como ponto de partida o Iluminismo, não se sabe até que medida o desenvolvimento da racionalidade abrangeria, para os filósofos do Ocidente, realmente todas as pessoas. Com um olhar mais atento, observa-se que, na filosofia das luzes, o desenvolvimento da razão seria um atributo exclusivo do sexo masculino. É possível perceber tal aspecto entre um dos maiores representantes do pensamento iluminista, o filósofo suíço Jean-Jacques Rousseau.

No livro *Emílio*, obra publicada em 1762, Rousseau (1995) propõe um direcionamento específico para a educação dos meninos e outro para a instrução das meninas. Ao tratar da educação, Rousseau (1995) refere-se à formação de um “cidadão ideal”. Devido a diferenças de natureza entre homens e mulheres, mencionadas por Rousseau (1995), o personagem Emílio teria que ser educado para exercer a sua liberdade e tornar-se cidadão, enquanto Sofia, a sua esposa, deveria ser instruída para ser submissa, subjugada e obediente aos mandos e desmandos do seu marido.

“Na união dos sexos cada um concorre igualmente para o objetivo comum, mas não da mesma maneira”, pois o homem é “ativo e forte” e a mulher passiva e fraca, tendo sido “feita para agradar e para ser subjugada” (Rousseau, 1995, p. 424).

De acordo com Rousseau (1995), para o sexo masculino deveriam ser desenvolvidas a autonomia e a racionalidade, princípios fundamentais para o pleno exercício da cidadania. As mulheres teriam que ser educadas para exercerem apenas os papéis de mãe e esposa. Em vista disso, as meninas precisariam aprender o que era necessário para exercerem o papel de “boas esposas”. No caso do ideal da educação, para ser esposa de Emílio, Sofia tinha que ser obediente e submissa.

Entre os filósofos, as mulheres são vistas como seres que possuem como característica a fragilidade. No *Tratado teológico*, Spinoza faz menção às mulheres, considerando-as frágeis, inconstantes e quase sempre propensas ao choro. Utiliza o termo “mulherzinhas” (“*mulierculae*”) para referir-se às mulheres e defende que elas não deveriam ter nenhuma participação política em um regime democrático (Ferreira, 2010b).

Portanto, para os filósofos que inauguram a modernidade, a racionalidade é um atributo exclusivo de homens, como se pode observar em uma referência depreciativa de Kant sobre as mulheres intelectuais. Nas *Observações sobre o sentimento do Belo e do Sublime*, o filósofo prussiano diz que “o estudo laborioso ou a especulação penosa, mesmo que uma mulher neles se destaque, sufocam os traços que são próprios do seu sexo” (citado por Ferreira, 2010, p. 118).

A filósofa francesa Marie Gouze, cujo o pseudônimo é Olympe de Gouges (1989), se contrapôs ao pensamento de Rousseau, por este desconsiderar a participação das mulheres na vida política da cidade. Gouges escreveu uma versão crítica do contrato social, defendendo a participação das mulheres nas decisões políticas. Com uma perspectiva filosófica inovadora para a sua época, Gouges (1989) considerou o princípio da igualdade independentemente de relações de gênero e etnia, criticando o comércio de pessoas escravizadas na África. Nas obras *A escravidão dos Negros* ou o feliz naufrágio (1786) e *Reflexões sobre os homens negros* (1788), Olympe de Gouges critica a escravização. A filósofa francesa vê as diferenças entre pessoas brancas e negras como característica da diversidade, não havendo justificativa para a escravidão e a venda de seres humanos (Foé, 2013).

Para Gouges, o princípio da igualdade não se restringe apenas aos homens, como é o caso de Rousseau e Spinoza. É de sua autoria a *Declaração Universal dos Direitos da Mulher*, publicada em 1791. No referido escrito, Olympe de Gouges critica a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão pela desconsideração das mulheres como cidadãs que têm o direito de participarem da vida social e das atividades políticas.

A Declaração de 1791 não é uma simples imitação da Declaração de 1789, onde a palavra Homem é apagada e substituída por Mulher. Olympe de Gouges inscreve a mulher até então esquecida, demonstrando, dessa forma, que a nação é efectivamente bissexuada e que a diferença sexual não pode ser um postulado em política, nem na prática da cidadania (Escallier, 2012, p. 226).

A cidadania precisa ser estendida para as mulheres, concedendo-lhes direito ao voto, ao casamento civil e participação na vida política. Além dos direitos das mulheres, Olympe de Gouges defende a dignidade de indígenas, pessoas escravizadas, crianças pobres e indivíduos excluídos.

Na Assembleia Nacional de 1791, a Declaração da filósofa francesa foi recusada. No entanto, os seus escritos adquiriram repercussão na França e em outros lugares na Europa. A filósofa inglesa Mary Wollstonecraft, por exemplo, inspirou-se em Olympe de Gouges para defender que as mulheres deveriam ter os mesmos direitos que os homens (Escallier, 2012; Cohen, 2012).

Durante a Revolução Francesa, mulheres como Olympe de Gouges enfrentaram uma conjuntura social sexista. Sylvain Maréchal, um político francês da época, propôs uma lei para proibir as mulheres de aprenderem a ler.

Para silenciá-la de vez, a Revolução condena Gouges à morte na guilhotina (Escallier, 2012). Mais uma vez, uma mulher com um pensamento inovador baseado no princípio da igualdade, na justiça e na liberdade de todas as pessoas, independente de gênero e etnia, era silenciada. Os homens franceses atribuíam somente a eles mesmos o reconhecimento dos direitos de liberdade, igualdade e justiça. Livros de história, ou de história da filosofia, não mencionam a vida e o pensamento filosófico de Olympe de Gouges.

Influenciada por Olympe de Gouges, Mary Wollstonecraft (1759-1797) defendeu que “a verdadeira liberdade requer a igualdade entre mulheres e homens” (citada por Valadares, 1989, p. XVI). Essa concepção é defendida em seu livro, *A Vindication of the rights of woman*, publicado em 1792. A teoria de Mary Wollstonecraft (2016) adquiriu repercussão no Brasil por meio da filósofa potiguar Nísia Floresta.

NÍSIA FLORESTA E A FILOSOFIA BRASILEIRA

Dionísia Gonçalves Pinto, ou Nísia Floresta Brasileira Augusta — como ela quis ser reconhecida —, nasceu na capitania do Rio Grande do Norte, em 1810. Viveu no Brasil e na Europa, vindo a falecer na cidade de Rouen, na França, em 1885. No século XIX, Nísia Floresta questionou a inferioridade feminina, defendendo a igualdade de direitos para as mulheres.

Durante a infância, Nísia estudou em um convento, na cidade de Goiana. Na época, meninas casavam-se na adolescência. Não foi diferente para Nísia, que se uniu em matrimônio com Manuel Alexandre Seabra de Melo, em 1823. O casamento durou meses e Nísia decidiu se separar, voltando para a casa dos seus pais.

Em 1832, residindo em Recife, Nísia Floresta conheceu a obra *A Vindication of the Rights of Woman*, da autoria de Mary Wollstonecraft (2016). Para Mary Wollstonecraft (2016, p. 25), a “educação negligenciada” corresponde à “principal causa da miséria [...] de que as mulheres, em particular, são tornadas fracas e infelizes por uma variedade de causas concomitantes [...]”. A falta de acesso ao conhecimento resulta na subordinação das mulheres.

No contexto histórico do século XVIII — o século das luzes, na perspectiva do discurso masculino europeu —, fatos históricos movimentaram a Europa. A Revolução Francesa, apesar de promover debates sobre igualdade, liberdade e democracia, não estendeu a participação política e a cidadania para as mulheres. A execução de Olympe de Gouges, em 1793, na França, evidencia que as democracias nascentes não tinham a intenção de conceder nenhum direito, muito menos a cidadania para as mulheres.

No limiar do século XIX, o Brasil declarou a sua independência política, no ano de 1822, formando uma monarquia constitucional. O trabalho escravo continua como modo de produção das riquezas, enquanto se reproduzem nas famílias aristocráticas os valores culturais do patriarcado.

Em 1832, Nísia Floresta publicou a obra *Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Há controvérsias sobre esse livro. Presumia-se que seria uma tradução livre da obra *A Vindication of the Rights of Woman* de Mary Wollstonecraft. Todavia, Campoi (2011, p. 196) mostrou que, na realidade, “tratava-se da tradução de *Woman not inferior to man* de Mary Wortley Montagu (1689-1762)”, escrito publicado pela primeira vez em 1739.

A família de Nísia migrou da província do Rio Grande do Norte para Pernambuco, em 1824, instalando-se na cidade de Olinda. Após as mortes do marido e dos pais, Nísia Floresta mudou para o Rio Grande do Sul, onde manteve um vínculo de amizade com Anita e Giuseppe Garibaldi, no contexto da Revolução Farroupilha, iniciada em 1835.

Para proteger a família, a filósofa potiguar decide migrar para o Rio de Janeiro, onde fundou, em 1838, uma escola para as mulheres, o Colégio Augusto.

A educação das mulheres no Brasil de princípios do século XIX estava organizada ao redor da dicotomia européia entre a instrução e a educação. Aos homens se instruíam, para desenvolver o intelecto. Às mulheres se educava, para formar o caráter (Valadares, 1989, p. XI).

O livro *Direitos das mulheres e injustiça dos homens* aborda as desigualdades e a condição de injustiça que os homens impunham às mulheres. Segundo Isabela Campoi (2011, p. 207), no livro, Nísia Floresta “sugere que se valerá da razão para debater os costumes, que, inquestionáveis, contribuem para enraizar as diferenças sociais entre os sexos”. Na educação, a razão androcêntrica finca suas profundas raízes.

Na obra citada, Nísia Floresta tece críticas ao patriarcado, questionando a submissão das mulheres. Como destaca a filósofa:

Se cada homem, em particular, fosse obrigado a declarar o que sente a respeito de nosso sexo, encontraríamos todos de acordo em dizer que nós nascemos para seu uso, que não somos próprias senão para procriar e nutrir nossos filhos na infância, reger uma casa, servir, obedecer e aprazer aos nossos amos, isto é, a eles homens (Floresta, 1989, p. 35 citada por Campoi, 2011, p. 208).

Para Nísia Floresta (1989, p. 37 citada por Campoi, 2011, p. 208), a educação dos homens desde a infância era responsabilidade das mulheres. Os homens deviam a elas gratidão por esse importante papel. No livro, Nísia Floresta questiona a concepção de superioridade dos homens fundada na razão e a privação do acesso das mulheres ao conhecimento científico. Como são impedidas de terem acesso ao conhecimento, as mulheres não podem desenvolver a intelectualidade. Isso posto, a desigualdade entre homens e mulheres fundamenta-se na privação do acesso ao conhecimento.

A obra defende “a igualdade dos gêneros no que tange à participação social das mulheres [...]” (Campoi, 2011, p. 209).

O tom revolucionário dos Direitos está na defesa da participação efetiva das mulheres em cargos públicos e postos de comando. Refere-se às noções gerais dos gêneros no século das Luzes, num período em que as mulheres eram consideradas incapazes de exercer suas funções intelectuais (Campoi, 2011, p. 210).

A obra defende a participação política e a entrada das mulheres no espaço público. Segundo Isabela Campoi (2011, p. 199), “o livro publicado por Nísia Floresta provocou a reflexão sobre o status social das mulheres, já que defendia a participação feminina em postos de comando”.

Na obra *Opúsculo Humanitário*, “podemos encontrar a síntese do pensamento de Nísia Floresta sobre a educação de meninas [...]” (Campoi, 2011, p. 203). Há influências do Iluminismo, do “Idealismo romântico”, bem como do Positivismo e de um pensamento utilitarista nesse livro (Valadares, 1989, p. XXI).

O positivismo tornou-se importante para Nísia Floresta. Quando esteve em Paris, em 1850, a filósofa acompanhou “as conferências ministradas por Auguste Comte sobre História Geral da Humanidade [...]” (Campoi, 2011, p. 204). Ademais, houve uma amizade entre Nísia e Comte.

Para o positivismo, a mulher tem um papel social relevante no espaço privado. Assim, as raízes da razão androcêntrica absorvem o pensamento filosófico de Nísia a partir do encontro com o positivismo de Comte. O abraço fatal da razão androcêntrica e do patriarcado já havia ocorrido com outras filósofas europeias, como foi o caso de Hildegarda.

A aproximação com o positivismo marcou o pensamento nisiano no que tange ao papel social das mulheres. Enquanto no livro *Direitos das mulheres* e injustiça dos homens havia a defesa da atuação das mulheres em postos de comando, no *Opúsculo Humanitário* a educação feminina deveria ser fator de elevação moral, importante para a instrução das mães de família e da sociedade (Campoi, 2011, p. 206).

Assim, as raízes da razão androcêntrica envolvem o pensamento filosófico de Nísia Floresta. Como outras correntes teóricas eurocêntricas, o positivismo forma a base da ciência ocidental nascida um século após o Iluminismo. Na epistemologia eurocêntrica, a razão androcêntrica crava suas raízes, constituindo subjetividades subversivas em diferentes períodos históricos. Como salienta bell hooks (2019), o patriarcado envolve a subjetividade de homens, mulheres e de pessoas com modos plurais de identificação de gênero.

Na Contemporaneidade, a filósofa francesa Simone de Beauvoir propôs reflexões acerca da formação do gênero feminino na sociedade patriarcal.

MASCULINIDADE E FEMINILIDADE EM SIMONE DE BEAUVOIR

No século XX, Simone de Beauvoir (1967) desenvolveu a sua teoria sobre a constituição do gênero feminino. Peculiaridades femininas caracterizam-se como construções sociais. A fundamentação biológica da construção da feminilidade é questionada. Segundo Beauvoir (1967, p. 9), “nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade”, pois “é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam de feminino”. A passividade

e a vocação para a maternidade constituem valores adquiridos pelas mulheres por meio dos costumes.

As crianças são socializadas de acordo com os valores culturais patriarcais. Aceita-se, por exemplo, na criação das meninas as lágrimas e os caprichos. “Ao menino, ao contrário, proíbe-se até o coquetismo [...]. ‘Um homem não pede beijos [...] Um homem não chora” (Beauvoir, 1967, p. 12). Por isso, relações afetuosas direcionam-se para as mulheres. Homens têm dificuldades de demonstrarem sentimentos afetivos. A cultura não ensina a eles a prática do cuidado. Enquanto as meninas são educadas para a passividade e a submissão, os meninos são educados de acordo com o valor da virilidade. Desse modo, se constroem as noções de masculinidade e feminilidade.

Como ressalta Beauvoir (1967, p. 14), “o menino encarnará em seu sexo sua transcendência e sua soberania orgulhosa”. A construção social da masculinidade e da feminilidade se reproduz no convívio familiar, na escola e no cotidiano. Meninos são prestigiados e valorizados na família, reforçando a superioridade do masculino.

A construção da feminilidade durante a infância é associada às brincadeiras. Meninas são presenteadas com bonecas, louças, vassouras, ferrinhos de passar roupas, enquanto meninos jogam bola e brincam de carrinho. A menina “descobre o sentido das palavras ‘bonita’ e ‘feia’; sabe, desde logo, que para agradar é preciso ser ‘bonita como uma imagem’; ela procura assemelhar-se a uma imagem, fantasia-se, olha-se no espelho”, busca comparações com princesas e “fadas dos contos” infantis (Beauvoir, 1967, p. 20).

Tanto a passividade feminina quanto a valorização da virilidade são construídas durante o processo de socialização. Nesse sentido, a educação e o ambiente sociocultural influenciam a valorização da virilidade e da masculinidade. Durante o convívio social, “a menina é confirmada na tendência de se fazer objeto [...]” com o auxílio da boneca (Beauvoir, 1967, p. 21). Como mostra Simone de Beauvoir (1967, p. 21), “a passividade que caracterizará essencialmente a mulher ‘feminina’ é um traço que se desenvolve nela desde os primeiros anos” por meio da educação e da incorporação de valores da cultura patriarcal.

Diferenças na constituição do masculino e do feminino conduzem as meninas para se tornarem o outro do homem, um objeto de fetiche masculino. Meninos e meninas incorporam a visão da mulher como objeto. As mulheres precisam agradar os homens. As filhas agradam os pais e os filhos são encorajados a alcançarem a autonomia.

Tratam-na como uma boneca viva e recusam-lhe a liberdade; fecha-se assim um círculo vicioso, pois quanto menos exercer sua liberdade para compreender, apreender e descobrir o mundo que a cerca, menos encontrará nele recursos, menos ousará afirmar-se como sujeito [...] (Beauvoir, 1967, p. 22).

Para as meninas são transmitidos valores e aprendizados necessários para atividades laborais na cozinha e no cuidado com filhos, filhas e a casa. Ensinam a elas os afazeres domésticos, necessários para tornar-se uma pessoa do lar. Cabe às mulheres o cuidado com

as crianças. Geralmente, em restaurantes no Brasil, por exemplo, os trocadores de bebês encontram-se nos banheiros femininos. A institucionalização do patriarcado reflete-se nas práticas cotidianas das sociedades que herdaram a cultura ocidental.

A história do Ocidente é marcada pelo domínio patriarcal, inclusive no campo literário, científico, político e filosófico. Detentores do poder, os homens se empenham nas guerras e na destruição da natureza. A natureza e as mulheres são vistas como objetos a serem dominados e explorados. “Quanto mais a criança cresce, mais o universo se amplia e mais a superioridade masculina se afirma” (Beauvoir, 1967, p. 28). Na experiência familiar aparece a hierarquia entre os sexos. Na perspectiva de Beauvoir (1967, p. 29), há “uma abdição profunda do indivíduo que consente em ser objeto na submissão [...]”.

A exaltação histórica do homem mantém o domínio masculino e o patriarcado. A cultura, a literatura e a história enaltecem os homens. “São os homens que fizeram a Grécia, o Império Romano, a França e todas as nações, que descobriram a terra e inventaram os instrumentos que permitem explorá-la, que a governaram, que a povoaram de estátuas, de quadros e de livros” (Beauvoir, 1967, p. 30). Ocorre o mesmo com a literatura, os contos, romances, mitos e narrativas que reproduzem a superioridade masculina. Os homens exercem o poder político, conduzem o mundo.

Na Contemporaneidade, filósofas como Angela Davis e Judith Butler mostram os efeitos da cultura patriarcal nas relações sociais, dando destaque para uma concepção cultural hegemônica na sociedade que exclui pessoas por questões relacionadas tanto ao racismo quanto ao sexismo e à homofobia.

ANGELA DAVIS E A INTERSECCIONALIDADE

Para abordar a relação entre raça, classe social e gênero, proponho retomar a perspectiva da filósofa afro-americana Angela Davis, no livro *Mulheres, Raça e Classe*. A referida obra apresenta uma visão sobre os processos de colonização e a formação de sociedades escravocratas, considerando as teorias raciais. O pensamento da filósofa afro-americana é precursor da teoria da interseccionalidade, a qual enfatiza o entrecruzamento entre opressões múltiplas de raça, classe e gênero.

Ao analisar a colonização, o movimento de independência, a luta pelo voto feminino e a condição da mulher no contexto do capitalismo nos Estados Unidos, Angela Davis (2016, p. 12) mostra que as “sociedades escravocratas foram fundadas no racismo”. Na análise da escravização e dos reflexos da colonização na estrutura simbólica e no imaginário da sociedade norte-americana — com ênfase na situação dos indivíduos escravizados e, especificamente, das mulheres africanas e afrodescendentes —, é enfatizado o caráter interseccional das categorias de raça, classe e gênero.

Nos discursos das teorias raciais, os povos africanos eram considerados como grupos selvagens que viviam em florestas e savanas, sem qualquer possibilidade de

civilização. Tais discursos aparecem em autoras abolicionistas como Harriet Beecher Stowe, citada por Angela Davis (2016). No livro *A cabana do Pai Tomás*, Stowe descreve os grupos étnicos africanos escravizados como inferiores.

Mulheres e grupos simpatizantes se unem contra as formas de opressão nos Estados Unidos, tanto na luta antiescravagista quanto no movimento feminista. Contudo, no decorrer da independência e formação do capitalismo na sociedade norte-americana, a concepção de superioridade racial de grupos étnicos europeus torna-se um elemento importante na estrutura simbólica e social.

O movimento feminista questiona especificamente a supremacia dos homens. A ideia de supremacia branca constitui um dos princípios morais e culturais recorrente nos discursos e práticas que acompanham a história do movimento feminista norte-americano. Eram escassos os homens que defendiam o direito das mulheres de participar da esfera política por meio do voto. Segundo Angela Davis (2016), Frederick Douglas, um intelectual e orador negro, defendia em suas palestras o direito das mulheres de votar. Nos Estados Unidos, o movimento abolicionista apoiou a luta das mulheres pelo direito ao voto.

Concepções hierárquicas aparecem na estrutura cultural e simbólica nos processos de colonização. Essas noções se reproduzem nas relações sociais, nas construções discursivas e no sistema legislativo no caso da sociedade norte-americana, envolvendo a intersecção entre raça, classe e gênero. Recorrente nos discursos, a inferioridade dos povos africanos e das mulheres era vista como uma verdade inquestionável. Angela Davis (2016) cita a Declaração de Seneca Falls, de 1848. “A declaração afirmava que, como consequência da condição de inferioridade das mulheres no interior do casamento, elas também eram sujeitas a desigualdades nas instituições de ensino e na carreira” (Davis, 2016, p. 65).

A condição da mulher afro-americana na sociedade a partir do legado da escravidão, dos movimentos antiescravistas, do racismo e do movimento sufragista nos Estados Unidos, é tratada por Angela Davis. No contexto da escravidão, “a típica escrava era uma trabalhadora doméstica — cozinheira, arrumadeira ou mammy na ‘casa grande’” (Davis, 2016, p. 18).

Segundo Angela Davis (2016, p. 29), o trabalho doméstico realizado por escravas e escravos “era essencial à sobrevivência da comunidade”. É destacada a centralidade do trabalho doméstico durante a escravidão. Com relação à “divisão sexual do trabalho doméstico” parece não haver uma hierarquia: “as tarefas dos homens certamente não eram nem superiores nem inferiores ao trabalho realizado pelas mulheres” (Davis, 2016, p. 30).

No século XIX, o processo de industrialização se inicia na região norte dos Estados Unidos. Para recrutar as mulheres para o trabalho no capitalismo nascente, “os proprietários das indústrias apresentavam a vida nas fábricas como um prelúdio atraente e instrutivo para o casamento” (Davis, 2016, p. 64).

A organização de mulheres trabalhadoras começa a tomar forma no início do século

XIX. Na década de 1820, por exemplo, as trabalhadoras “organizaram ‘paralisações’ e greves, militando contra a dupla opressão que sofriam, como mulheres e como operárias” (Davis, 2016, p. 65). Observa-se a intersecção entre as formas de opressão de classe e gênero. O caráter interseccional das opressões sofridas por mulheres conduz elas a movimentos sociais de resistência às relações de poder da cultura patriarcal.

Angela Davis (2016, p. 81) aponta o vínculo “entre racismo, viés de classe e supremacia masculina [...]”. Durante o “primeiro encontro anual da Associação pela Igualdade de Direitos, em maio de 1867, Elizabeth Cady Stanton”, feminista e abolicionista, defendeu a ideia “de que era muito mais importante que as mulheres (isto é, as mulheres brancas anglo-saxãs) recebessem o direito ao voto do que os homens negros” (Davis, 2016, p. 81). O movimento feminista norte-americano se aproxima cada vez mais da supremacia branca e do racismo.

As leis Jim Crow institucionalizaram a segregação racial nos Estados Unidos, proibindo a presença de pessoas negras em locais e serviços públicos, escolas e meios de transporte. A referida lei vigorou durante o período de 1876 a 1965. No capitalismo, a hegemonia branca e heterossexual encontra-se no topo da hierarquia das relações de poder.

Na perspectiva de Angela Davis (2016, p. 101), “racismo e sexismo convergem [...]”. Discursos racistas classificam e inferiorizam pessoas e grupos étnicos. Segundo as teorias raciais, “a população negra era supostamente incapaz de progressos intelectuais” (Davis, 2016, p. 109). Apesar de discursos que defendiam a incapacidade intelectual de pessoas afrodescendentes, o acesso ao conhecimento era propiciado por algumas escolas norte-americanas. Entre o final do século XVIII e o século XIX foram criadas várias instituições educacionais para pessoas negras nos Estados Unidos. “As pessoas negras que recebiam instrução acadêmica inevitavelmente associavam o conhecimento à batalha coletiva de seu povo por liberdade” (Davis, 2016, p. 112). Angela Davis (2016, p. 113) destaca “que os limites impostos à alfabetização da população escrava nos estados escravagistas eram muito mais rígidos do que no Norte”.

No tocante ao sufrágio feminino, Angela Davis (2016, p. 119) menciona “o comprometimento das mulheres brancas do Sul com a segregação [...]”. A ascensão do racismo se intensifica na década de 1890 com “a supressão do direito de voto da população negra do Sul, o sistema legal de segregação e a vigência da lei de linchamento [...]” (Davis, 2016, p. 119). O racismo institucionaliza-se no sistema normativo do Estado norte-americano, legitimando a segregação racial.

Por volta da “última década do século XIX”, o movimento “pelo sufrágio feminino começou a aceitar definitivamente o abraço fatal da supremacia branca” (Davis, 2016, p. 121). Em tal contexto, observa-se uma aproximação entre o racismo e a supremacia branca no movimento feminista norte-americano. As mulheres afro-americanas são excluídas, consideradas inferiores pelas mulheres brancas.

“Com a chegada do século XX, um casamento ideológico sólido uniu racismo e sexismo de uma nova maneira” (Davis, 2016, p. 127). Os laços entre a supremacia branca e a supremacia masculina tornaram-se mais estreitos. A ideia de superioridade da “raça anglo-saxã” é reforçada pela concepção de inferioridade feminina.

Os valores da cultura ocidental que caracterizam o patriarcado se refletem nas relações de poder e nas práticas sociais. Além disso, as teorias raciais instituem hierarquias entre mulheres e homens, pessoas negras, brancas e indígenas. “Se as pessoas de minorias étnicas [...] eram retratadas como bárbaras e incompetentes, as mulheres brancas eram [...] representadas como figuras maternais [...]” (Davis, 2016, p. 127). Por outro lado, é construída uma concepção sobre a essência feminina baseada na maternidade. Nesse sentido, caberia às mulheres brancas a manutenção dos privilégios da raça. “Mulheres brancas estavam aprendendo que, como mães, elas carregavam uma responsabilidade muito especial na luta para salvaguardar a supremacia branca” (Davis, 2016, p. 127).

Ademais, as teorias raciais justificavam a concessão do voto somente para as mulheres anglo-saxãs (mulheres brancas). “Não eram os direitos das mulheres ou a igualdade política das mulheres que tinham de ser preservados a qualquer custo, e sim a superioridade racial reinante da população branca” (Davis, 2016, p. 131). Por fim, é necessário acrescentar como características da cultura ocidental, não somente a junção entre filosofia grega, judaísmo e cristianismo. Além do patriarcado, a herança cultural do Ocidente reproduziu valores morais sexistas, racistas e homofóbicos que sustentaram a superioridade e a supremacia dos homens brancos europeus e de seus descendentes. O feminismo torna-se uma reflexão importante para todas as pessoas, como ressalta bell hooks.

BELL HOOKS E O FEMINISMO PARA TODAS AS PESSOAS

Na perspectiva de bell hooks (2019), o movimento feminista e o movimento negro precisam da conscientização e do engajamento da sociedade como um todo, independentemente das diferenças de gênero, raça e classe social. Contudo, observa-se, por parte de alguns grupos do movimento feminista, uma atitude de aversão ao apoio masculino. Além disso, de acordo com hooks (2019), uma estratificação com base em classe e raça se reproduz no feminismo.

Em sociedades historicamente constituídas por intermédio de sistemas simbólicos herdados da cultura ocidental, patriarcal e androcêntrica, desde a infância os indivíduos são socializados para a aceitação de “pensamentos sexistas” (hooks, 2019, p. 13). O movimento feminista busca superar o sexismo, a exploração e a opressão, associados ao pensamento androcêntrico. Com a socialização baseada na cultura patriarcal, mulheres e pessoas com múltiplos modos de identificação de gênero podem ter atitudes tão sexistas quanto os homens.

É preciso acrescentar que o pensamento androcêntrico caracteriza-se pela manutenção da supremacia branca, tendo, portanto, em sua estrutura simbólica formas de hierarquização de gênero, classe e raça. Nas sociedades ocidentais e naquelas que herdaram a sua cultura por meio da colonização mantêm-se os privilégios das pessoas brancas, incluindo as mulheres. Há, assim, um patriarcado no sistema capitalista que reproduz a supremacia branca e o racismo.

A divisão de classe e gênero ocorre entre as mulheres. Em sociedades desiguais, como a brasileira e a norte-americana, as mulheres negras e mestiças realizam os trabalhos mais precários. Com o predomínio e a reprodução da razão androcêntrica, “mulheres eram tão socializadas para acreditar em pensamentos sexistas quanto os homens” (hooks, 2019, p. 25). Mulheres utilizam os mecanismos de domínio e exploração da cultura patriarcal, submetendo mulheres negras e pardas. “Enquanto mulheres usarem poder de classe e de raça para dominar outras mulheres”, a solidariedade e a colaboração “feminista não poderá existir por completo” (hooks, 2019, p. 36). Por vezes desconsidera-se a crítica ao racismo.

No processo de socialização, sexismo e racismo se internalizam nas mentes, incorporando-se ao modo de pensar e às subjetividades. Na família, com a interiorização do racismo nas subjetividades, é comum o ocultamento e a negação da ancestralidade africana como forma de afirmar uma suposta herança biológica e étnica europeia. Escutei várias vezes por parte de familiares que meu cabelo era ruim por ser crespo, remetendo a uma ancestralidade africana insistentemente negada.

Para conscientizar homens e mulheres, bell hooks (2019, p. 30) defende a reflexão crítica acerca da dominação masculina, “independentemente de classe, raça ou gênero”. Na visão de hooks (2019), se faz necessário conscientizar os homens sobre a importância do feminismo para a superação do patriarcado. Para lutar contra a opressão, homens, mulheres e pessoas com os mais diversificados modos de identificação de gênero precisam tomar consciência sobre a centralidade da razão androcêntrica, a qual tem como efeito a reprodução da cultura patriarcal, de uma ideologia sexista e da dominação masculina.

A incorporação do sexismo ocorre no processo de socialização, em instituições como as universidades. O relato de bell hooks (2019) mostra o *modus operandi* do pensamento androcêntrico na instituição escolar. Homens e mulheres são socializados de acordo com os valores da cultura patriarcal e a razão androcêntrica. Na instituição escolar predomina um currículo masculino. A reprodução dos valores da cultura patriarcal envolve diversas instituições como a família, o Estado, a mídia e a escola. “Como as mulheres, os homens foram socializados para aceitar passivamente a ideologia sexista” (hooks, 1984, p. 72).

Escolas, faculdades e universidades encarregam-se de reproduzir os valores da cultura patriarcal. Áreas como a filosofia, por exemplo, reforçam a dominação masculina. Nos currículos de filosofia, a história do pensamento ocidental inicia com os pré-socráticos, passando por Sócrates, Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, Tomás de Aquino, Descartes, Hegel, Nietzsche, Marx, Heidegger, Deleuze e Habermas. Outro aspecto que se acrescenta

ao domínio masculino no predomínio desses homens consiste na supremacia branca europeia, com a exceção de Santo Agostinho que, apesar de ser africano, é integrado na tradição do pensamento androcêntrico ocidental.

A socialização e a educação formal reproduzem os valores ocidentais sexistas e racistas da razão androcêntrica. Do mesmo modo, o pensamento feminista, segundo bell hooks (2019), acabou sendo moldado pelo preconceito racial. Para a desconstrução desses valores é necessária uma educação que trabalhe tanto a crítica ao racismo quanto o feminismo. Nesse sentido, a educação passa a ser vista como uma forma de aprendizado para a crítica da razão androcêntrica, a conscientização acerca da dominação masculina e a mudança de valores e práticas culturais. Os estudos se constituem como “um ato contra-hegemônico”, ou uma forma de resistência às “estratégias brancas de colonização racista” (hooks, 2013, p. 10). A educação como prática da liberdade enfatiza a conscientização dos sujeitos no processo de ensino e aprendizagem.

Na estética, a supremacia branca e patriarcal se reproduz. Impõem-se para as mulheres o uso de adereços, maquiagens, sapatos de salto alto e sutiãs. Meninas aprendem desde cedo com bonecas como a Barbie que o padrão de beleza consiste em um cabelo loiro, liso e no corpo magro. Tanto a indústria de brinquedos quanto a indústria da moda refletem o sistema de saúde e a estética sexista. A imagem da mulher reproduzida na mídia reforça a estética da supremacia branca. O cabelo crespo é considerado ruim e o cabelo liso bom. Imagens e símbolos enaltecem os valores de um modelo de estética corporal. As representações valoradas baseiam-se no modelo da mulher magra de cabelo liso.

Segundo Scott (1995), a categoria de gênero é uma construção histórica. Em síntese, o feminino e o masculino são concepções constituídas no decorrer de processos sociais e culturais. As pessoas desenvolvem as suas identidades de gênero no convívio familiar, na escola e no meio social. Considero aqui a noção de gênero como uma concepção ligada a relações complexas de poder entre os sexos que compõem a dimensão simbólica do ser humano. Tais relações são transmitidas por meio do convívio social no meio familiar, na escola ou pela mídia. A partir daí, são construídos estereótipos que correspondem às categorias conceituais de masculinidade e feminilidade.

Os discursos da mídia, por exemplo, exercem influência significativa na incorporação de papéis sociais e no processo de socialização de gênero, atingindo, principalmente, as mulheres que são direcionadas a princípios, valores e a uma forma de *ethos* associado com o cuidado e a maternidade.

O sistema social divide-se em “raça, sexo e classe”, à medida que os valores da razão androcêntrica se institucionalizam, colocando as mulheres afrodescendentes e mestiças “na base da pirâmide” (hooks, 2019, p. 69). No Sul dos Estados Unidos, na época do *apartheid*, por exemplo, “as meninas negras de classe trabalhadora tinham três opções de carreira”: podiam casar, “trabalhar como empregadas”, ou se tornarem “professoras de escola” (hooks, 2013, p. 10).

A hierarquização da racionalidade androcêntrica difunde-se pela reprodução de

valores morais da cultura patriarcal, aliada com a ideia de supremacia branca. No movimento feminista, as preocupações centrais eram definidas por mulheres brancas originárias de grupos sociais favorecidos economicamente (hooks, 2019).

Com a globalização, vivemos em sociedades dominadas pela supremacia branca e patriarcal. Mesmo com a ascensão das mulheres ao espaço público, o trabalho doméstico em casa raramente foi compartilhado com o parceiro. As relações de exploração expandem-se na esfera global, refletindo-se na submissão das mulheres desfavorecidas dos países mais pobres. “Mulheres ocidentais adquiriram poder de classe e maior desigualdade de gênero, porque um patriarcado de supremacia branca global escraviza e/ou subordina multidões de mulheres do terceiro mundo” (hooks, 2019, p. 73).

Na visão de bell hooks (2019), mulheres privilegiadas do feminismo reforçam o sistema e o poder patriarcal. As raízes da razão androcêntrica constituem modos de subjetivação e modos de hierarquização e submissão de maneira sutil. Quando se pensa que o trabalho propiciou a emancipação feminina se esquece que, dentro de casa, outra mulher cuida das crianças e permanece subjugada. Os valores da cultura androcêntrica formam subjetividades e se institucionalizam nas práticas cotidianas.

Geralmente, mulheres que exercem a função de babás no Brasil e nos Estados Unidos são negras, mestiças ou de classes desfavorecidas. Nas “culturas ocidentais patriarcais capitalistas de supremacia branca, o pensamento neocolonial determina o tom de várias práticas culturais” (hooks, 2019, p. 75). Por um lado, as demandas do sistema capitalista levaram a mulher, nas sociedades ocidentais, ao acesso à educação e inserção no mercado de trabalho; por outro viés, o espaço doméstico continua sendo o lugar de trabalho feminino.

É importante refletir sobre os valores e as práticas culturais herdadas do colonialismo. A herança colonial se percebe nos mecanismos de estigmatização e discriminação, caracterizando o neocolonialismo. Nas sociedades colonizadas, a razão androcêntrica se reproduz por meio de instituições sociais e práticas cotidianas. O pensamento neocolonial e androcêntrico se reflete nos modos de subjetivação e nos valores culturais.

Na Contemporaneidade, o patriarcado, a dominação masculina, as práticas de discriminação, entre outros efeitos da razão androcêntrica nas práticas cotidianas, aparecem como problemas para a sociedade. A racionalidade androcêntrica se relaciona com a violência, refletindo-se em relações de poder sobre a natureza, os grupos humanos hierarquizados, inferiorizados e subjugados, incluindo as mulheres subalternizadas. Um exemplo é o modo de educação das crianças que utiliza a violência, reproduzindo práticas sexistas e violentas contra as mulheres. É necessário pensar sobre a relação entre a violência doméstica, a dominação masculina e a racionalidade androcêntrica.

Para superar o pensamento androcêntrico neocolonial é necessária uma educação antissexista e antirracista desde a infância, perpassando todo o processo de socialização e escolarização. Além da instituição escolar, a família e a mídia reforçam os valores da razão

androcêntrica, racista e homofóbica. “Nós fomos socializados para aderir ao pensamento patriarcal” (hooks, 2019, p. 111).

Na perspectiva de bell hooks (2019), o casamento, por exemplo, consiste em uma forma de instituição social baseada na dominação masculina. “Mulheres ainda fazem a maior parte do trabalho doméstico e cuidam das crianças” (hooks, 2019, p. 121) no relacionamento matrimonial. Na divisão de tarefas associadas ao cuidado com as crianças, as mulheres assumem a responsabilidade por atividades, como a troca de fraldas, a alimentação e o controle da saúde. Quando o casamento se desfaz é uma prática comum que as crianças fiquem com a mãe. Causa estranheza um homem sozinho com um bebê em lugares, como aeroportos, parques ou em outros espaços públicos. Por outro lado, ninguém acha estranho se uma mulher estiver sozinha com uma bebê nesses lugares.

Com a hegemonia do padrão de comportamento heterossexual, pessoas que se enquadram nesse modelo de conduta não sofrem práticas de discriminação na sociedade. Além de hierarquizar, as estruturas sociais dificultam a vida das pessoas que não se encaixam nos padrões normativos da racionalidade androcêntrica. Hooks (2019) considera que mesmo as mulheres lésbicas construíram relações com base em valores patriarcais e capitalistas. A vontade insaciável, o desejo de consumo e a dominação da parceira associam-se a valores e práticas culturais originárias da racionalidade androcêntrica. “A revelação de que a violência doméstica acontece em uniões lésbicas foi a primeira dica de que a igualdade entre as mulheres não era inerente aos laços entre pessoas do mesmo sexo” (hooks, 2019, p. 143).

A sociedade capitalista incentiva o consumo, que se transpõe/impõe em forma de fetiche. Hooks (2013, p. 42) cita Martin Luther King para defender a necessidade de uma “revolução dos valores”, tendo em vista que vivemos em uma sociedade de consumo “orientada para as coisas”. Em vez da orientação para o consumo inesgotável de bens materiais, a sociedade deveria passar a considerar as pessoas e o meio ambiente necessário para a preservação da existência do planeta. Assim sendo, o reconhecimento da diversidade, a preservação da vida e o desenvolvimento sustentável tornam-se princípios fundamentais para a humanidade. Luther King (*apud* hooks, 2013) mostra ainda a importância de transcender interesses locais, nacionais, tribais e classistas, para possibilitar o convívio entre as pessoas no mundo.

Outro aspecto destacado em relação ao movimento feminista por bell hooks (2019) é o ódio aos homens. O amor romântico serviu para fundamentar as relações patriarcais entre homens e mulheres. No modelo de relação romântica da cultura patriarcal, o homem é o provedor enquanto a mulher cuida da casa e das crianças.

O feminismo pode propiciar uma mudança de paradigma cultural, uma visão ecológica global imprescindível para a sobrevivência do planeta. O feminismo visionário revela-se como uma vertente voltada para todas as pessoas. Hooks (1984, 2019) critica a recusa de

homens no feminismo, defendendo a importância da solidariedade e da participação deles na luta contra o sexismo e a dominação masculina. Conclui-se, por conseguinte, que os homens precisam assumir a reponsabilidade da luta contra a opressão sexista.

Como sugere bell hooks (1984, p. 67-68), “a insistência em um movimento feminista ‘somente para mulheres’ e uma postura virulenta anti-masculina” refletem “o histórico de raça e classe” das pessoas que participam do movimento. A reflexão crítica acerca das relações de dominação engendradas pela racionalidade androcêntrica na estrutura social precisa envolver todas as pessoas. Isso posto, é necessário o desenvolvimento de “estratégias para incluir os homens na luta contra o sexismo” (hooks, 1984, p. 72).

Os homens necessitam desaprender os valores da ideologia sexista por meio da conscientização acerca dos seus efeitos nas relações cotidianas de dominação e subalternização. A manutenção e a reprodução do paradigma da racionalidade androcêntrica ocorre com a convivência de todas as pessoas, independentemente do gênero, das relações étnico-raciais e da classe social. A cultura patriarcal se mantém com a convivência e o apoio de homens e mulheres, sendo assim, o sexismo e a opressão sexista “só podem ser erradicados com sucesso se os homens forem obrigados a assumir a responsabilidade de transformar sua consciência e a consciência da sociedade como um todo” (hooks, 1984, p. 81). Dessa maneira, o pensamento feminista visionário inclui todas as pessoas.

É importante verificar como se formaram os valores da razão androcêntrica no Ocidente e em outras sociedades. De que modo se institucionalizam esses valores morais nas práticas cotidianas e como são mantidos? Um bom caminho a seguir pode ser pelo pensamento filosófico ocidental em sua origem grega, estendendo para a ideia de civilização greco-romana. Pode estar aí um dos pilares da cultura patriarcal e da razão androcêntrica do Ocidente. Os processos de colonização precisam ser retomados para a descolonização das subjetividades. É importante situar o nosso discurso como fala de um grupo subalternizado, situado na periferia do capitalismo. Para essa reflexão, tomarei como referência, na terceira parte do presente livro, as teorias de Gayatri Spivak, Judith Butler, Vandana Shiva, Oyèronké Oyèwùmí e María Lugones.

CIÊNCIA, LINGUAGEM E COLONIALIDADE

A primeira vez que ouvi duas mulheres, uma porto-riquenha e uma cubana, dizerem a palavra 'nosotras', fiquei chocada. Eu nem sabia que essa palavra existia. Chicanas usam 'nosotros' sejam machos ou fêmeas. Somos privadas do nosso feminino pelo plural masculino. A linguagem é um discurso masculino.

(Gloria Anzaldúa)

SUBALTERNIZAÇÃO E GÊNERO EM GAYATRI SPIVAK

A análise acerca dos processos de subalternização permite situar o discurso de indivíduos e grupos marginalizados e excluídos do paradigma epistemológico hegemônico. Nas territorialidades periféricas encontram-se os discursos da subalternidade. Mesmo nessas periferias, o discurso hegemônico das ciências possui um centro. No caso do Brasil, por exemplo, as regiões sul e sudeste e determinados espaços da região centro-oeste mantêm-se como grupos epistemológicos que reproduzem os discursos acadêmicos hegemônicos. Portanto, um discurso proferido em uma territorialidade como Mossoró, cidade metropolitana do Rio Grande do Norte, região nordeste do Brasil, localiza-se na periferia da periferia.

Gayatri Spivak (2010) propõe uma reflexão sobre o sujeito situado no Terceiro Mundo a partir do modo como o Ocidente produz representações de indivíduos e grupos subalternos. Essa produção discursiva está associada a interesses econômicos em um nível internacional. Para perpetuar as relações de dominação se faz necessária a manutenção do “sujeito do Ocidente, ou” a concepção do “Ocidente como Sujeito” (Spivak, 2010, p. 20). Spivak (2010) critica autores como Foucault e Deleuze por eles desconsiderarem, em suas teorias filosóficas, as formas de exploração e dominação originárias do modelo de divisão do trabalho no âmbito internacional. As teorias de Foucault e Deleuze remetem ao “sujeito do Ocidente”, o sujeito europeu. Nas relações de dominação, os grupos oprimidos são objetos de exploração para o acúmulo de capital.

Foucault e Deleuze rejeitam o marxismo. Em vista disso, desconsidera-se “[...] a relação entre o capitalismo global (exploração econômica) e as alianças dos Estados-nação (dominação geopolítica)” em um nível macrossocial, que se associa à dinâmica “responsável pela textura micrológica do poder”, sendo necessário “entender as teorias da ideologia” (Spivak, 2010, p. 43). Tal relação abrange os processos de subalternização e formação de sujeitos subalternizados, imprescindíveis para a compreensão de dinâmicas microssociais que se inserem em sistemas de exploração do capitalismo global.

Spivak (2010) questiona Foucault e Deleuze pela negligência da noção de representação e do significante, que envolvem concepções críticas da teoria semiótica. Há “uma declaração sobre o sujeito não representado” e uma análise do poder e do desejo

sem considerar o sujeito subalterno (Spivak, 2010, p. 44). Edward Said critica o conceito de poder de Foucault pela descon sideração das classes sociais, da dimensão econômica e da relevância das formas de resistência exemplificadas por movimentos legítimos de insurgência e rebeldia.

A concepção de “violência epistêmica” refere-se ao projeto de constituição do “sujeito colonial como Outro” (Spivak, 2010, p. 47). A violência epistêmica consiste em um instrumento eficaz de manutenção dos discursos hegemônicos da razão androcêntrica, silenciando outros saberes.

Nesse sentido, a ideia de subalternização propicia uma reflexão crítica acerca do discurso referente ao Outro colonizado, o indivíduo subalterno produzido pelo Sujeito eurocêntrico. Para tratar das narrativas da colonização, Spivak (2010, p. 48) aborda “as bases da codificação britânica da lei hindu”. A lei hindu no fim do século XVIII estabelecia quatro princípios: “*sruti* (o que foi ouvido), *smriti* (o que foi lembrado), *sastra* (o que foi aprendido com o outro) e *vyavahara* (o que foi efetuado pela troca)” (Spivak, 2010, p. 50).

É retomada a educação na Índia a partir da perspectiva inglesa, a qual supervaloriza o modelo ocidental. A colonização impôs um modelo educacional, um projeto de educação para subalternização dos povos colonizados. Na reconstituição da história indiana, a formação dos sujeitos coloniais é legitimada a partir da relação de cumplicidade entre o grupo dominante na Índia e os interesses ingleses, já que os brâmanes “tinham as mesmas intenções que aquelas estabelecidas pela codificação britânica [...]” (Spivak, 2010, p. 52).

Nas pessoas que compõem a população de uma determinada sociedade, a *episteme* androcêntrica realiza sua operação programadora de subjetividades subalternas por meio de valores incorporados e modos de pensar e agir. Na perspectiva de Spivak (2010, p. 57), “o *sujeito* subalterno colonizado é irremediavelmente heterogêneo”. É possível afirmar o mesmo sobre o sujeito europeu. Apesar da hegemonia de uma elite dominadora que mantém o sistema capitalista global, permeando as instituições, as sociedades europeias caracterizam-se pela heterogeneidade. No entanto, nos países europeus percebem-se os fenômenos da discriminação racial e da xenofobia nas práticas cotidianas, excluindo as minorias por questões associadas à gênero, classe, raça e etnia. Em tais contextos, a razão androcêntrica opera com mecanismos sutis de constituição de modos de subjetivação.

Spivak (2010, p. 69) concorda com Foucault no tocante à proposta de tornar visível o que foi silenciado, eclipsado e descon siderado pela história.

[...] tornar visível o que não é visto pode também significar uma mudança de nível, dirigindo-se a uma camada de material que, até então, não tinha tido pertinência alguma para a história e que não havia sido reconhecida como tendo qualquer valor moral, estético ou histórico (Foucault citado por Spivak, 2010, p. 61).

Foucault, Deleuze e o Grupo de Estudos Subalternos pressupõem “que *há* uma forma pura de consciência” (Spivak, 2010, p. 62). Segundo Spivak (2010, p. 63), para os três “‘o sujeito em opressão’ ocupa clandestinamente o espaço da ‘forma pura da consciência’”.

A partir da imagem da mulher, Spivak (2010, p. 64) argumenta que “a relação entre a mulher e o silêncio pode ser assinalada pelas próprias mulheres; as diferenças de raça e de classe estão incluídas nessa acusação”. O silêncio também se impõe aos grupos subalternos que vivem na periferia, fora do centro hegemônico. Em consequência, os saberes tradicionais são ocultados, silenciados e desvalorizados. Há uma hierarquização herdada pelas elites das sociedades subalternizadas do pensamento colonial que estabelece a distinção entre a civilização e a barbárie, bem como entre povos civilizados e povos primitivos. Dessa maneira, a elite dominante e grupos da classe média que aderem à cultura dominante buscam se distinguir das classes subalternizadas, estereotipadas e estigmatizadas na sociedade.

Para manter a sua hegemonia, a razão androcêntrica impõe uma violência epistêmica, conceituando os saberes tradicionais como primitivos e sem valor. “A restrita violência epistêmica do imperialismo nos dá uma alegoria imperfeita da violência geral que é a possibilidade de uma episteme” (Spivak, 2010, p. 66). Os saberes tradicionais, sejam eles indígenas, africanos, orientais, enfim dos Outros, precisam ser silenciados, eclipsados, obliterados, ou apropriados pelos grupos dominantes. “No contexto do itinerário obliterado do sujeito subalterno, o caminho da diferença sexual é duplamente obliterado” (Spivak, 2010, p. 66). Do mesmo modo, o saber produzido na periferia de países colonizados também sofre com a violência epistêmica.

A hegemonia da razão androcêntrica mantém-se por meio da obliteração e da violência epistêmica. Obliterar significa tornar invisível, eclipsar, fazendo uma *episteme* simplesmente desaparecer por meio da inferiorização, da negação da cultura subalterna, ou da apropriação violenta. Com o termo aculturação, a teoria antropológica descreveu a violência epistêmica que ocorreu com as sociedades indígenas e as culturas africanas e afro-brasileiras no Brasil.

Além da violência epistêmica, a hegemonia nas sociedades pós-coloniais reproduz-se por intermédio da formulação de categorizações de gênero, fundamentadas pela razão androcêntrica e a dominação masculina. “Se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade” (Spivak, 2010, p. 67). O mesmo ocorre com o sujeito transexual, homossexual, bissexual, assexual, bem como entre categorizações múltiplas de identidade de gênero. Por não estar de acordo com o modelo hegemônico e normativo da heterossexualidade, esse sujeito encontra-se na relação situacional de subalternidade.

Spivak (2010) se refere à divisão internacional do trabalho para tratar da noção de subalternidade. Nessa divisão, os países que compõem o Primeiro Mundo ocupam a posição de investimento em capital. O Terceiro Mundo é “o campo para esse investimento, ambos por intermédio de *compradores* capitalistas nativos e por meio de sua força de trabalho” desprotegida (Spivak, 2010, p. 67). Uma elite dominante que segue os valores culturais transmitidos pela racionalidade androcêntrica precisa ser mantida nas sociedades

pós-coloniais. Essa elite se encarrega de deixar a população sem acesso a uma conscientização sobre a estrutura social dominante.

Os países do Terceiro Mundo fornecem matéria-prima, alimentos e mão de obra com preços atrativos para ser explorada pelo capitalismo global. Nas sociedades subalternizadas, não é aconselhável dispor de recursos econômicos para desenvolver a ciência e a tecnologia. Assim, o capital centralizado nos países mais ricos possibilita o investimento em ciência e tecnologia, mantendo na subserviência a mão de obra da população situada em países do chamado “Terceiro Mundo”, localizados em regiões periféricas. Assim sendo, a divisão internacional do trabalho direciona a estratificação social e a reprodução da oferta de mão de obra com preços atrativos para o capitalismo global.

A circulação e o aumento do capital tornam-se possíveis por meio da transferência de matéria-prima para os países colonizadores. A conservação da “divisão internacional do trabalho ajuda a manter o suprimento de trabalho barato nos países compradores” (Spivak, 2010, p. 68). Nos países compradores de ciência e tecnologia, a mobilidade social é lenta. Ademais, essas sociedades convivem com a corrupção nas instâncias de poder, com desigualdades raciais e sociais, além da violência urbana. Diversos grupos sociais são excluídos do consumo. Consequentemente, tanto “[...] a negação e o impedimento do consumismo” quanto “a estrutura de exploração são constituídos pelas relações sociais patriarcais” (Spivak, 2010, p. 70). A razão androcêntrica exerce a sua função de reprodução das relações patriarcais por meio de práticas, discursos e valores culturais.

Um homem não pode reconhecer que a razão androcêntrica encontra-se nas entranhas da sua mente e no seu modo de subjetivação. Como destaca bell hooks (2019), várias adeptas do feminismo não aceitam que homens apresentem suas vozes já que o discurso sempre esteve centrado na figura masculina. Uma questão emerge dessa problemática: em que sentido a hegemonia do discurso epistemológico masculino e da razão androcêntrica pode ser entendida como atemporal e universal? Há um patriarcado universal e atemporal? Concordo com a proposta de bell hooks (2019) de conscientização dos homens sobre a cultura patriarcal e as críticas do feminismo.

De qualquer modo, é importante reconhecer que, na relação de subalternidade, o discurso das mulheres foi silenciado na história do pensamento ocidental. Para a descolonização das mentes é necessário retomar a história das resistências, reconstituindo processos de eclipse e obliteração de saberes ocultados pela razão androcêntrica. Intelectuais que representam o discurso masculino da periferia precisam questionar a hegemonia da razão androcêntrica.

O Terceiro Mundo é reinscrito como o Outro, mesmo em formas de exploração que pessoas imigrantes vivenciam no Primeiro Mundo. A teoria da desconstrução traz contribuições para tratar tanto da crítica quanto da política. “O ponto é como impedir que o Sujeito etnocêntrico estabeleça a si mesmo ao definir seletivamente um Outro” (Spivak, 2010, p. 79).

São destacadas por Spivak (2010) as características do eurocentrismo europeu a partir de três formas de preconceito: o teológico, o chinês e o hieroglífico. De acordo com o preconceito teológico, atribui-se a Deus a escrita dos textos sagrados dos povos hebraicos e dos gregos. No preconceito teológico, “o centro do logos é visto como o Deus judaico-cristão [...]” (Spivak, 2010, p. 81). Para a segunda forma de preconceito, a língua chinesa consiste em uma cópia bem próxima da escritura filosófica, no entanto, trata-se somente de um simulacro. Na terceira forma de preconceito considera-se que “a escrita egípcia é demasiadamente sublime para ser decifrada” (Spivak, 2010, p. 80). Por intermédio de relações complexas de poder, o eurocentrismo mantém a sua hegemonia epistemológica, afirmando-se como discurso racional e modelo universal de produção do conhecimento científico.

Em sua abordagem, Spivak (2010, p. 90) trata da condição do sujeito subalterno, enfatizando a “consciência da mulher como uma subalterna”. Na análise do modo de ser da mulher na cultura hindu é mencionada a abolição do ritual de sacrifício da viúva. No referido ritual hindu, denominado *sati*, a viúva se jogava na pira funerária, onde o corpo do marido era cremado. A abolição do ritual de sacrifício da viúva na cultura hindu pelo governo britânico no século XIX é entendida “como um caso de ‘homens brancos salvando mulheres de pele escura de homens de pele escura’” (Spivak, 2010, p. 94).

O imperialismo colonizador constrói a narrativa sobre os povos colonizados, menosprezando os grupos subjugados. Do mesmo modo, o modelo de produção capitalista passa a ser visto como o único capaz de proporcionar a sobrevivência da humanidade. “A imagem do imperialismo como o estabelecedor da boa sociedade é marcada pela adoção da mulher como *objeto* de proteção de sua própria espécie” (Spivak, 2010, p. 98).

Spivak (2010, p. 98) analisa a cultura hindu a partir do *Dharmasastra*, a escritura sagrada hindu, e do *Rg-Veda*, “a doutrina do louvor”, propondo uma leitura sobre a produção da repressão. Há, em vista disso, uma proposta de releitura do modo de ser das mulheres. Na doutrina pertencente às escrituras, a prática do suicídio é repreendida. “Pela produção ideológica inexorável do sujeito sexuado”, o suicídio do sujeito feminino é compreendido “como um signifiante *excepcional* de seu próprio desejo, superando a regra geral de conduta de uma viúva” (Spivak, 2010, p. 100).

Contudo, dependendo do período e do espaço geográfico, a regra abre preceitos para exceções. Na perspectiva de Spivak (2010, p. 101), “o que os britânicos veem como pobres mulheres vitimizadas indo para o matadouro é, na verdade, um campo de batalha ideológico” (Spivak, 2010, p. 101). Em Bengala, onde a prática aparecia com mais frequência nos séculos XVIII e XIX, as mulheres eram herdeiras de propriedades. Com a lei britânica que proibiu o suicídio das viúvas é apagado “o lugar duvidoso de livre-arbítrio do sujeito sexuado” (Spivak, 2010, p. 106). A legislação britânica tornou essa prática um crime.

No tocante ao ritual hindu, Spivak (2010, p. 107) compara a atitude das viúvas com a proposta de resistência defendida por Mahatma Gandhi por meio da não violência,

ressaltando a disposição para o sacrifício em ambas as situações. As greves de fome feitas por Gandhi correspondem a uma forma de resistência a relações de poder impostas pela colonização inglesa. O sacrifício é adotado para resistir ao poder colonial, reivindicando a liberdade. “A única transformação relacionada foi a” reinterpretação “de Mahatma Gandhi da noção de *satyagraha*, ou greve de fome, como resistência” (Spivak, 2010, p. 107).

A mulher como viúva, pela lei geral da doutrina sagrada, deve regressar a uma anterioridade transformada em estagnação. Os males institucionais que endossam essa lei são bem conhecidos; estou considerando seu efeito assimétrico na formação ideológica do sujeito sexuado (Spivak, 2010, p. 108).

No caso da cultura hindu, a mulher permanece em uma posição subalterna, concebida como objeto. Observa-se, nesse caso, uma assimetria que “define a mulher como objeto de *um* marido [...]” (Spivak, 2010, p. 108). Para as mulheres que praticam o *sati* são prometidas recompensas, tendo em vista “a qualidade de ser o objeto de um único possuidor”, considerando a rivalidade existente com as demais mulheres (Spivak, 2010, p. 108-109).

Assim como a lei geral dirigida às viúvas não foi questionada, também esse ato de heroísmo feminino perdura entre as histórias patrióticas contadas às crianças, operando, dessa forma, no nível mais básico da reprodução ideológica (Spivak, 2010, p. 110-111).

Todavia, o modo de interpretação dos britânicos sobre a autoimolação das viúvas na Índia tem um caráter específico. Na releitura dos ingleses, homens brancos civilizados procuravam “salvar mulheres de pele escura de homens de pele escura”, impondo “sobre essas mulheres uma constrição ideológica ainda maior ao identificar, de forma absoluta, *dentro da prática discursiva*, o fato de ser boa esposa com a autoimolação na pira funerária do marido” (Spivak, 2010, p. 115).

Justifica-se a colonização como uma benfeitoria do homem europeu colonizador, legitimada como missão civilizatória direcionada para salvar comunidades por meio da transformação de povos primitivos em seres humanos.

Entre o patriarcado e o imperialismo, a constituição do sujeito e a formação do objeto, a figura da mulher desaparece, não em um vazio imaculado, mas em um violento arremesso que é a figuração deslocada da “mulher do Terceiro Mundo”, encurralada entre a tradição e a modernização (Spivak, 2010, p. 119).

Assim como o indivíduo e os grupos subalternos, o “sujeito feminino não pode ser ouvido ou lido” (Spivak, 2010, p. 124), tendo seu saber eclipsado pela racionalidade androcêntrica. “O subalterno não pode falar. Não há valor algum atribuído à ‘mulher’ como um item respeitoso nas listas das prioridades globais” (Spivak, 2010, p. 126).

O indivíduo situado na periferia não pode falar. Um homem não pode falar sobre sexismo e razão androcêntrica, mesmo que esta caracterize os valores que o tornaram impassível com relação aos afetos. Para transcender a razão androcêntrica é preciso

retomar o silenciamento imposto ao discurso das mulheres e grupos subalternizados. Uma breve genealogia das relações de gênero que caracterizam o paradigma epistemológico ocidental nas humanidades pode nos conceder subsídios teóricos para uma compreensão mais abrangente dos mecanismos de manutenção da hegemonia da razão androcêntrica.

Na origem da filosofia grega, o discurso hegemônico da racionalidade androcêntrica começou a tomar forma, eclipsando e silenciando os saberes das mulheres. Essa prática se reproduz na história do pensamento filosófico ocidental. Por mais que tivessem existido mulheres que refletiram sobre problemas filosóficos na história do Ocidente e em outras regiões do mundo, elas se tornaram invisíveis pela hegemonia do discurso masculino da razão androcêntrica. A filósofa norte-americana Judith Butler apresenta contribuições significativas para uma genealogia das relações de gênero e a compreensão da manutenção do paradigma epistemológico da razão androcêntrica como discurso hegemônico nas Ciências Humanas.

A GENEALOGIA DE JUDITH BUTLER

Ao analisar a construção dos sentidos atribuídos às noções de feminino e masculino, bem como de outras designações que constituem modos de identificação diversificados, Judith Butler (2010) realiza uma genealogia das relações de gênero. De acordo com Butler (2010), os indivíduos constituem suas identidades no convívio familiar e nas interações sociais por meio da incorporação de valores culturais.

Para tratar da formação da identidade feminina, Judith Butler (2010) recorre ao método genealógico, mencionando as pesquisas realizadas por Foucault e Nietzsche. Sua análise apresenta uma reflexão crítica sobre a questão da formação da mulher como sujeito, ou a compreensão da mulher como categoria produzida por relações complexas de poder. Em Foucault, “os sistemas jurídicos de poder produzem os sujeitos que subseqüentemente passam a representar” (Butler, 2010, p. 18). As estruturas do sistema social condicionam e regulam os processos de formação, definição e reprodução dos sujeitos. No entanto, o sujeito reivindica o seu reconhecimento, afirmando sua identidade na sociedade à medida que resiste às relações de poder. No convívio social, o indivíduo pode resistir e buscar emancipar-se das estruturas que o reprimem.

Na reflexão sobre a identidade das mulheres, “a crítica feminista também deve compreender como a categoria das ‘mulheres’, o sujeito do feminismo, é produzida e reprimida pelas mesmas estruturas de poder por intermédio das quais busca-se a emancipação” (Butler, 2010, p. 19). Por isso, é necessária uma análise do conceito de gênero para perceber como a mulher se insere em relações de poder e práticas discursivas que tendem a submeter os sujeitos. Apesar de formar e reproduzir sujeitos, é preciso considerar que onde há relações de poder observam-se também formas de resistência ao poder, que possibilitam a conscientização e a emancipação das pessoas.

Nesse sentido, a prevalência de relações de poder que estabelecem padrões comportamentais para os sujeitos não pode ser entendida a partir de um ponto de vista determinista, de acordo com o qual os indivíduos são totalmente submissos ao poder e a estruturas inertes. Na constituição das subjetividades há resistências e espaços para a liberdade e a autonomia. É importante retomar as formas de resistência ao poder, evidenciadas, sobretudo, por reivindicações e lutas para a afirmação de diferenças. Daí a importância da retomada de saberes subalternizados, hierarquizados pelo paradigma epistemológico da racionalidade androcêntrica, ativando “saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra” o modelo epistêmico que deslegitima o conhecimento de grupos subalternos (Foucault, 1979, p. 171; Spivak, 2010).

A genealogia de Butler é uma crítica à visão de um sujeito universal situado na modernidade, representado pelo homem, ou por uma visão da mulher fundada na ideia de universalidade, apresentando-se como uma perspectiva que questiona os valores da cultura ocidental. Butler (2010) constata que, mesmo nas teorias feministas, a representatividade da mulher universal é problemática.

A partir da genealogia das relações de gênero proposta por Butler (2010), evidencia-se a seguinte questão: até que ponto as teorias feministas fundamentadas em uma concepção universalista da racionalidade representam todas as mulheres? Nessas teorias são consideradas as dimensões étnicas, raciais e sociais das múltiplas identidades femininas? Para tratar das formas de representação da identidade feminina, Butler (2010) analisa, em sua genealogia, as práticas discursivas que constituem relações de gênero.

Para tratar do processo de construção de categorias, como o “feminino” e o “masculino”, Butler (2010) propõe uma genealogia do gênero. Referindo-se às relações de poder evidenciadas por Foucault, que reformulou o projeto nietzschiano de análise dos valores culturais, Butler (2010, p. 9) vê a crítica genealógica como uma investigação que “recusa-se a buscar as origens do gênero”, bem como “a verdade íntima do desejo feminino”, ou mesmo “uma identidade sexual genuína ou autêntica que a repressão” nos impediria de visualizar.

Diferentemente desse direcionamento, a genealogia das relações de gênero “investiga as apostas políticas”, compreendendo as categorias de identidade como “efeitos de instituições, práticas e discursos” que apresentam origens múltiplas e difusas. Tanto o falocentrismo quanto a heterossexualidade compulsória são apontadas como instituições que definem categorizações de gênero e práticas sociais, as quais precisam ser investigadas para uma compreensão do significado atribuído ao gênero “feminino” (Butler, 2010, p. 9).

Ao discutir a construção da categoria conceitual “mulher”, Butler (2010) ressalta os conflitos e as relações de poder que permeiam a definição da identidade feminina. Há uma crítica à noção de universalidade fundada em uma concepção estável e abrangente da natureza humana já que mesmo o termo “mulheres” no plural é questionável por denotar uma multiplicidade de significados. Isso posto, o feminismo se depara com uma

questão política ao atribuir ao termo “mulheres” uma designação comum que sustentaria a universalidade da identidade feminina.

Na visão de Butler (2010), a universalidade da identidade feminina não é consistente, pois a concepção de gênero remete a contextos históricos, sociais e culturais relacionados a especificidades raciais, étnicas, sexuais e regionais que formam identidades múltiplas e diversificadas. Para Butler (2010, p. 23), no pós-feminismo a política feminista se depara com a problemática de pensar “a construção variável da identidade” tanto em uma abordagem metodológica das categorias de gênero quanto em sua dimensão política.

Há um questionamento sobre a visão estável e permanente da identidade da mulher já que a categoria “gênero” se restringe a determinados sentidos formulados por discursos filosóficos e científicos a categorizações acerca das noções de masculino e feminino. Homens e mulheres se constituem a partir de discursos fundamentados em conceitos biológicos que estabelecem a oposição binária entre masculino e feminino, os quais estão ligados ao sexo. Butler (2010) demonstra que as concepções de gênero e sexo refletem sentidos e significados construídos socialmente e historicamente, sendo que a caracterização das identidades femininas e masculinas se baseia em uma regra disciplinar que impõe a heteronormatividade como padrão de conduta sexual correta.

Se alguém “é” uma mulher, isso certamente não é tudo o que esse alguém é; o termo não logra ser exaustivo, não porque os traços predefinidos de gênero da “pessoa” transcendam a parafernália específica de seu gênero, mas porque o gênero nem sempre se constitui de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, e porque o gênero estabelece intersecções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas (Butler, 2010, p. 20).

Na teoria de Judith Butler (2010) evidencia-se a interseccionalidade entre as categorizações de gênero, raça, classe, etnia, sexualidade e territorialidade. Para compreender a construção da categoria “mulher” e a identidade feminina, Butler (2010) analisa as teorias feministas de Simone de Beauvoir, Irigaray, Wittig, Kristeva, dentre outras autoras, bem como o estruturalismo de Lévi-Strauss e a psicanálise de Freud e Lacan, além de discursos das ciências biológicas.

Assim como o gênero, o sexo se produz por meio de campos discursivos que compõem a dimensão simbólica do ser humano, ou seja, a cultura. No Ocidente, em vários discursos filosóficos da modernidade há uma defesa do caráter universal da razão. Essa visão fundamenta a estrutura binária do gênero.

Algumas teorias que evocam os processos de construção da concepção de gênero, mencionadas por Butler (2010), baseiam-se no determinismo de leis culturais. Tais pontos de vista sustentam a rigidez da cultura, considerando-a tão determinista quanto a compreensão biológica do sexo entendida como instância ou dimensão que antecede as práticas discursivas e o mundo simbólico.

Sexo e gênero caracterizam-se pela multiplicidade. As práticas sexuais são múltiplas e difusas “em seus prazeres e modos de significação” (Butler, 2010, p. 152). Identificações múltiplas de gênero encontram-se dentro da cultura. No entanto, por meio de discursos e práticas, os modos de identificação de indivíduos transgressores em relação à heteronormatividade são estigmatizados e excluídos pela cultura da razão androcêntrica dominante. “O impensável está assim plenamente dentro da cultura, mas é plenamente excluído da cultura *dominante*” (Butler, 2010, p. 132).

Dessa maneira, lesbianismo, bissexualidade, homossexualidade, assexualidade, bem como outros modos de identificação que representam a transgressão da heterossexualidade, situam-se ao mesmo tempo no interior da cultura e fora da legitimidade cultural da racionalidade androcêntrica.

ECOFEMINISMO E CIÊNCIA EM VANDANA SHIVA

O modo de produção desenvolvido pelo Ocidente está alicerçado na monocultura. Essa forma de produção corresponde a um modo de pensar específico, constituindo uma das principais ameaças à diversidade e à vida no planeta. No capitalismo globalizado, os modos de produção da agroindústria se baseiam na monocultura e na devastação do meio ambiente. A natureza é transformada em mercadoria que propicia o acúmulo de capital. Esse modo de produção se reflete em modelos epistemológicos que se caracterizam como monoculturas da mente.

Shiva (2003, p. 15) defende a diversidade tanto no âmbito da natureza quanto na dimensão cultural. Nesse sentido, “as monoculturas são uma fonte de escassez e pobreza, tanto por destruir a diversidade e as alternativas quanto por destruir o controle descentralizado dos sistemas de produção e consumo” (Shiva, 2003, p. 17).

Os saberes tradicionais na agricultura podem propiciar o respeito à diversidade existente na natureza. A riqueza desses saberes tem sido apropriada pelo sistema capitalista quando estão em jogo interesses econômicos. É o caso do interesse em sementes preservadas por comunidades tradicionais, ervas medicinais e produtos agrícolas originários de saberes ancestrais de populações indígenas e quilombolas em países como o Brasil. A baunilha do cerrado é um exemplo. Iguaria produzida por meio de conhecimentos tradicionais e sementes preservadas, transmitidas de geração em geração por antepassados africanos na comunidade quilombola Kalunga, da região centro-oeste do Brasil, a baunilha do cerrado foi apropriada por um empresário paulista da alta culinária por interesses comerciais.

O modo de subjetivação baseado na monocultura se constitui como uma forma de legitimação da destruição da diversidade, justificada com a retórica do progresso e do crescimento econômico. Por outro lado, um pensamento fundado na diversidade teria mais possibilidade de promover um equilíbrio entre o Norte e o Sul, pois somente “um sistema

baseado na diversidade respeita os direitos de todas as espécies e é sustentável” (Shiva, 2003, p. 19).

Assim, desenvolve-se a monocultura mental como modo de subjetivação. Esse modo de pensar e agir incentiva o modelo de produção da monocultura, devastando o meio ambiente e destruindo a diversidade. Para possibilitar a existência das futuras gerações faz-se necessária uma mudança nos modos de pensar, ser e viver. É preciso considerar a diversidade da natureza, ou a biodiversidade. Nesse sentido, “a diversidade, enquanto maneira de pensar, enquanto maneira de viver, é necessária para superar o empobrecimento gerado pelas monoculturas mentais” (Shiva, 2003, p. 19). Saberes tradicionais e locais que têm como princípio o respeito à biodiversidade tornam-se obstáculos para a monocultura da mente.

Há formas de eliminação do saber local. Uma das estratégias consiste na negação de saberes por meio da invisibilidade, do ocultamento e do silenciamento. O modo de saber ocidental é caracterizado como universal. Segundo Shiva (2003, p. 21), “o sistema dominante também é um sistema local, com sua base social em determinada cultura, classe e gênero. [...] Nascidos de uma cultura dominadora e colonizadora, os sistemas modernos de saber são [...] colonizadores”.

Saber e poder estão interligados, ou entrelaçados para exploração do meio ambiente e da natureza, permitindo a manutenção e a expansão do sistema capitalista de produção e consumo. O modo de produção do saber no sistema capitalista reproduz as desigualdades e as formas de dominação.

Outra estratégia de negação do saber local consiste na sua definição como conhecimento “primitivo” e “anticientífico”. De maneira análoga, “o sistema ocidental é considerado o único ‘científico’ e universal” (Shiva, 2003, p. 23). A afirmação da superioridade do sistema de saber ocidental tem como base o positivismo e os princípios metodológicos ligados à verificação, observação e comprovação. Além dessas correntes teóricas, o sistema de saber ocidental possui uma história de produção discursiva que eclipsou o saber feminino e os saberes locais.

O positivismo lógico sustenta que o discurso científico é o único capaz de descrever a realidade com base na verificabilidade e na comprovação de hipóteses. Autores como Thomas Kuhn criticaram a verificabilidade das teorias científicas. Contudo, mantiveram a concepção de superioridade do modelo da ciência ocidental. “A ciência ocidental moderna não deve ser avaliada, deve ser simplesmente aceita” (Shiva, 2003, p. 24). O saber produzido com base no modelo da ciência moderna é sacralizado, elevando-se a uma forma de conhecimento superior, universal e inquestionável.

Saberes locais passam a ser classificados como inferiores, primitivos, mitológicos, já que não adotam os métodos construídos pelo modelo da ciência ocidental. Em síntese, “o saber científico dominante cria uma monocultura mental ao fazer desaparecer o espaço das alternativas locais [...]” (Shiva, 2003, p. 25).

Para os sistemas de saber tradicionais, floresta e campo integram um mesmo ecossistema. Diferentemente, no sistema científico ocidental de produção do saber, há uma separação entre a floresta e a agricultura. Para este modelo de conhecimento, a floresta fornece madeira como mercadoria de valor comercial por meio da silvicultura. Dessa maneira, justifica-se a necessidade de agressão e devastação da floresta para atender as demandas de consumo e propiciar o acúmulo de capital.

Nos saberes locais e tradicionais aparece uma visão diferenciada, na qual a floresta e o campo compõem o mesmo ecossistema. Esse ecossistema é imprescindível para a manutenção da existência das espécies animais e vegetais. “A maioria dos sistemas locais de saber tem-se baseado na capacidade que as florestas têm de manter a vida, não no valor comercial de sua madeira” (Shiva, 2003, p. 27).

O modo de subjetivação baseado na monocultura mental vê a floresta como mais uma mercadoria. Com a silvicultura científica, a floresta passa a ser vista como fornecedora de madeira para a indústria e o consumo. A função da floresta é fornecer madeira para atender interesses comerciais.

Em consequência, a floresta se reduz a uma mercadoria que serve para atender os interesses econômicos do sistema capitalista de consumo e lucro. A monocultura da mente produz discursos de verdade para fundamentar a silvicultura como ciência da exploração da natureza.

O reducionismo do paradigma da silvicultura científica criado pelos interesses industriais e comerciais violentam tanto a integridade das florestas quanto a integridade das culturais florestais que precisam das florestas e de sua diversidade [...] (Shiva, 2003, p. 32).

Silvicultura e agricultura são separadas e ambas servem para atender os interesses econômicos de acúmulo de capital. A floresta é concebida do mesmo modo que a linha de montagem de uma indústria, ou uma mina de carvão, ou minério de ferro. Sua única atribuição volta-se para a exploração de madeira para gerar lucro e acumular capital. “Em lugar do pluralismo cultural e biológico, a fábrica produz monoculturas sem sustentabilidade na natureza e na sociedade” (Shiva, 2003, p. 33).

Segundo Shiva (2003), os confrontos se acentuam entre os dois paradigmas. Nos modos de saber tradicionais, a floresta é compreendida como fonte de alimentos, água e ar puro, recursos naturais imprescindíveis para a subsistência da comunidade. Por sua vez, o paradigma da ciência dominante no sistema capitalista enxerga a floresta como uma linha de montagem que movimenta o mercado e possibilita o ganho de capital. “O interesse comercial tem como principal objetivo maximizar o valor de troca com a extração de espécies comercialmente valiosas” (Shiva, 2003, p. 34).

A exploração da floresta por meio da silvicultura e da mineração tem como consequência a degradação do meio ambiente. O ecossistema florestal é devastado. Acidentes como os ocorridos no Brasil na região de Minas Gerais em Mariana (MG) e

Brumadinho (MG) mostram as consequências da exploração desenfreada do ecossistema. Além das mortes provocadas pelo rompimento das barragens nesses locais, rios e açudes que serviam para a subsistência de comunidades foram contaminados com rejeitos de minério.

O paradigma da silvicultura reduz a floresta a uma fonte fornecedora de matéria-prima para o mercado. A ordem na floresta seria estabelecida de acordo com o modelo de racionalidade da ciência. Em sua condição natural, a floresta é considerada um caos. Por fim, somente a ciência poderia impor uma ordem por meio da derrubada de árvores e do reflorestamento artificial. “A administração ‘científica’ das florestas tem [...] uma clara tendência antinatureza e uma inclinação evidente pelos objetivos industriais e comerciais, aos quais a floresta natural deve ser sacrificada” (Shiva, 2003, p. 37).

Destruir a diversidade é necessário para estabelecer uma ordem racional, de acordo com a administração “científica” da floresta. “A riqueza da natureza, caracterizada pela diversidade, é destruída para criar riqueza comercial caracterizada pela uniformidade” (Shiva, 2003, p. 38). O interesse em espécies que propiciem lucros leva empresas consultoras a considerarem que determinadas espécies existentes na floresta são ervas-daninhas que precisam ser eliminadas.

Nos discursos da administração científica das florestas, espécies importantes para a alimentação, ricas em vitaminas e nutrientes, que representam riscos a produtos de interesse do mercado, passam a ser caracterizadas como ervas-daninhas ou “lixos”. Com base no seu paradigma científico tido como universal, o patriarcado capitalista desconsidera “o valor do saber local”, declarando “que as plantas úteis para as comunidades locais são ‘ervas-daninhas’” (Shiva, 2003, p. 41).

Se determinada espécie não atende aos interesses comerciais do sistema capitalista, deve ser eliminada. Isso posto, a destruição da diversidade biológica baseia-se na lógica comercial e no valor do lucro. “A perspectiva unidimensional do saber dominante está baseada nas ligações íntimas da ciência moderna com o mercado” (Shiva, 2003, p. 42).

Com a engenharia genética alteram-se os ecossistemas em função dos interesses comerciais de ganhos de capital. “A diversidade natural nativa é substituída pelas monoculturas de árvores e safras agrícolas” (Shiva, 2003, p. 43). De acordo com a lógica capitalista da agroindústria, a exploração da madeira que gera lucro é o que interessa na floresta. As outras espécies devem ser eliminadas.

Como sugere Vandana Shiva (2003, p. 44), a “filosofia de livre plantio encaixa-se no paradigma reducionista de produzir madeira para o mercado”, separando as espécies com valor agregado. O modelo reducionista estabelece uma separação entre agricultura, silvicultura, modelo administrativo dos recursos hídricos e as sementes de interesse comercial.

Shiva (2003) cita um projeto de silvicultura social na comunidade de Kolar de Karnataka, na Índia, que contou com o financiamento do Banco Mundial para a substituição

de espécies variadas pelo eucalipto. Essa alteração causou danos para o ecossistema local e a produção de alimentos anteriormente consumidos pela comunidade. “O eucalipto destruiu o ciclo da água das regiões áridas em virtude de sua grande demanda de água e sua incapacidade de produzir húmus, que é o mecanismo da natureza para conservar a água” (Shiva, 2003, p. 46).

A escolha pelo eucalipto se relaciona com o interesse comercial de produção, tendo a silvicultura como modelo de administração científica para o reflorestamento. De acordo com Shiva (2003, p. 56), “na agricultura a mentalidade reducionista criou a safra de monoculturas”.

Para Shiva (2004, p. 2), “as economias de subsistência que satisfazem as necessidades básicas mediante o autoabastecimento não são pobres no sentido de estarem privadas de algo”. Não é possível considerar pobres as comunidades que não participam da “economia de mercado”, ou que não consomem seus produtos. “A subsistência, percebida culturalmente como pobreza, não necessariamente implica em uma baixa qualidade material de vida” (Shiva, 2004, p. 2).

A alimentação em uma comunidade que produz seus próprios alimentos de forma orgânica é mais nutritiva do que o consumo alimentar proporcionado pela indústria. O modelo de produção capitalista considera “atrasado” e “improdutivo” o modo de subsistência das “economias baseadas em tecnologias indígenas” (Shiva, 2004, p. 3).

Shiva (2004) defende “a recuperação do princípio feminino” para superar o patriarcalismo que orienta o modelo de produção capitalista voltado para o acúmulo de capital. Esse modelo de produção gera a desigualdade e a pobreza. Por meio do “princípio feminino” como “projeto político, ecológico e feminista” tornar-se-ia possível a preservação da vida e da diversidade (Shiva, 2004, p. 3).

O modelo de produção da monocultura promove a destruição da natureza, suprimindo a diversidade. “É uma guerra contra a natureza, as mulheres, as crianças e os pobres” (Shiva, 2004, p. 4). Abrange, portanto, uma guerra contra a vida e a existência da diversidade no planeta.

A ideologia neoliberal coloca o comércio e a economia acima da vida. Há uma negação da existência em favor do acúmulo de capital. No momento em que a Covid-19 se tornou uma pandemia, lideranças mundiais, como Donald Trump nos Estados Unidos, Boris Johnson no Reino Unido e Jair Bolsonaro no Brasil defenderam a continuidade das atividades econômicas. Com o aumento do número de casos nos Estados Unidos, em toda a Europa e no Reino Unido, e com a instauração do caos no sistema de saúde de Nova Iorque, Donald Trump e Boris Johnson recuaram diante de um inimigo invisível e avassalador. A cena de corpos amontoados retirados de hospitais norte-americanos mudou o posicionamento do presidente ultraconservador neoliberal dos Estados Unidos, que passou a defender as medidas de isolamento. O vírus infectou príncipes e lideranças políticas como o próprio Boris Johnson, obrigando o mundo capitalista a parar o seu sistema de

produção. No Brasil, o presidente da época, Jair Bolsonaro, defensor do conservadorismo neoliberal radical, continuou insistindo que a economia era mais importante do que a vida de milhares de pessoas.

Shiva (2004, p. 4) já havia alertado para a possibilidade de enfermidades que poderiam ser “transmitidas aos seres humanos” como resultantes do predomínio da ideologia e dos interesses econômicos do “sistema industrial globalizado”. A globalização capitalista neoliberal possui uma ideologia genocida e suicida, direcionada por interesses puramente econômicos de acúmulo de capital.

O modelo de patentes é outro exemplo de transformação do conhecimento em mercadoria para comercialização da saúde por empresas multinacionais. Patentes de remédios beneficiam economicamente somente a indústria farmacêutica. Um exemplo é o custo de procedimentos terapêuticos para enfermidades como a AIDS, cujo o tratamento fica em torno de 15 mil dólares pela medicina patenteada, enquanto na medicina genérica produzida na Índia e no Brasil este valor se reduz ao custo de 250 a 300 dólares. Índia, Brasil e África do Sul são acusadas de prejudicarem as patentes, tendo que responder a tribunais internacionais da Organização Mundial do Comércio por permitirem em sua legislação a produção de medicamentos genéricos com baixo custo para as pessoas.

No contexto pós-colonial, conhecimentos de comunidades indígenas e tradicionais localizadas no Terceiro Mundo são patenteados, apropriados e monopolizados por corporações internacionais. Para Shiva (2004, p. 5), “as patentes baseadas na biopirataria são imorais e ilegais”, pois “violam princípios universais de respeito à vida e à integridade dos sistemas cognitivos de uma cultura”.

A cooperação, a generosidade e a solidariedade correspondem a princípios que podem orientar as sociedades para uma vida comunitária e sustentável. Shiva (2004, p. 5) retoma concepções associadas ao feminino como a proteção, o respeito, o bem-estar das pessoas, a preservação da terra e da diversidade, associando-as a uma noção de humanidade.

Em que sentido o modelo de produção desenvolvido pelo ser humano pode conduzi-lo ao próprio extermínio da sua espécie? Até que ponto esse modelo de produção constitui um modo de negação da vida?

“A democracia da terra se baseia em criar economias vivas que protejam a vida na terra e proporcionem necessidades básicas e segurança econômica para todo mundo” (Shiva, 2004, p. 7). Shiva (2004, p. 7) defende a “democracia da terra” como um projeto político que propicia a garantia do “direito fundamental de existir a todas as espécies”. De acordo com essa perspectiva, o reconhecimento da diversidade consiste em um princípio fundamental para a preservação da vida e o desenvolvimento sustentável no mundo. “A manutenção da vida em sua diversidade e integridade é a base das relações na democracia da terra” (Shiva, 2004, p. 7).

Há uma concepção holística que pode ser comparada com o pensamento filosófico de Hildegarda e mitologias e saberes ancestrais de comunidades tradicionais e povos indígenas. As noções de complementaridade e integração entre o ser humano e a natureza perpassam pela ideia de democracia da terra. É uma noção de interligação, integração e complementaridade entre o ser humano, a natureza e o cosmos. “A democracia da terra restabelece a noção de seres humanos como membros da família terrestre e as culturas diversas no mosaico da diversidade cultural” (Shiva, 2004, p. 7).

A partir de uma perspectiva de integralidade, o valor da vida revela-se como um princípio da existência no planeta. Shiva (2004) mostra a necessidade do respeito não somente da diversidade biológica, mas também da diversidade cultural. “Quando reconhecemos o valor intrínseco e a importância de cada forma de vida, prosperam a diversidade biológica e a diversidade cultural” (Shiva, 2004, p. 8).

O pensamento filosófico de Vandana Shiva serve como referência para o ecofeminismo, uma “escola de pensamento que tem orientado movimentos ambientalistas e feministas, desde a década de 1970” (Siliprandi, 2000, p. 61). Essa corrente teórica surge por volta da década de 1990. Eventos como a Eco-92, no Rio de Janeiro, bem como a crítica ao modelo de consumo dos países do Norte, que aumenta a pobreza no Sul, são relevantes para as reflexões propostas pelo ecofeminismo.

Para essa corrente teórica, o pensamento ocidental hegemônico do ponto de vista econômico exerce a dominação das mulheres e da natureza para o acúmulo de capital. Do ponto de vista político, o ecofeminismo mostra como se constituíram as concepções de identificação entre a mulher e a natureza e do homem com a cultura. Os discursos da razão androcêntrica sustentam que a cultura possui um valor superior e a natureza precisa ser dominada. A cultura, nos discursos da razão androcêntrica e patriarcal, consiste em uma forma de conhecimento que serve para o domínio da natureza (Siliprandi, 2000).

Nesse sentido, políticas científicas e tecnológicas reforçam o modelo econômico e político do pensamento ocidental hegemônico, mantendo os mecanismos de dominação da racionalidade androcêntrica. Desconsidera-se a história de “exclusão das mulheres do mundo do conhecimento ‘científico’” (Siliprandi, 2000, p. 63).

Entre as concepções do ecofeminismo destacam-se a defesa da democracia direta, a economia de subsistência, o uso de tecnologias não danosas ao meio ambiente e a “superação da dominação patriarcal nas relações entre os gêneros” (Siliprandi, 2000, p. 63).

Há uma identificação entre a “utopia feminista” e a ecologia socialista no ecofeminismo. Torna-se relevante o debate entre a tradição igualitarista e o feminismo da diferença. A tradição igualitarista defende a universalidade do princípio da dignidade humana e a defesa dos direitos civis das mulheres, ressaltando a importância da autonomia e emancipação feminina.

Por sua vez, o feminismo da diferença questiona o domínio masculino no mundo público, alicerçado pela cultura patriarcal. Para o ecofeminismo, as mulheres possuem um modo de ser diferenciado ligado à reprodução da vida, sendo essencial para a preservação da natureza a valorização e a incorporação do modo de ser feminino.

O princípio feminino, originário da cultura hindu, é ressaltado por Vandana Shiva (1991). Para o ecofeminismo, esse princípio propicia a compreensão das relações de dominação impostas pelas raízes da racionalidade androcêntrica e patriarcal. Práticas de violência com relação às mulheres e à natureza possuem uma origem material.

Como exemplos mencionam-se os modos de dominação que predominam na Índia. O país tem um desenvolvimento baseado na destruição da natureza, a qual aniquila as condições de sobrevivência dos seres humanos. A origem dos problemas ambientais encontra-se no modelo de desenvolvimento capitalista global, que considera o meio ambiente como “recurso” que está à disposição da humanidade.

Para a perspectiva desenvolvimentista, o meio ambiente apresenta as seguintes características: inércia, passividade, uniformidade e inferioridade. Por essas razões, a natureza precisa ser explorada comercialmente para o acúmulo de capital.

A cultura patriarcal, racista e androcêntrica excluiu o conhecimento ecológico de mulheres ligadas a comunidades tradicionais na agricultura. Esse saber direciona-se pela sustentabilidade, a diversidade e a busca da subsistência sem a necessidade da produção de excedentes. No entanto, no capitalismo global prevalece a monocultura da mente, símbolo do paradigma desenvolvimentista direcionado pela necessidade de exploração do meio ambiente para obtenção de lucro. Com a monocultura enquanto modelo de produção, os modos de cultivo mais tradicionais são substituídos por modelos de intervenção na natureza.

Prakriti é o princípio feminino de criação presente na natureza, de acordo com a cosmologia hindu. Esse princípio possibilita a integração entre os seres. A subjugação do princípio feminino origina os desequilíbrios no meio ambiente. É preciso conceber a natureza “como um organismo vivo” (Shiva, 1991, p. 77). Shiva (1991) questiona o modelo de desenvolvimento do capitalismo e defende a biodiversidade.

Há críticas em relação ao ecofeminismo de Shiva. Entre essas críticas aponta-se a visão essencialista da mulher, bem como a ideia que as relações tradicionais também são caracterizadas por formas de opressão e dominação das mulheres (Siliprandi, 2000).

Problemas ambientais são apontados por organizações não governamentais vinculados ao ecofeminismo, como a degradação do meio ambiente, a salinização, o desmatamento, a erosão, a “destruição da camada de ozônio, aquecimento do planeta decorrente da emissão de CO₂” e as alterações climáticas (Siliprandi, 2000, p. 66). A manipulação genética dos alimentos ameaça o direito a formas saudáveis de alimentação.

O ecofeminismo tem importância significativa para a discussão acerca das “implicações que determinadas atividades econômicas têm sobre as condições de vida

e trabalho das mulheres [...]” (Siliprandi, 2000, p. 68). Questiona-se, sobretudo, a visão de desenvolvimento econômico voltada para o lucro e o aumento da produtividade. Para o ecofeminismo, é imprescindível a defesa da igualdade de gêneros e o incentivo à participação de mulheres nos espaços de poder e na tomada de decisões políticas.

Há uma conexão entre a mulher e a natureza. Por outro lado, a razão androcêntrica exclui as mulheres da cultura. A associação entre a mulher e a natureza é evidenciada pelo ecofeminismo. Na perspectiva de Regina Ciommo (2003, p. 424), o ecofeminismo revela-se como a “terceira onda do feminismo”. Nesse sentido, o ecofeminismo propõe:

[...] o reconhecimento de que, apesar de o dualismo natureza–cultura ser um produto da cultura, podemos conscientemente escolher a aceitação da conexão mulher–natureza, participando da cultura, reconhecendo que a desvalorização da doação da vida tem conseqüências profundas para a ecologia e as mulheres (Ciommo, 2003, p. 424).

Indivíduo, sociedade e natureza formam um sistema complexo, no qual as partes interagem, formando o todo de modo interdependente. O indivíduo é visto como o sistema central enquanto a sociedade constitui o ecossistema dos seres humanos.

Destacam-se, então, as características dos ecossistemas: interdependência, fluxos de energia, associação e diversidade.

A tendência da sociedade humana de impor especializações às individualidades acaba por reduzir e inibir a diversidade criada pelo seu próprio desenvolvimento. Mas a organização da diferença, no plano dos princípios sistêmicos mais gerais, cria antagonismos com potencialidade de oposição, pois as relações complementares, concorrentes e antagônicas são constitutivas dos ecossistemas (Ciommo, 2003, p. 425).

As sociedades humanas possuem complementaridades, dissonâncias, oposições e antagonismos. Nos discursos da razão androcêntrica, a relação entre a mulher e a natureza tomou como referência concepções dualistas, hierárquicas e antagônicas. De acordo com Regina Ciommo (2003, p. 425), “conceitos antagônicos foram construídos como opostos e excludentes e foram apropriados pelo julgamento moral da lógica da dominação”.

Essa lógica da dominação funda hierarquias baseadas no estabelecimento de diferenças por meio do dualismo. Atribui-se um valor superior aos seres humanos masculinos em comparação a seres humanos femininos e à natureza. Conseqüentemente, as mulheres e a natureza são classificadas como não humanos por carecerem de determinadas qualidades masculinas.

O efeito do dualismo consiste na naturalização da dominação. Com a ligação entre a mulher e a natureza, justifica-se a necessidade de dominação e subordinação. Enfim, o modelo de humanidade institui a “masculinidade da cultura” que fundamenta a “natureza da dominação do masculino” (Ciommo, 2003, p. 426).

A ideia da existência de uma natureza feminina, reforçada pelos discursos hegemônicos da razão androcêntrica, justifica a subordinação universal das mulheres. Às

mulheres cabe o cuidado com as crianças e o espaço doméstico. Esse arquétipo do mundo simbólico encontra-se no pensamento filosófico androcêntrico da Grécia antiga. Aristóteles propaga a ideia da subordinação como essência da natureza feminina.

Com a hegemonia epistêmica da razão androcêntrica, o “modelo masculino para o ser humano [...] perpetua diversas formas de exclusão e desvalorização das mulheres” (Ciommo, 2003, p. 427).

As noções dicotômicas como natureza/cultura, humano/não-humano e masculino/feminino não podem ser encerradas ou explicadas segundo teorias simplificadoras, que nos levam apenas a um impasse: igualdade sobrepondo-se aos sujeitos, diversidade entre seres humanos significando vitimização ou, ao contrário, situação privilegiada, exploração dos recursos naturais em nome da ciência, valorização da cultura em detrimento do mundo não-humano (Ciommo, 2003, p. 427).

As diferenças precisam ser reconhecidas e respeitadas para uma conscientização acerca da noção de complementaridade entre ser humano, natureza e cosmos. É importante considerar as ideias de integração e complementaridade. Na Idade Média, Hildegarda (Costa, 2012) defendeu a importância dessas noções.

LINGUAGEM E GÊNERO EM OYÈRONKÉ OYĒWÙMÍ

O emaranhado de raízes da razão androcêntrica se ramifica com o racismo sistêmico e epistemológico da cultura patriarcal hegemônica. Rizomas se entrecruzam nas subjetividades, formando visões de mundo e refletindo-se em práticas, na objetificação de pessoas. Além da razão androcêntrica, o racismo epistêmico hierarquiza os saberes, tendo como consequência a invisibilidade do conhecimento produzido fora do eixo do discurso filosófico e científico de homens brancos de algumas localidades do mundo. Trata-se de um saber local originário da produção discursiva de homens brancos situados em alguns países da Europa e nos Estados Unidos que produzem paradigmas epistemológicos. Em níveis regionais, a hierarquização epistêmica se reproduz com a invisibilidade de saberes advindos de locais situados fora do eixo do discurso hegemônico da razão androcêntrica.

Para Oyèronké Oyĕwùmí (2017), o gênero caracteriza-se como uma herança colonial imposta pelos europeus aos povos iorubás. Na análise da formação das noções de gênero entre iorubás, Oyĕwùmí (2017) sustenta que a categoria conceitual “mulher” inexistia antes do contato entre etnias africanas e europeias.

A socióloga africana busca compreender de que modo “se implantou o gênero na sociedade lorubá do sudoeste da Nigéria (colonizada formalmente pelos ingleses de 1862 a 1960)” (Oyĕwùmí, 2017, p. 17).

Na perspectiva de Oyĕwùmí (2017) e María Lugones (2008), a sujeição das mulheres e o patriarcado da razão androcêntrica não podem ser considerados fenômenos universais. Essa ideia é reforçada pela análise da cultura e do modo de organização das sociedades

iorubás antes dos processos de colonização. No período pré-colonial da sociedade iorubá, “a posição social de machos e fêmeas não dependia de sua distinção anatômica” (Oyěwùmí, 2017, p. 19). O estabelecimento de relações hierárquicas na sociedade iorubá se baseava na senioridade. Oyěwùmí (2017) menciona a existência de aldeias lideradas por mulheres nas sociedades iorubás do século XX.

Apesar do caráter multicultural das sociedades, a globalização do sistema econômico capitalista se reflete na difusão de um modelo epistemológico específico, fundamentado em discursos da racionalidade androcêntrica. “No Ocidente, as explicações biológicas parecem ter prioridade sobre outras alternativas de explicação das diferenças de gênero, raça ou classe” (Oyěwùmí, 2017, p. 37).

A noção de “degeneração” é importante para imposição de uma superioridade biológica como justificativa para o domínio. Há, por consequência, a ideia de inferioridade genética que legitimaria a hierarquia e as desvantagens sociais. Outra noção importante na cultura ocidental consiste na ideia do corpo relacionada ao gênero, à classe e a teorias raciais, que estabelecem classificações hierárquicas, dicotomias e oposições binárias entre masculino e feminino, bem como diferenciações étnico-raciais e classistas entre grupos étnicos e classes sociais.

Nos discursos que reproduzem a razão androcêntrica, o homem é definido como o ser que possui a racionalidade, enquanto a mulher apresenta aspectos como a passividade e a afetividade. A razão androcêntrica concede privilégios aos seres masculinos para participação na administração da sociedade, facilitando o exercício de funções em espaços de poder e maior prestígio.

Como sugere Oyěwùmí (2017, p. 47), as “dualidades como natureza/cultura, público/ privado e visível/invisível, são variações do tema da ordem hierárquico corporal masculino/ feminino, localizadas diferencialmente em relação ao poder [...]”.

Há uma relação entre o social e o biológico. Na epistemologia ocidental, “as categorias sociais derivaram sua legitimidade e poder da biologia”, tendo em vista que “o social e o biológico se retroalimentam” (Oyěwùmí, 2017, p. 49). Como ciência, a biologia revela-se como mais uma construção social ressignificada à medida que se retroalimenta com a produção de discursos científicos da razão androcêntrica.

Na perspectiva de Oyěwùmí (2017), a diferenciação entre sexo e gênero não apresenta uma sustentação consistente. Por outro lado, na racionalidade androcêntrica do Ocidente, “o gênero não pode existir sem o sexo já que o corpo se assenta diretamente como a base de ambas as categorias” (Oyěwùmí, 2017, p. 50). Contudo, a razão androcêntrica não é atemporal e muito menos universal. O mesmo afirma-se acerca da submissão das mulheres. Teorias produzidas no Ocidente transformaram em um discurso de verdade a ideia segundo a qual as mulheres sempre foram submissas em todas as culturas e em todo e qualquer contexto histórico. Desse modo, a ideia de submissão das mulheres torna-se mais uma verdade universal e atemporal.

Categorizações como macho e fêmea correspondem a signos que remetem a construções sociais. Essas categorias variam conforme a cultura, o espaço social e o contexto histórico. Consequentemente, “as relações de gênero são relações sociais e, portanto, estabelecidas historicamente e delimitadas culturalmente” (Oyěwùmí, 2017, p. 51).

A concepção epistemológica de gênero produzida pelos discursos hegemônicos da razão androcêntrica direciona-se por uma noção de dimorfismo sexual formulada pela teoria biológica. Ifi Amadiume desenvolveu a concepção de “flexibilidade do gênero” para se referir ao casamento entre mulheres na sociedade igbó da Nigéria (citado por Oyěwùmí, 2017, p. 54). Nas sociedades iorubás, a biologia não determina a posição social. A partir de “uma perspectiva multicultural”, o feminismo “exibe as mesmas características etnocêntricas e imperialistas dos discursos ocidentais que busca subverter” (Oyěwùmí, 2017, p. 55).

Na cultura iorubá, a sociedade se constitui por pessoas que se relacionam umas com as outras. Antes da colonização, não eram atribuídas categorizações sociais para o masculino e o feminino. A hierarquia aparecia associada a relações sociais. Desse modo, os papéis sociais desempenhados por quem governa, ou quem exerce a função de sacerdote ou sacerdotisa, dependem de uma noção relacional e dinâmica da senioridade.

Em seu sistema de conhecimento, a cultura iorubá possui elementos orais e visuais. O mundo é compreendido como vínculo e interligação entre partes que formam um todo. No Ocidente, a compreensão da realidade perpassa pela visão. Essa concepção fundamenta a epistemologia masculina predominante na cultura ocidental.

No pensamento feminista, “a pressuposição e a utilização universal das categorias de patriarcado e ‘mulher’ resulta em um posicionamento etnocêntrico e manifesta a hegemonia do Ocidente sobre outras classificações culturais” (Oyěwùmí, 2017, p. 59). Categorias conceituais utilizadas para analisar as sociedades africanas tomam como referência uma perspectiva biológica acerca do condicionamento de papéis sociais.

Por outro viés, “em muitas sociedades da África Ocidental não há especificidade de gênero” (Oyěwùmí, 2017, p. 61). As experiências e modelos de governo, organização social e cultura do Ocidente servem como arquétipo para a análise das sociedades africanas. De acordo com o paradigma epistemológico Ocidental, as sociedades africanas não possuem Estado, filosofia ou história.

No tocante à intelectualidade africana, Oyěwùmí (2017) chama a atenção para as crises que se observam na África. Oyěwùmí (2017, p. 65) destaca que o “problema africano tem sido sua estreita identificação com a Europa, a qual constitui a fonte e a razão fundamental do contínuo predomínio europeu sobre o povo e o pensamento africanos”.

A problemática central nas teorias de intelectuais, como Blyden, Senghor, Oruka, Wiredu, dentre outras referências teóricas, consiste nas diferenças ou semelhanças com o Ocidente. Nos estudos africanos há uma incorporação de categorias conceituais ocidentais para analisar contextos locais de diversificadas comunidades africanas.

A filósofa africana Nkiru Nzegwu questiona a concepção das sociedades igbó e iorubá como patriarcais (citada por Oyěwùmí, 2017). Por um lado, a filosofia é concebida como uma capacidade intrínseca de reflexão do ser humano, sendo entendida como universal. No entanto, as teorias insinuam que a filosofia chegou tardiamente na África e que os povos africanos possuem aspectos primitivos que não lhes teria permitido filosofar.

O ser europeu corresponde ao modelo de humanidade adotado como parâmetro para avaliar outros povos. Pessoas sentem-se afetadas por teorias que se refletem nos modos de pensar, ver o mundo e construir a realidade. Por fim, define-se a África como “um Ocidente pré-formado ou deformado” (Oyěwùmí, 2017, p. 68).

Oyěwùmí (2017, p. 75) mostra como a teoria de intelectuais como Mudimbe adota o modelo epistemológico ocidental para sustentar que o conhecimento na África necessita da legitimação do Ocidente para se afirmar como autêntico. Nesse sentido, “[...] a falta de reconhecimento que a linguagem leva consigo o sentido do mundo de um povo implica aceitar que as categorias ocidentais são universais” (Oyěwùmí, 2017, p. 78).

As dimensões dos mundos espiritual e material aparecem conexas na oralidade e na cultura das sociedades africanas. Na língua iorubá, por exemplo, não há especificação de gênero para diferenciar homens, mulheres, filhos, filhas, irmãos e irmãs. A colonização europeia na sociedade iorubá teve como efeito a aculturação por meio de uma transposição patriarcal na cultura e na história.

Oyěwùmí (2017) analisa o modo de organização da sociedade Qyó no momento que antecede o período colonial. Na perspectiva de Oyěwùmí (2017), termos como *ọkọ* e *ọba* não possuem gênero. No modelo linguístico ocidental de categorização das relações de gênero, enquanto o masculino constitui a norma, o feminino representa a exceção.

No pensamento filosófico e “[...] na prática social ocidental, as categorias de macho e fêmea não estão livres de associações hierárquicas e oposições binárias, nas quais macho implica privilégio e fêmea subordinação” (Oyěwùmí, 2017, p. 83). As categorizações de masculinidade e feminilidade tornam-se, no modelo de conhecimento da ciência ocidental, concepções atemporais caracterizadas pela universalidade.

O estudo de Oyěwùmí (2017, p. 84) mostra que, antes da colonização, “o gênero não era um princípio organizativo da sociedade iorubá”. No contexto histórico que antecede a colonização, inexistiam as categorizações de gênero na sociedade iorubá. “O gênero é um discurso dicotômico sobre duas categorias sociais — homem e mulher — em oposição e hierarquização binária” (Oyěwùmí, 2017, p. 85).

Na língua iorubá, o termo *Èniyàn* designa a humanidade. Esse termo não possui um gênero específico. A palavra *man*, na língua inglesa, abrange a humanidade como um todo, tendo em vista que inclui tanto homens quanto mulheres. Por sua vez, o termo “Homem” designa a espécie humana em geral na linguagem da razão androcêntrica. Em síntese, a antropologia consiste no estudo do homem, já que o prefixo “antro” quer dizer “homem”. Do mesmo modo, *ọmọdẹ* abrange tanto meninos quanto meninas no dialeto iorubá.

Do mesmo modo que os termos da língua iorubá *obìnrin* e *òkùnrin*, traduzidos comumente como macho e fêmea, não correspondem a uma sexualidade dimórfica associada ao gênero. Segundo Oyěwùmí (2017, p. 88), essas palavras não “expressam masculinidade ou feminilidade, pois essas categorias não existiram na vida ou no pensamento iorubá”.

Na língua iorubá, *obìnrin* e *òkùnrin* designam “as diferenças anatômicas entre [...] corpos no que diz respeito à participação na procriação e relação sexual” (Oyěwùmí, 2017, p. 88). Por outro viés, na cultura ocidental, “o determinismo biológico é consequência da aplicação de explicações biológicas para justificar as hierarquias sociais” (Oyěwùmí, 2017, p. 88). O biológico e o social estão associados nos discursos das ciências ocidentais.

Na cultura patriarcal androcêntrica do Ocidente, a virilidade se associa à masculinidade. Em sociedades, como Atenas na Antiguidade, a França no século XVIII, ou em países como Estados Unidos e Brasil na conjuntura atual, os homens ocupam os espaços de poder. “O gênero é a construção de duas categorias em relação hierárquica uma com a outra, inserida nas instituições sociais” (Oyěwùmí, 2017, p. 95).

A organização do mundo iorubá baseia-se nas relações sociais, na linhagem e na senioridade. Na concepção iorubá, *obìnrin* tem a função procriadora, mantendo a sua condição de *Èniyàn*. Na linguagem encontram-se os valores culturais de uma determinada sociedade (Oyěwùmí, 2017). “Na linguagem iorubá, a senioridade é a principal e mais evidente categorização social. Consiste na classificação social das pessoas a partir de suas idades cronológicas” (Oyěwùmí, 2017, p. 96).

O modo de categorização social pela idade relativa corresponde ao princípio de organização da sociedade iorubá. Nomes e prenomes não possuem gênero na língua iorubá. Na língua iorubá, utiliza-se o termo *òmòdè* para fazer referência ao rebento, ou à criatura, independentemente da diferenciação de gênero de bebês. *Òmò* refere-se tanto a meninas quanto meninos. Contudo, a senioridade possui um caráter relacional e situacional. É o caso, por exemplo, da responsabilização de crianças mais velhas por uma atitude de desrespeito. Pressupõe-se que a criança mais velha teria mais consciência, por isso atribui-se a ela mais responsabilidade.

“A senioridade é altamente relacional e situacional porque nada está permanentemente em uma posição de maior ou menor idade; tudo dependerá de quem está presente em cada situação específica” (Oyěwùmí, 2017, p. 98). Na linguagem iorubá estão ausentes categorizações conceituais de diferenciação de gênero.

Há especificação acerca das diferenças anatômicas de homens e mulheres. No entanto, essas diferenças não apresentam significado ou projeção no modo de organização social, o qual tem como referência a senioridade concebida de modo relacional e situacional.

Para a pergunta em português brasileiro: com quem você foi no mercado? Responde-se da seguinte forma: — com a “minha filha”. Por outro lado, em iorubá a resposta seria: — *pèlu òmò mii* (com minha criatura, ou com meu rebento).

“O constante problema de gênero e seus estereótipos não se apresenta na linguagem iorubá”, tendo em vista que a palavra *omọ* não possui gênero, designando “criatura ou rebento independentemente da idade ou do sexo” (Oyěwùmí, 2017, p. 100).

No século XIX, o império iorubá tinha cidades com mais de cinquenta mil habitantes. Ìbàdàn com setenta mil pessoas, Ilorin com cem mil, Ede com cinquenta mil e Oyo com oitenta mil eram algumas das sociedades do império iorubá. “A hierarquia interna da linhagem estava estruturada pelo conceito de senioridade” (Oyěwùmí, 2017, p. 103).

Há referências a lideranças femininas nas cidades iorubás. Efúnshetán Aníwùrà foi uma *lálóde*, uma liderança política feminina da cidade de Ìbàdàn por uma linhagem advinda de sua mãe. “Na sociedade Oyo-Iorubá, o matrimônio foi essencialmente uma relação entre linhagens” (Oyěwùmí, 2017, p. 110). O matrimônio tinha como finalidade primordial a procriação, pois na cultura iorubá, “as criaturas são o propósito supremo do matrimônio [...]” (Oyěwùmí, 2017, p. 116).

A poligamia era uma prática aceita e refletia-se em benefícios para o modo de organização social. Após o parto, a mulher não mantinha relações sexuais, adotando a abstinência. Durante esse período, permitia-se que o homem tivesse relações sexuais com mulheres que faziam parte da organização familiar. O matrimônio poligâmico tinha como princípio a senioridade, a *aya* mais jovem tinha a responsabilidade pela cozinha e pelos afazeres domésticos.

Diferentemente das sociedades ocidentais, nas quais as fêmeas permanecem no espaço privado do lar, teorias mostram que, em sociedades africanas, como a iorubá, as mulheres comercializavam nos mercados. “Os mercados noturnos foram [...] uma característica da estrutura social Oyo. Foram primeira e principalmente mercados de comida” (Oyěwùmí, 2017, p. 120). Na sociedade iorubá, a saúde da mãe é resguardada para possibilitar a continuidade da vida.

No tocante ao trabalho, na cultura iorubá que antecede o encontro com o Ocidente não há uma divisão laboral por gênero. A mulher conhecida como *iyá mi òsòròngà* exercia o controle sobre as forças místicas. Elas tinham um papel importante nas guerras. Oyěwùmí (2017) cita o papel de liderança exercido por Aláàfin Orompòtò, uma rainha africana, no conflito entre Ilayi e Borgu.

Os papéis sociais estão relacionados com a linhagem e não com o gênero. É o caso de pessoas que exercem a função de sacerdotisa-advinha ou sacerdote-advinho. Podem ser tanto homens quanto mulheres. Para tanto, basta que tenham contato com o Ifá, a divindade da adivinhação, e tornem-se, por meio do aprendizado, *babalawo*.

A partir do modo de organização da sociedade iorubá anterior à colonização questiona-se a concepção de universalidade e atemporalidade da divisão do trabalho. Na velha Oyo, as relações sociais estavam fundadas na linhagem e na senioridade, não sendo estabelecidas pela diferenciação de gênero.

“Tanto obìnrin como òkùnrin tinham participação em todas as profissões e a base da atribuição era, em qualquer caso, a afiliação à linhagem” (Oyěwùmí, 2017, p. 142). Assim, o gênero consiste em uma construção teórica produzida por discursos das ciências do Ocidente.

Na perspectiva de Oyěwùmí (2017, p. 147), “[...] nos discursos ocidentais, o gênero se concebe primeira e principalmente como uma categoria biológica dicotômica, utilizada como a base da construção das hierarquias sociais”. As hierarquias são estabelecidas a partir de diferenças corporais. O ser masculino detém privilégios no modo de organização social das sociedades ocidentais em decorrência de sua estrutura anatômica.

O patriarcado não apresenta uma universalidade. No contexto pré-colonial da sociedade iorubá, “o gênero não é uma categoria previamente dada” (Oyěwùmí, 2017, p. 149). Com a incorporação das categorizações binárias e dicotômicas que diferenciam e hierarquizam homens e mulheres, prevaleceu o poder masculino.

As mulheres “estão praticamente ausentes e o reconhecimento delas se reduz a exceções” (Oyěwùmí, 2017, p. 153). Com a colonização se constituíram, na cultura iorubá, as categorias homem e mulher, refletindo-se na reorganização da sociedade Oyo.

Ao abordar as lideranças políticas de Oyo, historiadores e historiadoras desconsideram que na língua iorubá não há referência ao gênero nos termos *oba* e *aláàfin*.

Traduzir *oba* como rei não condiz com o significado expresso pela língua iorubá. “Nem *aláàfin* e nem *oba* se traduzem como ‘rei’” (Oyěwùmí, 2017, p. 165).

No processo de colonização, a razão androcêntrica ocidental toma forma nas instituições da sociedade Oyo, transformando a cultura iorubá.

Oyěwùmí (2017) mostra que ser do sexo masculino não constitui um pré-requisito para assumir governos nas sociedades iorubás. Há povos iorubás governados por mulheres tanto no século XX quanto em contextos históricos anteriores ao período colonial.

Uma afro-brasileira da linhagem *alákétu*, da Bahia, é citada como da linhagem *oba*. A indistinção de gênero observa-se também na religião, tendo em vista que “a possessão espiritual não faz discriminações baseadas no sexo anatômico: Xangô [...] se manifesta a seus devotos machos e fêmeas por igual” (Oyěwùmí, 2017, p. 178).

Os sobrenomes de governantes iorubá “mostram que a linhagem *Òkò* tem uma reverenciada fundadora ancestral” (Oyěwùmí, 2017, p. 183). É importante enfatizar que nomes próprios na língua iorubá não apresentam especificidades de gênero. Oyěwùmí (2017) refere-se aos cargos políticos ocupados pela *Ìyálóde* na organização social iorubá. A *Ìyálóde* tem um lugar de destaque como liderança política no Velho Oyo. O termo *Ìyálóde* remete à senioridade, designando a “fêmea madura a cargo de assuntos públicos” (Oyěwùmí, 2017, p. 191). Na cosmologia iorubá, orixás como *Şàngó*, *Oya* e *Òşun*, possuem o poder de conceber criaturas.

A colonização foi direcionada por homens, tendo como componentes de hierarquização noções baseadas em gênero e raça. “O sistema econômico capitalista deu

forma aos modos concretos pelos quais se efetuou a dominação colonial” (Oyěwùmí, 2017, p. 211).

O modelo de produção capitalista, imperialista e racista direcionado pela hegemonia epistemológica da razão androcêntrica finca suas raízes nos modos de subjetivação, nas formas de pensar, ser, agir e ver o mundo. Para uma reflexão sobre os processos de colonização e a problemática de gênero é interessante retomar vertentes teóricas da América Latina. Entre essas vertentes destaca-se a teoria da colonialidade de gênero de María Lugones.

A COLONIALIDADE DE GÊNERO EM MARÍA LUGONES

A filósofa argentina María Lugones (2014, p. 935) propõe uma “releitura da própria modernidade capitalista colonial moderna”. Ao tratar da colonialidade, enfatiza-se a relação entre colonizador e colonizado/a. Com embasamento teórico no caráter interseccional entre as categorias de raça, classe, sexualidade e gênero,¹ Lugones desenvolve a noção de colonialidade de gênero.

Na modernidade colonial, a dicotomia das relações de gênero e a colonialidade estabelecem formas de hierarquização que diferenciam os indivíduos considerados seres humanos e os não humanos. O homem branco europeu, cristão, heterossexual, civilizado, ser de razão androcêntrica, é o único apto a agir e tomar decisões na esfera pública. Na cultura patriarcal, a mulher europeia torna-se responsável pelo cuidado do lar e pela reprodução da raça.

Só os civilizados são homens ou mulheres. Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas – como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens (Lugones, 2014, p. 936).

Pessoas que não se encaixam no padrão hegemônico estabelecido pelos discursos da racionalidade androcêntrica — que no tocante à sexualidade institui como padrão de comportamento sexual a heterossexualidade —, são excluídas, estigmatizadas e marginalizadas. Durante os processos de colonização, “hermafroditas, sodomitas, viragos e os/as colonizados/as, todos eram entendidos como aberrações da perfeição masculina” (Lugones, 2014, p. 937).

A colonização foi justificada como uma missão civilizatória que conduziria povos classificados como selvagens e primitivos para a modernização. Essa “missão civilizatória” se revelou como um modo de “acesso brutal aos corpos das pessoas” por meio da “violação sexual” (Lugones, 2014, p. 938).

¹ Nos artigos intitulados *Pensamento Pós-Colonial, Gênero e Poder em María Lugones*, publicado na Revista *Trans/Form/Ação*, e *O feminismo decolonial de María Lugones*, que se encontra na Revista *Tomo*, apresento a perspectiva de Lugones sobre multiplicidade ontológica, multiculturalismo, colonialidade, gênero e interseccionalidade (Carvalho, 2022, 2023).

Na cultura patriarcal construída por discursos da razão androcêntrica, a sexualidade feminina representa o mal. Assim, o cristianismo tornou-se um instrumento de transformação, silenciando, ocultando e inferiorizando os saberes dos povos originários. Na cidade de Cusco, no Peru, os espanhóis destruíram os templos Incas. Com as ruínas desses templos ergueram igrejas, intentando apagar as práticas, os modos de vida e a cultura dos povos colonizados.

A concepção de colonialidade remete à teoria formulada pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano, caracterizando o sistema moderno colonial. Para María Lugones (2014, p. 939), a colonialidade consiste em um processo de desumanização e redução de pessoas à insignificância. Com a colonialidade, os povos não europeus foram considerados selvagens, primitivos e não humanos. Pessoas que poderiam servir ao poder hegemônico são descartadas de acordo com os interesses de dominação. Mesmo com a independência das antigas colônias, a colonialidade permanece no imaginário das sociedades colonizadas. Nas estruturas de poder, as elites das colônias acreditaram herdar características biológicas de etnias europeias, ocupando os espaços de poder político e domínio econômico. Nas teorias raciais reproduzidas por discursos epistemológicos de cientistas europeus e de intelectuais das sociedades colonizadas, difundidos no decorrer dos séculos XVIII e XIX, os povos originários e grupos de pessoas pertencentes a diversificadas etnias africanas escravizadas foram classificados como inferiores e primitivos.

Desse modo, a colonialidade de gênero “permanece na intersecção de gênero/classe/raça como construtos centrais do sistema de poder capitalista mundial” (Lugones, 2014, p. 939). A existência dos indivíduos nas sociedades colonizadas é marcada pela imposição da racionalidade androcêntrica. Os processos de racialização, colonização, exploração capitalista e heterossexualismo normativista impõem relações assimétricas e hierárquicas de opressão, subalternizando indivíduos e grupos étnico-culturais estigmatizados. A colonialidade de gênero resulta em formas múltiplas de opressão contra mulheres negras, imigrantes latino-americanas e indígenas.

Para superar a colonialidade de gênero, María Lugones (2014) propõe uma concepção de feminismo descolonial. Os processos de colonização inventaram os/as colonizados/as e reduziram pessoas e sociedades a não humanos classificados como selvagens e primitivos.

No feminismo descolonial, María Lugones (2014) enfatiza as resistências aos processos de colonização. A colonização nega a humanidade aos povos colonizados, apagando e silenciando suas culturas e seus modos de vida. A colonialidade consiste no controle das pessoas e na negação da existência do/a colonizado/a. Isso posto, se estabelece a distinção entre o humano e o não humano, a qual constitui a base da relação hierárquica entre os homens brancos herdeiros da razão androcêntrica, as mulheres e os homens negros, indígenas e mestiços pertencentes às classes subalternizadas.

A descolonialidade define-se como a retomada das cosmologias dos povos colonizados. Um exemplo citado por Lugones (2014) é a cosmologia Aymara, uma comunidade que vivia nas regiões onde atualmente se localizam os países latino-americanos do Peru, da Bolívia, da Argentina e do Chile. Na concepção cosmológica dos povos Aymaras importa “residir coletivamente na terra comunal” (Lugones, 2014, p. 944). A ideia de complementaridade e inseparabilidade possibilita a “produção constante do equilíbrio cósmico” (Lugones, 2014, p. 944).

Com a colonialidade, pessoas e grupos humanos tornaram-se descartáveis para o sistema. Para María Lugones (2014), “ver a colonialidade é ver a poderosa redução de seres humanos a animais, a inferiores por natureza [...]” (Lugones, 2014, p. 946).

María Lugones (2014) cita a relevância da concepção de Gloria Anzaldúa sobre a ideia de fronteira. O “pensamento de fronteira” de Gloria Anzaldúa permite pensar em práticas de resistência aos processos de desumanização. O feminismo descolonial consiste em uma proposta de retomada das práticas de resistência às relações de poder estabelecidas pela colonialidade. Diferentemente da colonização, entende-se a colonialidade como um processo mais duradouro, que permanece após a independência política das antigas colônias.

Para o feminismo descolonial é necessário “começar a aprender sobre as outras que resistem à diferença colonial”, sendo “nas histórias de resistência na diferença colonial onde devemos residir” (Lugones, 2014, p. 948). A resistência à colonialidade de gênero enfatiza práticas comunitárias por meio da incorporação de valores, crenças e ontologias (modos de ser). Modos de ser e valores que se contrapõem à colonialidade. Em vista disso, destaca-se a importância da concepção “ética de coalização-em-processo” (Lugones, 2014, p. 949).

Eles incluem a afirmação da vida ao invés do lucro, o comunalismo ao invés do individualismo, o “estar” ao invés do empreender, seres em relação em vez de seres em constantes divisões dicotômicas, em fragmentos ordenados hierárquica e violentamente (Lugones, 2014, p. 947).

Nesse sentido, Lugones (2014, p. 950) defende a necessidade “de pensar na possibilidade de coalizão que assume a lógica da descolonialidade e a lógica da coalizão de feministas de cor”. A retomada de histórias de resistência aos processos de colonização e à colonialidade constitui um caminho para a descolonização das mentes, possibilitando a desconstrução do emaranhado de raízes da razão androcêntrica que se entrelaça nas subjetividades.

PARA FUTURAS REFLEXÕES

A racionalidade androcêntrica está centrada em discursos produzidos por homens, associada a culturas locais de regiões específicas da Europa. Por meio de produções discursivas e práticas se constitui no Ocidente uma razão androcêntrica, etnocêntrica, racista e sexista que silenciou outras culturas e o pensamento das mulheres.

Perceptível nos sistemas de ensino das humanidades, a invisibilidade das mulheres na história da filosofia ocidental pode ser vista como um dos efeitos dos processos de institucionalização de valores da cultura eurocêntrica e patriarcal. Essa cultura compõe a estrutura simbólica de sociedades colonizadas pelos povos europeus, bem como por outros sistemas sociais associados ao patriarcado.

Com o predomínio da razão androcêntrica observa-se, no contexto considerado pelo eurocentrismo como a origem histórica do pensamento filosófico, a supervalorização da virilidade e da masculinidade. Tal processo perpassa por toda a história do Ocidente por meio de construções discursivas acerca das categorizações de gênero, que estabelecem a hierarquização entre o masculino e o feminino.

Na cultura ocidental, a supervalorização da virilidade e de características masculinas é acrescida a uma concepção da heterossexualidade como padrão normativo. Ademais, acrescentam-se a essas categorizações as teorias raciais que estigmatizam, inferiorizam, ocultam e silenciam a diversidade cultural. Dessa maneira, o pensamento filosófico centrado na racionalidade masculina institui o paradigma epistemológico da razão eurocêntrica, patriarcal, instrumental e excludente.

Para a formação de uma racionalidade inclusiva torna-se fundamental a reflexão crítica acerca das estruturas simbólicas, políticas, sociais e epistemológicas da racionalidade androcêntrica. Nesse sentido, é importante propiciar a visibilidade de perspectivas desconsideradas pelo discurso epistêmico dominante que mantém e reproduz relações de poder no meio social. O silêncio no ensino das humanidades está relacionado com a invisibilidade de saberes produzidos por mulheres ou por pessoas pertencentes a etnias não europeias e norte-americanas.

A história do Ocidente revela os processos de exclusão e dominação por meio de construções discursivas que estabeleceram hierarquizações e dicotomias, sustentando a superioridade masculina branca e de origem étnica europeia. Desde a origem da filosofia ocidental observa-se a formulação de concepções que atribuíram às mulheres o cuidado do lar e das crianças no espaço privado. Por sua vez, os homens ocupavam o espaço público. Esses valores são reproduzidos no Ocidente e aparecem no decorrer de sua história, incluindo a Antiguidade em localidades como Atenas, no mundo medieval, ou em contextos como a Revolução Francesa. Na França do século XVIII, filósofos como Rousseau defenderam que a cidadania deveria ser exercida somente pelos homens.

Apesar de diferenças no tocante a posicionamentos teóricos, a epistemologia feminista de Judith Butler, Oyèronké Oyěwùmí, Angela Davis, bell hooks, Gayatri Spivak, Vandana Shiva e María Lugones oferece subsídios teóricos para uma reflexão sobre o patriarcado na cultura ocidental. O estudo dessas autoras é fundamental para a compreensão das práticas cotidianas e das estruturas simbólicas da razão androcêntrica nas sociedades contemporâneas.

As raízes da razão androcêntrica formam rizomas nas estruturas simbólicas de sociedades patriarcais constituindo subjetividades. Com a razão androcêntrica, homens pensam que os corpos femininos são suas posses. A objetificação da mulher se alicerça em raízes profundas que sustentam a razão androcêntrica.

Os discursos filosóficos reproduzidos nas universidades, em artigos científicos, na cultura patriarcal e em diferentes instâncias sociais fundamentam a racionalidade androcêntrica, reproduzindo a hegemonia masculina na linguagem e no pensamento. Como mostra bell hooks, meninos e meninas, homens e mulheres, pessoas com diferentes modos de identificação e orientação sexual, incorporam valores sexistas, androcêntricos e racistas.

A razão androcêntrica mantém sua hegemonia nos discursos e nos modos de pensar e agir por meio de paradigmas epistêmicos. Suas raízes fincadas na subjetividade causam sofrimento, atos de violência, destruição da natureza e mortes. Para a humanidade, o caminho viável para o reconhecimento e o respeito da diversidade cultural e a preservação da natureza perpassa pela desconstrução e o desenraizamento do emaranhado das raízes da racionalidade androcêntrica. Esse desenraizamento tem potencial para humanizar as relações entre as pessoas. O feminismo epistemológico aponta um caminho para a desconstrução dos discursos hegemônicos da cultura patriarcal. É preciso seguir em frente, buscando descolonizar as mentes e desenraizar o emaranhado de rizomas que fundamentam a hegemonia da razão androcêntrica na Contemporaneidade.

BIBLIOGRAFIA

ANJOS, Sara Camila Barbosa dos; SILVA, Rafael Guimaraes Tavares da. “Violência, silêncio e revolta velada nas leituras de Safo (fr. 31 Voigt)”. In: *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 29, n. 3, e71408, 2021.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. América Latina e o giro decolonial. In: *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 11, Brasília, 2013, p. 89-117.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo: a experiência vivida*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.

BENTO, Cida. *O Pacto da Branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BERQUÓ, Thirzá Amaral. Aspásia de Mileto: Mulher e Filosofia na Atenas Clássica I. In: PACHECO, Juliana (org.). *Filósofas: a presença das mulheres na filosofia*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2010.

CAMPOI, Isabela Candeloro. O livro “Direitos das mulheres e injustiça dos homens” de Nísia Floresta: literatura, mulheres e o Brasil do século XIX. In: *História* (São Paulo), v. 30, n. 2, p. 196-213, 2011.

CARNEIRO, Sueli. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CARVALHO, Guilherme Paiva de. *Discurso e Poder em Foucault*. 1. ed. Curitiba: Editora Appris, 2017a.

CARVALHO, Guilherme Paiva de. Formação Continuada e Representações de Gênero no Espaço Escolar. In: *Atos de Pesquisa em Educação* (FURB), v. 12, p. 759-782, 2017b.

CARVALHO, Guilherme Paiva de. Pensamento Pós-Colonial, Gênero e Poder em María Lugones: multiplicidade ontológica e multiculturalismo. In: *Trans/Form/Ação*, v. 45, p. 311-338, 2022.

CARVALHO, Guilherme Paiva de. O feminismo decolonial de María Lugones: colonialidade, gênero e interseccionalidade. In: *Revista Tomo*, v. 42, 2023.

CARVALHO, Guilherme Paiva de; SILVA, Eliane Anselmo. Justiça Social e Multiculturalismo: as políticas de reconhecimento de identidades étnico-culturais no Brasil. In: *Direitos Fundamentais & Justiça*, v. 31, p. 134-159, 2015.

CARVALHO, Guilherme Paiva de; OLIVEIRA, Aryanne Sérgia Queiroz. Gênero, transexualidade e educação: reconhecimento e dificuldades para emancipação. In: *Educação e Emancipação* (UFMA), v. 10, p. 58-75, 2017.

CARVALHO, Maria da Penha Felício dos Santos. Filosofia e mulheres: implicações de uma abordagem da ética a partir de uma perspectiva de gênero. In: *Filosofia Unisinos*, v. 5, n. 9, p. 213-231, 2004.

CASTRO, Tito Lívio de. *A mulher e a sociogenia*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1893.

CERQUEIRA, Fábio V. A polissemia dos “concertos no gineceu” na iconografia dos vasos áticos do quinto século: amor nupcial ou vida intelectual? In: BRUNO, Maria Cristina O.; CERQUEIRA, Fábio V.; FUNARI, Pedro P. (editors). *Arqueologia do Mediterrâneo Antigo: estudos em homenagem a Haiganuch Sarian*. São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE/USP) / FAPESP / SBEC, p. 63-83, 2011.

CIOMMO, Regina Célia Di. Relações de gênero, meio ambiente e a teoria da complexidade. In: *Estudos Feministas*, Florianópolis, 11(2), 360, 2003.

COHEN, Martin. *Casos filosóficos*. Tradução de Francis Innocêncio. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. Mulheres Intelectuais na Idade Média: Hildegarda de Bingen – Entre a Medicina, a Filosofia e a Mística. In: *Trans/Form/Ação*, v. 35, p. 187-208, 2012.

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

ESCALLIER, Christine. Olympe de Gouges: uma humanista sob o terror. In: *Gênero na Amazônia*, Belém, n. 2, 2012.

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. Descartes, as mulheres e a filosofia. In: *O que os filósofos pensam sobre as mulheres*. Maria Luísa Ribeiro Ferreira (org.). São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2010a.

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. Spinoza, Hobbes e a condição feminina. In: *O que os filósofos pensam sobre as mulheres*. Maria Luísa Ribeiro Ferreira (org.). São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2010b.

FLORESTA, Nísia. *Opúsculo humanitário*. São Paulo: Cortez; Brasília: INEP, 1989.

FOÉ, Nkolo. África em diálogo, África em autoquestionamento: universalismo ou provincialismo? “Acomodação Atlântica” ou iniciativa histórica? In: *Educar em Revista*, Curitiba, Brasil, n. 47, p. 175-228, 2013.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade, 1: A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade, 2: O Uso dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade, 3: O cuidado de si*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade, 4: As confissões da carne*. Tradução de Heliana de Barros Rodrigues e Vera Portocarrero. São Paulo: Paz e Terra, 2020.

GONZALEZ, Lélia. *Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaio, Intervenções e Diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

- GOUGES, Olympe de. *L'esclavage des noirs*. Paris: Côte-femmes éditions, 1989.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Tradução de Luiz Sérgio Repa Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. In: *Cadernos Pagu*, (5), p. 07-41, 1995.
- HARAWAY, Donna. *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Organização e tradução Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- HARDING, Sandra. Gênero, democracia e filosofia da ciência. In: *RECIIS – Revista Eletrônica de Comunicação, Informação & Inovação em Saúde*, v. 1, n. 1, p. 163-168, 2007.
- HILDEGARDA. *Scivias: Conoce los caminos*. Traducción de Antonio Castro Zafra y Mónica Castro. Madrid: Editorial Trota, 1999.
- HILDEGARDA. *Libro de las Causas y Remedios de las Enfermedades*. Traducción: José María Puyol y Pablo Kurt Rettschlag. Madri: Hildegardiana, 2013.
- HOOKS, bell. *Feminist Theory: from margin to center*. Boston: South End Press, 1984.
- HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.
- HOOKS, bell. *O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras*. 6. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.
- LAÉRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas Mário da Gama. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- LEVI, Mario Attilio. *Péricles: um homem, uma cultura*. Tradução de Antonio Agen Briquet de Lemos. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1991.
- LOURO, Guacira. *Gênero, Sexualidade e Educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- LUGONES, María. Colonialidad y Género. In: *Tabula Rasa*, Bogotá, Colômbia, n. 9, p. 73-101, 2008.
- LUGONES, María. Rumo a um feminismo decolonial. In: *Estudos Feministas*, Florianópolis, 22(3), 320, p. 935-952, 2014.
- MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 8. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.
- MARTINELLI, Águeda Vieira. Hypatia de Alexandria: por uma história não idealizada. In: PACHECO, Juliana (org.). *Filósofas: a presença das mulheres na filosofia*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016.
- MARTINS, Maria Cristina da Silva. Hildegarda de Bingen: Physica e Causae et Curae. In: *Cadernos de Tradução*, Porto Alegre, Número Especial, 2019.

- MARTINS, Maria Cristina da Silva. O Livro de Plantas de Hildegarda de Bingen. In: *Rónai – Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios*, v. 10, n. 1, p. 26-49, 2022.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- OYĚWŪMÍ, Oyèronké. *La Invención de las Mujeres: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Traducción de Alejandro Montelongo González. Bogotá: En la Frontera, 2017.
- PACHECO, Juliana (org.). *Filósofas: a presença das mulheres na filosofia*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016.
- PINHEIRO, Mirtes Emília; EGGERT, Edla. Hildegarda de Bingen: as autorias que anunciam possibilidades. In: PACHECO, Juliana (org.). *Filósofas: a presença das mulheres na filosofia*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016.
- PINHEIRO, Mirtes Emília. *Desvendando Eva: o feminino em Hildegarda de Bingen*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Letras, UFMG, 2017.
- PIVA, Paulo Jonas de Lima; TAMIZARI, Fabiana. Luzes femininas: a felicidade segundo Madame du Châtelet. In: *Revista Estudos Feministas*, v. 20, n. 3, 2012.
- PLATÃO. *República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1976.
- PLATÃO. *Ménexène*. Traduction, introduction et notes par Daniel Loayza. Paris: Éditions Flammarion, 2006.
- PLATÃO. Timmée. In: *PLATON, Sophiste – Philebe – Timmée – Critias*. Paris, Garnier Flammarion, p. 377-469, 1969.
- RIBEIRO, Djamilia. *O que é lugar de fala?*. Belo Horizonte (MG): Letramento: Justificando, 2017.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. Tradução de Sérgio Milliet. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Editora Ática, 1989.
- SANTORO, Fernando. A primeira filósofa. *Archai – Revista de Estudos sobre as origens do pensamento*. n. 28, Brasília, 2019.
- SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: *Revista Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, jul./dez., 1995.
- SHIVA, Vandana. *Abrazar la vida: mujer, ecología y supervivencia*. Montevideo: Instituto del Tercer Mundo, 1991.
- SHIVA, Vandana. *Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. São Paulo: Gaia, 2003.

SHIVA, Vandana. La mirada del ecofeminismo. In: *Polis – Revista Latinoamericana*, vol. 9, 2004.

SILIPPRANDI, Emma. Ecofeminismo: contribuições e limites para a abordagem de políticas ambientais. In: *Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável*, Porto Alegre, v. 1, 2000.

SILVA, Fernando Crespim Zorrer da. A mulher grega: o corpo de Fedra na peça Hipólito de Eurípedes. In: *Mulheres, Filosofia ou Coisas do Gênero*. Organizadoras: Márcia Tiburi e Bárbara Valle. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2008.

SILVA, Odi Alexander Rocha da. Safo de Lesbos: a experiência filosófica na poesia. In: PACHECO, Juliana (org.). *Filósofas: a presença das mulheres na filosofia*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STROHER, Marga Janete. Hipácia: A filósofa negra de Alexandria. In: *Revista de Estudos Feministas em Teologia e Religião*. São Leopoldo, v. 1, n. 1, p. 21-29, 2015.

VALADARES, Peggy Sharpe. Prefácio e Introdução. *Opúsculo humanitário*. São Paulo: Cortez; Brasília: INEP, 1989.

WOLLSTONECRAFT, Mary. *Reivindicação dos Direitos da Mulher*. São Paulo: Boitempo, 2016.

GUILHERME PAIVA CARVALHO - é sociólogo, filósofo e músico. Tem mestrado em Filosofia e doutorado em Sociologia pela Universidade de Brasília (UnB). Estudou música na Escola Brasileira de Choro Raphael Rabello, em Brasília. Realizou pós-doutorado em Ciências Sociais na Universidade de Évora, em Portugal, sob a orientação de José Manuel Resende e Bruno Dionísio. Bolsista de Produtividade do CNPq. É professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Ensino (UERN/Ufersa/IFRN) e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. Publicou os livros *Tecnologias Digitais e Educação a Distância* e *Discurso e poder em Foucault*.

RAÍZES

DA RAZÃO ANDROCÊNTRICA

 www.atenaeditora.com.br

 contato@atenaeditora.com.br

 @atenaeditora

 www.facebook.com/atenaeditora.com.br


RAÍZES

DA RAZÃO ANDROCÊNTRICA

 www.atenaeditora.com.br

 contato@atenaeditora.com.br

 [@atenaeditora](https://www.instagram.com/atenaeditora)

 www.facebook.com/atenaeditora.com.br

 Atena
Editora

Ano 2024