

FAZER FILOSOFIA FEMINISTA: UMA PROPOSTA DE APLICAÇÃO*

DOING FEMINIST PHILOSOPHY: A PROPOSAL FOR APPLICATION

Carla Rodrigues**

RESUMO

Este artigo se organiza em torno de perguntas que participam do meu percurso na filosofia como filósofa feminista: quem está autorizado a fazer filosofia? Como o método participa do sistema de autorização? O que é fazer filosofia no Brasil hoje? Para esclarecimento de tais questões, vou recorrer a duas filósofas feministas que me constituíram como professora e pesquisadora: Judith Butler e Donna Haraway. Alguns acontecimentos constituem os elementos que forma o cenário do presente artigo. Em primeiro lugar, o início da política de cotas para ingresso nas universidades federais, em 2012. Depois, as análises filosóficas dos acontecimentos políticos de 2013. Outro elemento importante foi a criação da linha de pesquisa *Gênero, raça e colonialidade* do Programa de pós-graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da UFRJ, em 2016 e, neste mesmo ano, a fundação do GT *Filosofia e Gênero* com base na incômoda pergunta “Quantas filósofas?”. Por fim, a reformulação do laboratório de pesquisa que coordenava, rebatizado com o nome “Filosofias do Tempo do Agora”.

PALAVRAS-CHAVE: filosofia feminista; debate público; Judith Butler; Donna Haraway

ABSTRACT

This article is organized around questions that have shaped my philosophical journey as a feminist philosopher: who is authorized to practice philosophy? How does method play a role in the authorization system? What does it mean to practice philosophy in Brazil today? To clarify these questions, I will draw on two feminist philosophers who shaped my role as a teacher and researcher: Judith Butler and Donna Haraway. Several events constitute the backdrop for this article. First, the introduction of the admission quota policy for federal universities in 2012. Then, the philosophical analyses of the political events of 2013. Another important element was the creation of the *Gênero, raça e colonialidade* research line of the Programa de pós-graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da UFRJ, in 2016 and, in the same year, the founding of the GT *Filosofia e Gênero* based on the vexing question "How many female philosophers?" Finally, the reformulation of the research laboratory she coordinated, renamed “Filosofias do Tempo do Agora”.

KEYWORDS: feminist philosophy; public debate; Judith Butler; Donna Haraway

* Uma versão reduzida deste artigo foi apresentada no colóquio “O método em questão: leitura estrutural e história da filosofia na USP”, realizado entre os dias 26 e 29 de agosto de 2024 na FFLCH/USP. Uma versão modificada deste artigo foi apresentada na conferência de abertura do VI Colóquio Nacional e V Colóquio Internacional de Pesquisa em Filosofia da UFSC, com a temática “Filosofias Fora do Eixo – Tecendo Alianças desde as Margens”, realizado entre os dias 11 e 14 de novembro de 2024 na UFSC. Artigo recebido em 02/02/2025 e aprovado para publicação em 20/03/2025 no dossiê sobre a *Presença da mulher na filosofia*.

** Doutora e mestra em Filosofia pela PUC-Rio. Professora de Ética no Departamento de Filosofia da UFRJ, pesquisadora dos programas de pós-graduação em Filosofia da UFRJ e da UFF; cientista do Nosso Estado (Faperj) e bolsista de produtividade do CNPq. E-mail: carla.ifcs@gmail.com.

*Será que não saber com certeza o que deve ou não ser reconhecido
por filosofia tem, em si, valor filosófico?*
(Judith Butler).

Objetividade feminista significa, simplesmente, saberes localizados
(Donna Haraway).

INTRODUÇÃO

Este artigo se organiza em torno de perguntas que participam do meu percurso na filosofia como filósofa feminista: quem está autorizado a fazer filosofia? Como o método participa do sistema de autorização? O que é fazer filosofia no Brasil hoje? Sem a pretensão de poder responder a essas questões, mas de discuti-las no contexto filosófico contemporâneo brasileiro, vou recorrer a duas filósofas feministas que me constituíram como professora e pesquisadora: Judith Butler e Donna Haraway, no ponto em que ambas estão refletindo seja a respeito do problema da demarcação do que é fazer filosofia seja que métodos são pertinentes ao pensamento feminista.

Para começar esta discussão, desenho o que considero ser um pano de fundo do debate que está operando esse enquadramento. O primeiro elemento que constitui esse cenário é a política de cotas para ingresso nas universidades federais. Comecei a lecionar Filosofia no IFCS, em 2013, apenas um ano depois da aprovação da lei, num instituto que havia liderado, anos antes, a oposição às cotas. Vinha de uma experiência docente na PUC-Rio, onde fiz minha formação filosófica, e onde, em função do ingresso de alunos bolsistas de Pro-Uni, alunos e alunas brancas da zona sul do Rio de Janeiro começaram a conviver no mesmo espaço acadêmico com colegas racializados, corporificados e territorializados, oriundos de áreas periféricas da cidade. Já na UFRJ, testemunhei como a lei de cotas produziu efeitos na graduação e, aos poucos, também na pós-graduação, nas quais começaram a ser criadas cotas de ingresso.

Em 2016, na gestão do professor Rafael Haddock-Lobo, o programa de pós-graduação em Filosofia do IFCS aprovou a criação da linha de pesquisa Gênero, raça e colonialidade. Também em 2016, no encontro da Anpof de Aracaju, fundamos o GT Filosofia e Gênero e lançamos uma pesquisa com a incômoda pergunta “Quantas filósofas?”, trabalho da professora Carolina Araújo (UFRJ), que tem rendido muitos frutos, como a Rede Brasileira de Mulheres Filósofas. Com o mesmo mote, mulheres de diferentes áreas de atuação criaram a Rede Brasileira de Mulheres Cientistas. A abertura de novos espaços tem acontecido na

Anpof, por exemplo, com a criação do GT História das Mulheres na Filosofia, do GT Filosofia e Raça, e começando em Recife, em 2024, o GT Filosofia raça, gênero e classe. Também assinalo que o Departamento de Filosofia da UFRJ está promovendo algumas mudanças curriculares no curso de graduação, com a criação de disciplinas relativas à filosofia feminista, filosofia africana, ameríndia, pensamento pós-colonial, o que levou à abertura de concurso para a contratação de professores que tenham formação nessas áreas.

Tudo isso acontece sem nenhum tipo de consenso. Bem ao contrário, são processos que se dão sob intensos conflitos em torno de questões do que é fazer filosofia, quem está autorizado a fazer filosofia, que alunos e alunas receberão bolsas de pesquisa e, mais complicado ainda, quem receberá recursos públicos para projetos e eventos filosóficos. Essas disputas desembocam também no problema de quais temas e quais métodos são válidos para fazer filosofia, de modo que em muitas frentes a questão do método tem sido mobilizada a favor ou contra as transformações que estou elencando aqui. E, de fato, parece haver em muitos momentos um risco de trocar modos tradicionais de fazer pesquisa em nome da grande novidade das “epistemologias dissidentes” ou dos “novos temas”.

Participam desse pano de fundo, também, os acontecimentos políticos de 2013. Como todos sabem, as ruas estavam tomadas por mobilizações de diversos matizes e muitos pesquisadores de pós-graduação que estudavam filosofia política queriam trazer para suas pesquisas algum tipo de análise do fenômeno. Não era fácil contornar esse desejo de escrever sobre o mundo lá fora e impor a esses pesquisadores a exegese de um texto de Hegel, por exemplo. Hoje, de novo, com os 10 anos de junho, pesquisadores estão preferindo refletir sobre o que foi isso que nos aconteceu em vez de ler os autores clássicos da formação filosófica.

No âmbito dessas transformações, em 2019, reformulei o laboratório de pesquisa que coordenava, a partir de então rebatizado para “Filosofias do Tempo do Agora”, um modo de ecoar a ruptura de Walter Benjamin com a marcha linear do progresso e também uma maneira de afirmar a escolha por um modo de fazer filosofia que pretende intervir no debate público, no “tempo do agora”. Começamos nos organizando como uma rede de pesquisa, subvertendo a lógica hierárquica dos núcleos de pesquisa do CNPq, e buscando paridade de gênero e de raça. Por ser uma orientadora em pesquisas feministas, não foi difícil conseguir a paridade de gênero. Para alcançar a paridade de raça, foi necessário trabalhar mais, muito mais, a fim de estabelecer interlocuções com a teoria crítica de raça e com pesquisadores negros e negras, aos quais agradeço a confiança na reconfiguração do coletivo de pesquisa. Talvez o primeiro

aspecto das perguntas que formulo diga respeito ao reconhecimento de que temos a responsabilidade ética de não acreditar na neutralidade, nós que nunca fomos neutros, nós que somos desde sempre marcados por gênero, raça, classe e território, pelo menos.

1 FILOSOFIA COMO INTERVENÇÃO DO DEBATE PÚBLICO

Tendo desenhado esse pano de fundo, para seguir adiante preciso explicar como a filosofia como intervenção no debate público teve importância na minha formação. Eram os anos 1980 quando eu ingressei na graduação em Comunicação Social. Desde que me tornei leitora de jornal, me tornei também leitora de artigos filosóficos, em especial os da filósofa Marilena Chauí, presença constante nas páginas da Folha de S. Paulo. De modo que todos os acontecimentos políticos do nosso processo de redemocratização pós-ditadura civil-militar eu pude acompanhar lendo Marilena: campanha pela anistia, campanha das Diretas Já, eleições presidenciais, *impeachment* de Collor de Mello, primeira eleição do Lula e assim por diante. Também tive a oportunidade de assistir a muitas das suas conferências nos ciclos de debate organizados por Adauto Novaes e de ler seus textos publicados nos livros, sempre lançados no ano seguinte. Seu texto sobre crise de valores (Chauí, 1992), foi uma das minhas inspirações para escolher a área de Ética na pesquisa filosófica. E, claro, não é por acaso que eu tenha me espelhado em uma mulher, uma das poucas mulheres, aliás, ao lado de Olgária Mattos, que podia me oferecer a ideia de que haveria lugar para outras mulheres. Àquela altura eu já sabia que era complicado ser mulher, o que eu ainda não sabia é que é muito mais complicado ser mulher no campo institucional da Filosofia.

Sabemos que o sistema brasileiro de ensino e pesquisa em filosofia é de formação de especialistas, de pesquisadores e pesquisadoras capazes de reproduzir, da maneira mais fiel possível, aquilo que o seu “autor de concentração” pensou, argumentou, escreveu. Aos poucos, conforme fazia minha formação, fui percebendo que o modelo de especialista era uma armadilha em torno da qual o sistema estava montado. Repetir e reproduzir, à exaustão e da melhor forma possível, o pensamento do autor ou autora pesquisados era limitador das possibilidades de pensamento. Mesmo assim, fui me tornando especialista em Judith Butler, com projetos de pesquisa financiados pela Faperj, pelo CNPq, agências de fomento às quais sou muito grata, e com tudo aquilo que o sistema prevê: orientações, cursos de pós-graduação, traduções, publicação de artigos e livros, participação em comissões de avaliação de área etc. Negociar com o modelo da especialista tem sido uma decisão calculada para preservar meu

lugar na filosofia institucional, sem o qual não seria possível trabalhar, e essa negociação passa por uma dupla tarefa: ser especialista a fim de garantir um lugar institucional, a partir do qual então é possível legitimar a decisão de intervir no debate público.

É como especialista, portanto, que vou recorrer a Judith Butler, porque ela se tornou aquilo que chamamos de “autora de concentração”, mas também porque sua razão de ser na minha pesquisa se articula com o problema da autorização para fazer filosofia e, mais, para o debate acerca da afirmação de uma filosofia feminista. Comecei a estudá-la no início dos anos 2000, motivada por questões feministas que antecedem a minha entrada na Filosofia. Encontrei nela formulações teóricas para inquietações feministas que me acompanhavam há alguns anos. Vou citar dois exemplos.

A primeira formulação dizia respeito à reivindicação do movimento de mulheres brasileiras por direitos, o que tinha sido iniciado na Constituinte de 1988 e avançara na década de 1990, inclusive com a participação da delegação de feministas do Brasil nas conferências internacionais da ONU: Rio-92, Cairo-94, Pequim-95 e Copenhagem-95. Tratava-se de incluir no texto da lei e nos acordos internacionais políticas de reconhecimento de direitos iguais entre homens e mulheres. Tinha um sentimento vago de que a escrita da lei não chegava propriamente a mudar a condição de subalternidade das mulheres na vida social, o que me fazia duvidar de que nós, o segundo sexo, estivéssemos de fato conquistando reconhecimento, aqui entendido como a admissão da nossa existência.

Vou recorrer a duas citações que encontrei em Butler e diziam mais ou menos a mesma coisa que eu pensava. A primeira está em *Problemas de gênero*, livro de 1990 cuja edição brasileira é de 2003: “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 se busca a emancipação” (Butler, 2003, p. 19). A segunda é posterior e integra um debate estabelecido por Butler em um colóquio feminista ocorrido na Filadélfia em 1995:

É preciso cautela, sem dúvida, quanto à possibilidade de que na luta por emancipação e democratização possamos acabar adotando os mesmos modelos de dominação pelos quais somos oprimidas, sem nos dar conta de que um dos modos de funcionamento daquela dominação se dá com a regulação e a produção de sujeitos (Butler, 2018, p. 83).

Primeiro, destaco, extraí meu objeto de pesquisa do meu engajamento com questões feministas e fui aos textos tentando encontrar elementos teóricos que pudessem me situar no

debate que me cercava e que insistia em afirmar que, com o fim das utopias socialistas, com o fim do século XX, o feminismo também poderia chegar ao fim, já que supostamente as mulheres teriam conquistado tudo que precisavam. Para mim, era exatamente o oposto, era preciso renovar o feminismo, e para isso fui encontrar ajuda de uma filósofa que dizia que se o movimento feminista havia emergido em nome da reivindicação do direito à diferença, era contraditório exigir que as mulheres primeiro se identificassem e se constrangessem na categoria mulher para depois reivindicarem se libertar dos limites que essa mesma categoria nos impunha. Desde então, tenho me empenhado em discutir com e contra o movimento feminista, buscando contribuir para o debate acerca dos limites e possibilidades da identidade da mulher. Essas perguntas só podiam ser formuladas dessa maneira a partir do exercício de um pensamento situado, localizado, aqui entendido como um pensamento que se põe em relação ao objeto que se apresenta.

Essa mesma identificação com Butler aconteceu em 2016, quando comecei a pesquisar a função política do luto na filosofia de Butler enquanto fazia o meu próprio trabalho de luto pela morte do meu companheiro. A pesquisa foi se desenvolvendo até se tornar o projeto de um livro, que teve duas versões. Na primeira, produzi uma introdução à filosofia de Butler escrita a partir do que Donna Haraway chama de olho ciclópico, supondo ser capaz de abarcar e apresentar toda a trama conceitual da filósofa. Joguei fora essa primeira versão em março de 2020, quando veio a pandemia de covid-19, e me pus a retrabalhar a partir dessa perspectiva situada, localizando a escrita do livro tanto no meu contexto pessoal quanto no momento histórico de luto pelos milhares de pessoas mortas pelo vírus (Rodrigues, 2021).

Defendi mestrado e doutorado escondendo meu interesse em teoria feminista por trás de pesquisas em Jacques Derrida, um autor que me ajudava a ler as teóricas feministas inspiradas em suas proposições como *différance*, uma espécie de gerúndio inventado, com o qual o filósofo aponta para a possibilidade de diferenças não constrangidas ao binarismo. Esse percurso foi necessário, porque desde o início do meu ingresso na Filosofia estava muito claro que eram dois caminhos excludentes: ou fazer Filosofia ou pensar com feministas contemporâneas como a própria Butler, mas não apenas, também com Haraway, Drucilla Cornell, Elizabeth Grosz, Tina Chanter, Joan Scott, Monique Wittig, Simone de Beauvoir, Beatriz Preciado antes de sua transição para Paul Preciado. A aposta em unificar esses dois caminhos – filosofia e feminismo – só me senti autorizada a fazer depois de estar estabelecida como professora na UFRJ. Como muitas das minhas colegas e interlocutoras, tive duas vidas: a primeira, dedicada a estudar Derrida, escondendo as feministas no armário. Na segunda

vida, sair do armário e assumir a filosofia feminista. Muitas de minhas interlocutoras feministas fizeram o mesmo percurso: na primeira vida, estudaram algum autor canônico, como Aristóteles, Adorno, Leibniz, Merleau-Ponty, Hobbes – estou mencionando esses nomes pensando especificamente em amigas muito próximas – para depois, numa segunda vida, poder se dedicar a pesquisas em teoria crítica feminista, teoria crítica de raça ou teoria queer.

Nessa segunda vida dedicada à filosofia feminista passa a ser preciso repensar o método de pesquisa, razão pela qual iniciei este artigo trazendo estas perguntas: quem está autorizado a fazer filosofia? como o método participa do sistema de autorização? o que é fazer filosofia no Brasil hoje? E, mais, como essas questões se articulam com a pergunta da Butler que citei na epígrafe: será que não saber com certeza o que deve ou não ser reconhecido por filosofia tem, em si, valor filosófico?

No Brasil, como em outros países, as feministas estão espalhadas por muitos departamentos: Literatura, Antropologia, História, Direito, Economia, Comunicação, Psicanálise, Relações Internacionais e Artes. Estes também são alguns dos programas de pós-graduação em que já estive para dialogar com pesquisadoras discutindo gênero e diferença sexual, em pesquisas que partem daquilo que eu poderia chamar de uma filosofia engajada, como a que identifico em Butler, ou em pesquisas que, na esteira de Haraway, se valem do método da objetividade feminista, responsável, situada e corporificada, como veremos ainda neste artigo. Trata-se de interrogar a existência de um pensamento puro, fora do tempo, do espaço e do sujeito que o enuncia. Faz parte do método, também, o trânsito em diferentes áreas de pensamento. Como estudiosa de Butler, tenho-me autorizado a seguir o caminho dessa filosofia engajada, que me lembra, no seu propósito, a atitude filosófica que me seduziu para a pesquisa em filosofia. É de Butler que trago algumas observações em torno da pergunta: quem está autorizado ou autorizada a fazer filosofia?, como veremos a seguir.

2 QUEM ESTÁ AUTORIZADO A FAZER FILOSOFIA?

A pergunta a respeito de quem está autorizado a fazer filosofia se articula diretamente com o pano de fundo que já esbocei aqui. Há, por exemplo, um crescente ingresso de jovens mulheres negras na universidade, cujas mães e avós foram empregadas domésticas. Essas jovens chegaram à universidade e não querem “apenas” fazer filosofia, querem também interrogar porque a universidade e a filosofia foram caminhos desde sempre barrados a elas. Querem perguntar para professoras brancas como eu: e quem tira seu lixo? É uma pergunta

incômoda, que eu transformei em questão de pesquisa para me aproximar de autores e autoras negras que estão discutindo racismo na sociedade brasileira. Nomeadamente, Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, Beatriz Nascimento, Denise Ferreira da Silva, Flavia Rios, Ynaê Lopes dos Santos, Djamila Ribeiro, entre tantas outras.

Muitas alunas e alunos afirmam um desejo de filosofia, para recuperar a formulação de Jean François Lyotard (2014) quando ele se pergunta porque filosofar, substituindo e deslocando a clássica pergunta sobre o que é filosofia. Essas alunas conhecem o capítulo “Dominação e escravidão”, sem nunca terem lido Hegel. Perguntam por que a história da filosofia é feita por homens brancos europeus. E fazem dessas perguntas seus temas de pesquisa. Querem entender o que é ser mulher negra ou parda na desigual sociedade brasileira. Querem argumentar contra todos os discursos que lhes tomaram como mero objeto de pesquisa. Indagam onde estão as mulheres, rejeitam toda forma de assédio moral ou sexual que as deslegitima nos programas de pós-graduação, e forçam, a nós, docentes, a não permanecer indiferentes à violência institucional da universidade, embora muitos ainda prefiram o véu da ignorância.

Foi nesse contexto da universidade pública federal profundamente modificada pela lei das cotas que comecei a ensinar ética e filosofia política. Foi também num território conflagrado como o Rio de Janeiro, com decisões de exceção como Garantias da Lei e da Ordem (GLO) autorizando helicópteros da PM a sobrevoar e atirar em favelas cariocas, que comecei a ensinar ética e filosofia política e a aprofundar o questionamento sobre o que é fazer filosofia hoje no Brasil e a necessidade que se impunha no debate sobre diferentes formas de violência, não apenas a policial (Rodrigues, 2019)¹. Vi ali dois caminhos: seguir reproduzindo o método no qual tinha sido formada, a leitura dos textos filosóficos para deles extrair a melhor interpretação, análise e exegese, ou começar a me deslocar para essa objetividade feminista, situada e corporificada, que também estou chamando de um modo engajado de fazer filosofia. Para fazer esse deslocamento, no entanto, era preciso me autorizar.

¹ O termo “violência” tem constado dos títulos de meus projetos de pesquisa desde 2018, quando fui contemplada com o primeiro edital de pesquisa da Faperj no âmbito do programa Jovem Cientista do Nosso Estado com o projeto “Judith Butler: do gênero à violência de estado”. Em 2021, no mesmo programa, passei a interrogar o modo de discutir violência dentro da Filosofia, com a pesquisa intitulada “Tem a filosofia algo a dizer sobre violência colonial?”. Atualmente, faço parte do programa Cientista do Nosso Estado, da Faperj, com o projeto “Formas de violência do contrato: abordagens críticas a partir de gênero e de raça”.

Para o problema da autorização, vou recorrer a Butler (2022) e ao modo como ela reconstitui seu próprio percurso filosófico, que se dá fora daquilo que ela chama de “filosofia institucional”. No contexto da expansão dos estudos culturais nas universidades norte-americanas, ela lembra que nos Estados Unidos parte substancial da pesquisa filosófica é feita fora dos departamentos de filosofia e aponta para o paradoxo de que a filosofia tenha sido revitalizada por estudos culturais contemporâneos, os mesmos que são apontados como detratores da filosofia tradicional. Numa estranha tautologia, ecoando um argumento de Butler, somos levadas a perguntar se a filosofia que fazemos é filosofia. No seu diagnóstico para o que ocorre nos EUA, “em relação às humanidades, a filosofia tem sido majoritariamente solitária, territorial, protetiva e cada vez mais hermética” (Butler, 2022, p. 411).

No contexto brasileiro, adjetivos como solitária, territorial e protetiva parecem pertinentes até demais. Tudo se passa como se os conflitos entre o que é fazer filosofia e como esse modo de fazer deve ser preservado a partir da constante delimitação entre o que pode ser chamado de filosofia e o que não pode, tudo se passa na suposição inquestionável de que novos temas, novos atores e novos autores estão promovendo uma decadência nos programas de pós-graduação em Filosofia, em expansão pelo País. Todos os dias, com diferentes interlocutores, parece ser preciso repetir que mudar, transformar, autorizar novos temas, autores e atores não é um vale-tudo, não é um desmonte da institucionalidade nem do sistema nacional de pós-graduação, é consequência responsável e situada da necessidade de promover aberturas possíveis e necessárias. Para fazer isso, há métodos. Um deles, o método da objetividade feminista proposto por Haraway (1988; 1995), como discuto a seguir.

3 OBJETIVIDADE FEMINISTA, RESPONSÁVEL, SITUADA E CORPORIFICADA

Há pelo menos dois movimentos argumentativos importantes no artigo de Donna Haraway. O primeiro é o fato de que ela está dialogando com a feminista Sandra Harding (1986) a fim de discutir o principal argumento de Harding, o de que muitos cientistas homens chegam a conclusões científicas e objetivas que, no entanto, são resultado de suas premissas sexistas. Para Haraway, o problema está na suposição de que não existe nenhum tipo de objetividade possível e, que, portanto, todo conhecimento científico venha a ser mero postulado relativista estéril. Ela se contrapõe a isso supondo uma versão feminista da objetividade que ofereça

[...] uma explicação mais adequada, mais rica, melhor do mundo, de modo a viver bem nele, e na relação crítica, reflexiva em relação às nossas próprias ideias e às práticas de dominação de outros e nas partes desiguais de privilégio e opressão que todas as posições contêm. Nas categorias filosóficas tradicionais, talvez a questão seja mais ética e política e menos epistemológica (Haraway, 1995, p. 15).

Gostaria de afirmar, com Haraway, que a epistemologia não pode ignorar implicações éticas e políticas em relação a quem pode ou não fazer filosofia, como e com que objetivo. Na citação, a autora explicita ainda que está em jogo o pressuposto positivista do que pode ter validade como conhecimento. A fim de refutar tanto a neutralidade quanto o relativismo, por identificar nas duas posições a negação da perspectiva parcial, ela propõe como alternativa os “saberes parciais, situáveis, críticos, apoiados na possibilidade de redes de conexão, chamadas de solidariedade em política e de conversas compartilhadas em epistemologia” (Haraway, 1995, p. 23).

É assim que Haraway caminha na direção de propor formas de conhecimento para a construção de mundos menos organizados por eixos de dominação, em que ninguém teria o privilégio do discurso da neutralidade. Situar-se seria, portanto, assumir a responsabilidade pela perspectiva a partir da qual se vê o mundo, rejeitando o que ela chama de “olho de Deus”, aquele que tudo vê, sabe, ouve e organiza, em favor de um sujeito do conhecimento que admite ser parcial em todas as suas formas e, portanto, nunca completo, total ou mesmo original. A constituição dos saberes a partir de uma ampla rede de interdependência entre autores e autoras viria então a fazer frente a um tipo de conhecimento produzido a partir de posições dominadoras, ocupadas por sujeitos autoidênticos, não marcados por gênero, raça, classe, nacionalidade etc., incorpóreos, não mediados. A cada vez tomar posições é o que produz a sua proposição de objetividade corporificada. Haraway será uma defensora da parcialidade contra a pretensão de universalidade, articulando-se, assim, com a teoria crítica feminista, constituída a partir de uma perspectiva que se admite parcial, limitada, aberta a revisões e reinterpretações, assumindo divisões, multiplicidades e multidimensionalidades:

O eu dividido e contraditório é o que pode interrogar os posicionamentos e ser responsabilizado, o que pode construir e juntar-se às conversas racionais e imaginações fantásticas que mudam a história. Divisão, e não o ser, é a imagem privilegiada das epistemologias feministas do conhecimento científico. “Divisão”, neste contexto, deve ser vista como multiplicidades heterogêneas, simultaneamente necessárias e não passíveis de serem espremidas em fendas isomórficas ou listas cumulativas. Esta geometria é pertinente no interior dos sujeitos e entre eles. A topografia da subjetividade é multidimensional bem como, portanto, a visão (Haraway, 1995, p. 26).

Para discutir o problema da visão, Haraway se vale do trabalho da historiadora da ciência Evelyn Fox Keller (2006), autora que analisa como o feminismo pôde fornecer novos ângulos e novas maneiras de ver o mundo, abrindo outros espaços cognitivos. O exemplo de Keller usado por ela eu vou reproduzir aqui brevemente. A autora parte do expressivo aumento percentual de participação das mulheres no campo das ciências nos EUA, onde ela leciona, para se colocar uma pergunta que em breve espero que caiba formular no campo filosófico brasileiro: em que a ascensão das mulheres cientistas ou como os escritos das acadêmicas feministas modificaram o modo de fazer ciência?

Na biologia, até muito recentemente, o espermatozoide era descrito como “ativo”, “vigoroso” e “autoimpelido”, o que lhe permitia “atravessar a capa do óvulo” e “penetrar” o óvulo, ao qual “entregava seus genes” e onde “ativava o programa de desenvolvimento”. Por contraste, o óvulo seria passivamente “transportado” ou “varrido” através da trompa de falópio até que “assaltado”, “penetrado” e fertilizado pelo espermatozoide. Estou usando nessa descrição científica termos da biologia que, como podemos perceber, reproduz modos de compreensão dos homens como fortes, ativos, determinados e lutadores, e concepções sexistas que restringem as mulheres a serem entregues, passivas e sem capacidade de agência. Coube ao casal Gerard e Hellen Schatten contestar essa apresentação tradicional, mostrando o papel central desempenhado pelo óvulo, num processo em que espermatozoide e óvulo são parceiros mutuamente ativos (Schatten; Schatten, 1983, p. 29). Foi Hellen Schatten quem começou a se perguntar por que a descrição da ação do espermatozoide equivalia tanto e tão bem à descrição do comportamento masculino na vida social.

Meu interesse no exemplo se dá porque nem Haraway nem Keller acreditam que o simples fato de ter aumentado o número de mulheres no campo das ciências biológicas teria sido suficiente para produzir essa transformação. De fato, não é apenas uma questão numérica, por mais importante que seja a paridade. O exemplo me serve para argumentar a favor de uma perspectiva situada, em que a presença de mulheres em posições de liderança e autoridade na ciência contribuiu para desfazer os estereótipos tradicionais de gênero. Ou seja, a entrada de um grande número de mulheres na ciência tem tornado possível a objetividade situada, corporificada e responsável que Haraway defende. Conforme uma mulher se dispôs a interrogar o caráter sexista e ideológico da atribuição de passividade ao óvulo, foi possível também produzir uma importante revisão das características implicadas na fertilização. Ponto para a ciência, que hoje descreve melhor esse processo biológico do que quando apenas reproduzia, na sua descrição, componentes ideológicos.

Recorro a mais dois exemplos, agora no campo da filosofia. O primeiro diz respeito ao meu projeto de pesquisa, cujo título é “Formas de violência do contrato – abordagens críticas a partir de gênero e de raça”. Os cursos de graduação e pós-graduação em Filosofia se dedicam, todo semestre, a estudar os três contratualistas clássicos, Hobbes, Locke e Rousseau. Existem comentadoras feministas, colonialistas e antirracistas que apresentam críticas ao contratualismo – Carole Pateman (1993), Elsa Dorlin (2020), Judith Butler (2021), Barbara Arneil (1996) e Charles W. Mills (2023). Destes cinco nomes, quatro têm seus livros traduzidos no Brasil. O livro de Pateman, por exemplo, editado no Brasil desde os anos 1990, faz análises minuciosas de como, historicamente, o contratualismo constrangeu a entrada das mulheres na sociedade civil. Embora seja lida nos cursos de Ciência Política, Pateman não é usada como comentadora filosófica do contratualismo, seja nos cursos sobre o contrato social, seja nos cursos sobre *A teoria da justiça*, de John Rawls, com quem ela está diretamente dialogando ao indicar que o contrato social foi desde sempre um contrato sexual que apartou as mulheres da vida civil, a quem só se oferece uma cidadania de segunda classe. Mills formula uma decisiva divisão entre pessoas e subpessoas para pensar o funcionamento do racismo na vida social, facilmente aplicável ao caso brasileiro e, no entanto, também ignorado como referência no debate filosófico sobre contratualismo.

Assim como no exemplo dos estudos sobre fertilização, a expectativa é que, com o maior ingresso de pesquisadoras mulheres ou de pesquisadores racializados, questões de gênero e raça ganhem não só importância, mas também abordagens renovadas, de modo a eliminar aquilo que Mills chama de “ignorância branca”, numa referência ao véu da ignorância no pensamento de Rawls. Trazer essas leituras críticas ao contratualismo de modo algum fere o sistema de pesquisa; ao contrário, amplia o corpus teórico de comentadores, gera novos debates e não substituiu o ensino do contratualismo clássico, mas o complexifica. Abre-se a possibilidade responsável de ampliar a perspectiva crítica, que pode começar sentido vergonha da ignorância branca.

Trago do Rio de Janeiro o último exemplo. Na PUC-Rio, a professora Deborah Danowski trocou um longo percurso de especialista em Leibniz para inaugurar um campo de pesquisa filosófica que abrange o antropoceno e o colapso ambiental, hoje abrigados no programa de pós-graduação da Universidade em uma linha de pesquisa chamada Filosofia e a Questão Ambiental. É o que muitas de nós, mulheres, muitas de nós, feministas, estamos tentando fazer, ancoradas nas mulheres que nos antecederam: abrir novos espaços, temas, questões. Danowski tem sido identificada como a “mulher do Viveiros”, referência ao seu

companheiro, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, mesmo sendo a primeira autora dos livros em que os dois discutem os eventos climáticos extremos e suas consequências para o tempo do fim. Já tivemos muito trabalho filosófico para tirar Simone de Beauvoir do lugar de “mulher do Sartre”, esperamos não precisar repetir a tarefa de novo. Se estamos pensando o tempo do fim, Deborah e outras tantas mulheres também têm muito a dizer (Danowski; Viveiros de Castro, 2017). Além disso, a abertura da filosofia à pesquisa sobre emergências climáticas se articula com questões trazidas por outras autoras feministas, em especial Nancy Fraser (2024), mas também a argentina Verónica Gago (2020) e a brasileira Denise Ferreira da Silva (2024). Com elas, é possível demonstrar que a crítica ao capitalismo não é privilégio de uma economia política pensada por homens. Bem ao contrário, da perspectiva das mulheres, a crítica ao capitalismo abrange lutas ecológicas, feministas e antirracistas e inclui pensar em problemas como o trabalho de reprodução social, como Heleith Safiotti (2013) já nos indicava desde o século passado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo foi escrito usando como método aquilo que apresenta: objetividade feminista, responsável, situada e corporificada. Explicito, porque, se não tiver ficado claro, posso ter fracassado na tentativa de aplicar o método com o qual tenho me orientado e orientado pesquisadores e pesquisadoras que trabalham comigo. O fracasso, neste caso, é parte constitutiva da pesquisa, que supõe resultados parciais, incompletos, sujeitos a revisões constantes. Isso não quer dizer relativismo, como a própria Haraway explicava no seu artigo de 1988, porque resultados parciais são apenas o reconhecimento de que, ainda seguindo Haraway muito de perto, não há apreensão de totalidade. Em um trabalho bem mais recente (Haraway, 2016; 2023), ela propõe pensarmos como aranhas, como seres tentaculares, fazendo e desfazendo vínculos, tramando um *tropos* teórico entrelaçado em redes e interconexões que também busquei aplicar aqui, tecendo uma teia entre percursos individuais e coletivos. Por isso, com Haraway, também postulo que a tomada de decisão em relação ao método é mais ético-política do que epistemológica: a quem ler, com quem dialogar, e a partir de que situação são tomadas de posição antes de serem decisões epistemológicas, porque não existe epistemologia neutra.

Como precisava me situar, muitas vezes recorri à primeira pessoa do singular, o que pode ter dado a impressão de que para fazer filosofia a partir de um método situado bastaria

escrever em primeira pessoa, a partir de um lugar de fala (Ribeiro, 2017). Os saberes localizados de Haraway se distanciam da proposição de lugar de falapartirem do pressuposto de que todo conhecimento é parcial, inclusive ou principalmente o conhecimento de si como um “eu” que supostamente sabe muito bem o que está dizendo. Trago da Haraway (1995, p. 26) esta última citação:

O eu cognoscente é parcial em todas suas formas, nunca acabado, completo, dado ou original; é sempre construído e alinhavado de maneira imperfeita e, portanto, capaz de juntar-se a outro, de ver junto sem pretender ser outro. Eis aqui a promessa de objetividade: um conhecedor científico não procura a posição de identidade com o objeto, mas de objetividade, isto é, de conexão parcial.

Leio no trecho o que tenho dito de muitas formas, uma delas é a de que precisamos fazer o luto da totalidade, da neutralidade e da pretensão da universalidade. Fazer esse trabalho de luto e admitir a perda desses objetos é um modo de não permanecer em nenhum tipo de posição melancólica na qual nos lamentamos por um passado melhor, imaginário e idealizado.

Também gostaria de explicitar que foi deliberada a estratégia de recorrer a autoras estadunidenses, o que funciona para exemplificar que como a pesquisa com autoras estrangeiras participa da estratégia de validação do nosso próprio pensamento, problema que, a meu ver, precisa ser revisto quando falamos de filosofia feminista. Nesse exercício permanente de responsabilidade situada, o que eu espero poder transmitir como professora, pesquisadora e orientadora é a possibilidade de que as alunas que estudam comigo também possam se imaginar professoras de Filosofia, sejam capazes de intervir no debate público, usando método de pesquisa engajada, e estejam, elas também, atentas às necessidades de transformação que a prática docente exige hoje.

A abertura a novos temas, novos autores e atores é uma responsabilidade histórica do campo filosófico. Estar situada é também estar ciente das possibilidades e dos limites da própria liberdade. É, em última instância, responsabilizar-se por essa liberdade. Outros métodos e outros temas filosóficos estão, a meu ver, situados nessa pequena margem de liberdade que o conceito liberdade situada de Simone de Beauvoir (2009) nos aporta. Lembrando que, para a filósofa francesa, estar situado é compreender a subjetividade como um processo constituído a partir do seu lugar, condensando características pessoais, históricas e sociais que são interiorizadas e estão em constante atualização. Esse percurso situado aqui não é só meu, é de uma geração de mulheres que tem tentado transformar a forma de fazer

filosofia, com um deslocamento que pode ser decisivo neste debate: da pergunta “o que fazer?” passamos para a pergunta “como fazer?”, porque ao modificar o modo de fazer estamos também apostando na abertura de novos caminhos a serem inventados e reinventados a cada vez. Nós, mulheres, nós, feministas, nossas interlocutoras, as mulheres negras, sabemos todas muito bem os riscos de fazer filosofia a partir de saberes situados, porque são saberes relacionados a questões que nos atravessam todos os dias. É desse lugar que estamos reivindicando fazermos, nós também, filosofia.

REFERÊNCIAS

ARNEIL, Barbara. **John Locke and America: the defence of english colonialism**. Oxford: Clarendon Press, 1996.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**. Volumes 1 e 2. Tradução de Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BUTLER, Judith. **A força da não violência**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2021.

BUTLER, Judith. Fundações contingentes: feminismo e a questão do ‘pós-modernismo’. In: BENHABIB, Seyla; BUTLER, Judith; CORNELL, Drucilla; FRASER, Nancy. **Debates feministas: um intercâmbio filosófico**. Tradução de Fernanda Veríssimo. São Paulo: Unesp, 2018.

BUTLER, Judith. Pode o outro da filosofia falar?. Tradução de Beatriz Zampieri. In: BUTLER, Judith. **Desfazendo gênero**. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**. Tradução de Renato Teixeira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CHAUÍ, Marilena. Público, privado e despotismo. In: NOVAES, Adauto (org.). **Ética**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DANOWSKI, Deborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir?** São Paulo: Instituto Socio-Ambiental, 2017.

DORLIN, Elsa. **Autodefesa: uma filosofia da violência**. Tradução de Jamille Pinheiro Dias e Raquel Camargo. São Paulo: Crocodilo, UBU Editora, 2020.

FRASER, Nancy. **Capitalismo canibal**. Tradução de Aline Scátola. São Paulo: Autonomia Literária, 2024.

GAGO, Verónica. **A potência feminista, ou o desejo de transformar tudo**. Tradução de Igor Peres. São Paulo: Editora Elefante, 2020.

HARAWAY, Donna. **Ficar com o problema**. Tradução de Ana Luiza Braga. São Paulo: n-1 edições, 2023.

HARAWAY, Donna. Saberes Localizados. Tradução de Mariza Corrêa. **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 5, p. 7-41, 1995.

HARDING, Sandra. **The science question in feminism**. Ithaca: Cornell University Press, 1986.

KELLER, Evelyn. Qual foi o impacto do feminismo na ciência? Tradução de Maria Luiza Lara. **Cadernos Pagu**, [s. l.], v. 27, p. 13-34, 2006.

LYOTARD, Jean-François. **Por que filosofar?** Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Editora Parábola, 2014.

MILLS, Charles W. **O contrato racial**. Tradução de Teófilo Reis e Breno Santos. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

PATEMAN, Carole. **O contrato sexual**. Tradução de Marta Avancini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala**. São Paulo: Editora Letramento, 2017.

RODRIGUES, Carla. A polícia como problema filosófico. **Revista latino americana do colégio internacional de filosofia**, Chile, v. e, p. 111-120, 2019.

RODRIGUES, Carla. **O luto entre clínica e política**: Judith Butler para além do gênero. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

SAFIOTTI, Heleieth. **A mulher na sociedade de classes**: mito e realidade. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

SCHATTEN, G.; SCHATTEN, H. The Energetic Egg. **Science**, Flórida, v. 23, p. 28-34, 1983.

SILVA, Denise Ferreira. **A dívida impagável**. Tradução de Nathalia Silva Carneiro *et al.* Rio de Janeiro: Zahar, 2024.