

SUSAN BORDO

## A feminista como o Outro<sup>1</sup>

1. Publicado originalmente em inglês como "The Feminist as Other", em BORDO, 1999, p. 192-211. Copyright © 1997 The Regents of the University of California. Publicado em português com permissão da editora.

*Os termos masculino e feminino só são usados simetricamente no registro formal, como nos documentos legais. Na verdade, a relação entre os dois sexos não se parece muito com aquela entre dois pólos elétricos, porque o homem representa tanto o positivo quanto o neutro, como aparece no uso comum de homem para designar seres humanos de modo geral, enquanto a mulher representa só o negativo, definida por critérios de limitação, sem reciprocidade. Numa discussão abstrata, é irritante ouvir um homem dizer: "você pensa dessa forma porque é mulher"; mas eu sei que minha única saída é responder: "penso assim porque é verdade", retirando da discussão, portanto, meu eu subjetivo. Estaria fora de cogitação responder: "e você pensa o oposto porque é homem", já que fica subentendido que o fato de ser homem não é uma peculiaridade (...). Há um tipo humano absoluto, o masculino. A mulher tem ovários, útero; essas peculiaridades a aprisionam em sua subjetividade, circunscrevem-na nos limites de sua própria natureza. Diz-se freqüentemente que ela pensa com suas glândulas. O homem soberbamente ignora o fato de que sua anatomia também inclui glândulas, como os testículos, e o de que eles também secretam hormônios. Ele pensa seu corpo numa conexão direta e normal com o mundo, que ele acredita apreender objetivamente, enquanto se refere ao corpo da mulher como uma prisão, um obstáculo, sobrecarregado por tudo o que lhe é peculiar.*  
(Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, 1949)

### O feminismo às margens da cultura

Como críticas da cultura, as teóricas feministas têm produzido desafios poderosos a concepções dominantes de natureza humana e filiação política, a normas da razão científica, filosófica e moral, a ideais de espiritualidade, a identidades e fronteiras disciplinares prevalentes, a narrativas históricas estabelecidas. Mas com que frequência vemos

2. SAID, 1991, p. xiv-xv.

teóricas feministas citadas ao lado de Foucault, Derrida, Rorty, Taylor, Kuhn ou Fish como críticas ou reformuladoras das Disciplinas, das Ciências, da Filosofia, da Cultura? A resposta é: raramente. Com mais frequência deparamo-nos com versões da seguinte formulação de Edward Said: "Certamente há novas tendências da crítica (...) grandes avanços feitos em (...) interpretação humanística (...) Nós de fato sabemos mais sobre o modo como as culturas operam graças a Raymond Williams, Roland Barthes, Michel Foucault e Stuart Hall; sabemos sobre como examinar um texto nas formas significativamente expandidas e alteradas por Jacques Derrida, Hayden White, Fredric Jameson e Stanley Fish; e graças a feministas como Elaine Showalter, Germaine Greer, Helen Cixous, Sandra Gilbert, Susan Gubar e Gayatri Spivak é impossível evitar ou ignorar as questões do gênero na produção e na interpretação da arte."<sup>2</sup>

Devido aos esforços de Barthes, Derrida e colegas, "sabemos mais" sobre cultura e textos. "Graças às feministas", somos incapazes de "evitar" ou "ignorar" o gênero. Não quero enfatizar muito a imagem da contribuição masculina europeia como aquela do *conhecimento* crescente, tendo as feministas, aparentemente, apenas discursado e incomodado até não poderem mais ser "evitadas" ou "ignoradas". Eu sei que Said não teve *realmente* a intenção de sugerir esse contraste gritante e infeliz. Nem desejo enfatizar, embora deva apontar, a imprecisão da descrição que Said faz de Gayatri Spivak, que se preocupa tanto com questões de raça e classe quanto com as de gênero. Quero insistir, entretanto, na importância da justaposição de Said quanto ao "gênero" — o que, em sua descrição, preocupa todas as feministas — e a interrogação geral da "cultura" e do "texto" atribuída aos homens. Essa justaposição considera que as feministas desenvolvem uma crítica especializada, que não pode ser ignorada talvez, mas cujas implicações são contidas, limitadas e de impacto geral insuficiente para constituir um novo conhecimento sobre "o modo como a cultura opera". Ou se trabalha com gênero ou se desenvolve uma crítica de amplo escopo — escolha uma.

Neste ensaio, argumentarei que a caracterização que Said faz da crítica feminista não é meramente um irritante vestígio de sexismo, mas um poderoso mapa conceitual que mantém os estudos feministas, independente do alcance de suas preocupações, localizados na região que Simone de Beauvoir chamou de "Outro". Beauvoir argumentou que dentro do mundo social existem aqueles que ocupam a posição não específica do "essencial", do universal, do humano, e aqueles que são definidos, reduzidos e marcados por sua diferença (sexual, racial, religiosa) em relação à norma. As realizações dos que são assim definidos — como o Outro — nem sempre podem ser menosprezadas;

freqüentemente elas são até apreciadas, mas sempre em seu lugar especial e periférico: o lugar de sua diferença. Assim, há "história" e "história das mulheres", e a história das mulheres — à diferença da história militar, por exemplo — é localizada fora do que é considerado história de fato. Existem as críticas pós-estruturalistas da razão, de interesse "geral", e existem as críticas feministas, de interesse restrito àqueles que se preocupam com gênero. A justaposição de Said entre os escritores que nos ensinam "sobre o modo como a cultura opera" e aquelas que tornam "impossível evitar ou ignorar questões de gênero" reconhece os méritos da feminista — como Outro.

Como aponta Simone de Beauvoir, o gênero não é a única forma cultural de *Alteridade*. Eu tinha um colega não judeu que, tendo descoberto que eu sou judia, tornou-se incapaz de ter uma conversa comigo que não girasse em torno da inteligência, do sofrimento histórico e do senso de humor do "povo judeu". Em uma ocasião a conversa mudou para a nossa paixão pelos musicais da Broadway. Por um momento pensei que daquela vez iria me poupar, mas então ele perguntou: "E o que você achou do *Violinista no Telhado*? Aposto que adorou!" Cada vez que autores negros são citados somente por suas visões sobre raça — sendo a maestria em temas genéricos reservada aos homens brancos, imaginados sem raça ou gênero — a *Alteridade* do negro é perpetuada. Nos campi universitários o espectro da *Alteridade* dificultou os esforços rumo ao estabelecimento de um currículo multicultural; esses esforços, porém, são continuamente representados *não* como uma tentativa de trazer uma abrangência maior e mais exatidão histórica a um currículo eurocêntrico, mas como aqueles que colocam ideais educacionais "gerais" em posição subordinada às necessidades e demandas particulares de grupos específicos.

A *Alteridade* tem portanto muitas faces. Na verdade, o *insight* de Beauvoir é provavelmente o de aplicação mais ampla, profunda e duradoura do feminismo contemporâneo. E vem dando forma a inúmeros discursos críticos — sobre raça, colonialismo, anti-semitismo e heterossexismo, por exemplo. Mesmo assim, e ironicamente (embora talvez previsivelmente), a profunda contribuição filosófica de Beauvoir tornou-se vítima da própria dinâmica que ela descreve. A começar, um zoólogo (em vez de um filósofo) foi escolhido para fazer a tradução para o inglês de *O Segundo Sexo*. O termo filosófico "*L'expérience vécue*" — experiência vivida, uma categoria central do pensamento fenomenológico — foi traduzido como "a vida da mulher hoje". Somente os homens fazem filosofia; as mulheres servem mais para escrever, quando muito, sobre os fatos de nossa própria condição. Essa construção de *O Segundo Sexo*

acompanhou todo o processo de "marketing" editorial do livro e sua subsequente recepção crítica. A revista *Time* até intitulou sua resenha com anúncio de nascimento: "Peso: 2<sup>3</sup>/<sub>4</sub> Libras",<sup>3</sup> numa tacada brilhante, embora inconsciente, que associa o livro à materialidade do corpo, a pesada imanência que é a mulher — "sobrecarregada por tudo o que lhe é peculiar", como define Beauvoir — e o papel "natural" da mulher como reprodutora. E assim Beauvoir, a menos natural das criaturas, uma mulher filósofa, era colocada em seu devido lugar. Hoje, assumidamente, estamos mais propensos a ver *O Segundo Sexo* como tendo valor teórico e filosófico, mas somente para o feminismo; sua influência cultural mais geral permanece sem reconhecimento. Assim, *O Segundo Sexo*, lembrado de modo geral como um livro "sobre mulheres", é confiado o papel do Outro genderizado em nossas narrativas sobre história filosófica. A veracidade do *insight* de Beauvoir se comprova ironicamente na própria marginalização da autora.

3. ANTONOPOULOS, 1994, p. 99-101.

Simone de Beauvoir não foi a última feminista a sofrer tal marginalização. A imagem que Said constrói da feminista contemporânea como mais empenhada na crítica de gênero do que na crítica cultural geral, longe de ser anômala, é típica do papel dado ao feminismo em nossas narrativas coletivas de desafio e mudança intelectual. Considere, por exemplo, a concepção de corpo, própria ao século XX, como algo socialmente construído. Tais noções devem muito ao feminismo, não apenas aos escritos acadêmicos feministas, mas ao desafio mais público ao determinismo e ao essencialismo biológicos, cultivado pelo feminismo militante do final dos anos 60 e início dos 70 através das demonstrações, dos manifestos, das sessões de conscientização e dos primeiros escritos populares.<sup>4</sup> No centro da "política pessoal" estava a concepção de corpo como algo profundamente moldado, tanto materialmente quanto em termos de representações, por ideologias culturais e práticas "disciplinares". Mas é Foucault quem geralmente recebe os méritos (talvez com um reconhecimento tardio a Marx) como o pai da "política do corpo".

4. Ver BORDO, 1993, particularmente p. 15-42.

As teóricas feministas também têm exaltado a contribuição filosófica do pai e imaginado nossas mães feministas numa associação mais primitiva e ingênua com o corpo. Linda Zerilli, por exemplo, enquanto dava os méritos a Foucault por ter-nos mostrado "como o corpo tem sido disciplinado historicamente", descreve o feminismo anglo-americano como mantendo uma visão "essencialista" do corpo como um "arcaico natural".<sup>5</sup> Em minha própria resenha de 1980 sobre *A História da Sexualidade* de Foucault (volume 1, 1978), apontei que a noção de Foucault de um poder que funciona não negativamente, através da proibição, mas de modo proliferativo, produzindo os corpos e suas

5. ZERILLI, 1991, p. 2-3.

6. BORDO, 1980, p. 194-8.

materialidades, não era propriamente nova.<sup>6</sup> Mas eu tinha em mente a noção de Marcuse, em *One-Dimensional Man*, da “mobilização e administração da libido”. Nem por um momento considerei a relevância da extensa literatura feminista sobre a construção social e a “mobilização” da sexualidade feminina, da beleza e da femininidade, por exemplo, no próprio trabalho de Andrea Dworkin:

Padrões de beleza descrevem em termos precisos o relacionamento que uma pessoa terá com seu próprio corpo. Eles prescrevem sua mobilidade, espontaneidade, postura, porte, os usos que ela pode fazer de seu corpo. *Eles definem precisamente as dimensões da liberdade física*. E, é claro, a relação entre liberdade física, desenvolvimento psicológico, possibilidades intelectuais e potencial criativo é umbilical.

Em nossa cultura nenhuma parte do corpo feminino foi deixada intacta, inalterada. Nenhum aspecto ou extremidade é poupado da arte, da dor, do aprimoramento (...). Da cabeça aos pés, cada traço do rosto de uma mulher, cada parte do seu corpo é sujeita a modificação, alteração. Essa alteração é um processo contínuo e repetitivo. É vital para a economia, é o objeto principal da diferenciação entre homem e mulher, é a realidade física e psicológica mais imediata do ser mulher. Dos onze ou doze anos até a morte, uma mulher gastará grande parte de seu tempo, dinheiro e energia talhando-se, depilando-se, maquiando-se e perfumando-se. É comum e errôneo dizer que os travestis, usando roupas e maquiagens femininas, caricaturizam as mulheres em que se transformariam, mas qualquer conhecimento real do *ethos* romântico deixa claro que esses homens penetraram no cerne da experiência de ser uma mulher, um construto romantizado.<sup>7</sup>

7. DWORKIN, 1974, p. 113-4 (grifo da autora).

Isso é “essencialismo”? Uma visão do corpo como um “arcaico natural”? Ou será que a crítica de Dworkin ao corpo feminino, traída pela Dworkin *enquanto* corpo feminino, é responsável por nossa incapacidade de entendê-la como a teórica sofisticada que ela é? Quando escrevi minha resenha sobre Foucault, estava trabalhando em uma dissertação que criticava historicamente a dualidade mente masculina/ corpo feminino. Mesmo assim, como o zoólogo que traduziu *O Segundo Sexo*, eu esperava “teoria” somente de homens. Além disso — e aqui minha incapacidade de ir além desses dualismos se revela mais sutilmente — fui incapaz de reconhecer uma teoria *incorporada* quando ela estava me olhando de frente. Pois no trabalho de Dworkin, bem como nos escritos feministas dos anos 60 e 70 de modo

geral, raramente a teoria era abstrata e elaborada, adornada com jargão do poder e apresentada como um objeto de fascinação em si. Ao contrário, a teoria aparecia enquanto dava forma à “matéria” do argumento. Trabalhos que mostram tal abstração e elaboração são levados muito mais a sério do que os outros. Dworkin, para tornar as coisas ainda mais difíceis para ela mesma, consistentemente se recusou domar e embelezar seu próprio corpo material, a encenar o controle cultural da carne — através de dietas, roupas e gestos normalizados — o que a alinharia mais com a idéia de mente disciplinada do que com a de corpo desregrado.

Mas como Beauvoir argumenta, independente do modo como vestimos a nós mesmas ou aos nossos *insights*, seremos quase sempre mapeadas dentro da região do Outro. Assim, quando feministas como Dworkin falam sobre a disciplina do corpo exigida pela “arte” da femininidade, o trabalho delas é lido como tendo implicações somente para mulheres e para as “peculiaridades” do corpo feminino. Mas quando Foucault fala sobre a disciplina do corpo requerido no treinamento de um soldado, isso é lido como um discurso neutro em relação ao gênero, além de amplamente aplicável. É claro que o corpo do soldado não é uma norma menos genderizada do que o corpo-como-objeto-decorativo. Mas esse fato é obscurecido porque vemos o corpo da mulher como signo da alteridade, enquanto consideramos o corpo com o mundo”. As ironias geradas por essa assimetria são atordoantes. O corpo masculino torna-se o próprio Corpo (como em “Foucault alterou nossa compreensão do corpo”) enquanto o corpo feminino permanece marcado por suas diferenças (como em “O feminismo nos mostrou a opressão da femininidade”). Ao mesmo tempo, entretanto, o corpo masculino *enquanto* corpo masculino desaparece por completo, com sua especificidade concreta submergida por seu colapso no universal.<sup>8</sup> Assim, enquanto os homens são os teóricos culturais do corpo, apenas as mulheres *têm* corpo. Enquanto isso, é claro, o ausente corpo masculino continua a operar ilicitamente como a norma (científica, filosófica, médica) para todos.

8. Devo essa última idéia a Leslie Heywood, contribuição feita através de comunicação pessoal.

## Ler e ler erroneamente a filosofia feminista

Quando nos voltamos para narrativas culturais sobre modernidade e “pós-modernidade” filosóficas, a *guetoização* da análise feminista é ainda mais impressionante. Da própria Beauvoir — a *primeira* filósofa a desafiar a noção de que *há* uma “condição humana” que todos compartilham — às críticas feministas da ciência moderna e ao ceticismo feminista contemporâneo em relação à continuidade e unidade da identidade, as teóri-

cas feministas estiveram na dianteira no desafio à presunção da universalidade, neutralidade e unidade do "sujeito" moderno. O desafio começou com a exposição específica do gênero, quando as feministas mostraram que o Homem é realmente o homem, embora encoberto. E *enquanto* ser corpóreo, genderizado, ele não podia mais ser imaginado como possuidor de uma visão elevada, desinteressada e onipotente da realidade. Assim começou um amplo questionamento, em todas as disciplinas, dos paradigmas estabelecidos da verdade e do método, paradigmas esses que impuseram padrões de raciocínio filosófico e ético, de rigor científico, de valores literários e artísticos, de narrativa histórica etc.

Tal questionamento não foi exatamente aquele "assalto à razão" destruidor de cânones pintado pelas polêmicas contemporâneas. Com raras exceções, o objetivo foi revelar o que os modelos dominantes *excluíram*, mais do que atacar o valor do que eles *ofereceram*. No entanto, uma espécie de ansiedade da castração cultural continuamente converte qualquer crítica ao pensamento canônico num espectro das feministas acadêmicas a *la* Lorena Bobbit, podando com impetuosidade a razão, a lógica e Shakespeare.<sup>9</sup> Para aqueles que sofrem dessa ansiedade — homens e mulheres incluído — parece haver somente duas escolhas: falocentrismo ou emasculação. Mas para muitas críticas feministas da modernidade (e eu me incluo aqui), destronar o rei não equivale a degolá-lo. Mais precisamente, a questão aqui é compartilhar o poder.

Seria de fato, como a classicista Martha Nussbaum já questionou,<sup>10</sup> um absoluto "assalto à razão" sugerir que as noções ocidentais de racionalidade se desenvolveram em torno da exclusão de qualidades associadas ao feminino ou aos "modos de saber" desenvolvidos por mulheres nos domínios alocados para elas? Ou será que a elaboração e a reconstrução da razão desenvolvidas por filósofos homens, desde Aristóteles e Hegel a James, Dewey e Whitehead, está fora do domínio das mulheres? Talvez o problema seja que as filósofas feministas, à diferença desses reformadores masculinos da "razão", tenham invocado uma alteridade *feminina* oprimida ou não reconhecida como um caminho para a crítica e a reconstrução das formas dominantes. Assim, por exemplo, o estudo fenomenológico de Iris Young sobre gravidez sugere que só a gravidez pode disponibilizar (embora não garantir) uma experiência da relação entre mente e corpo, interno e externo, eu e outro, muito diferente daquela presumida por Descartes, Hobbes, Locke e outros arquitetos do sujeito modernista.<sup>11</sup> O propósito de Young, e isso deve ser enfatizado, não é glorificar a gravidez, mas interrogar o modelo modernista, forçá-lo a enfrentar suas particularidades e limitações. De forma semelhante, Sara

9. A equatoriana Lorena Bobbit tornou-se famosa nos Estados Unidos (e posteriormente foi vista como heroína do antiimperialismo no Equador) ao cortar e jogar fora o pênis de seu marido, um marinheiro norte-americano, alegando tentativa de estupro. Após uma noite inteira de intensa busca, policiais encontraram o órgão desaparecido num matagal, permitindo que este fosse re-implantado com sucesso no marinheiro em cirurgia de emergência (nota da revisora).

10. NUSSBAUM, 1994, p. 59-63.

11. YOUNG, 1984, p. 45-62.

Ruddick desenvolve a noção de "pensamento maternal"<sup>12</sup> não para celebrar um modo genuína e exclusivamente feminino de racionalidade, *nem* para "assaltar" ou abandonar conceitos tradicionais de razão, mas para diagnosticar e remediar as insuficiências desses conceitos.

Não há como negar, entretanto, que o feminismo contribuiu para um ceticismo cultural generalizado sobre o que se reivindica como conhecimento e verdade, particularmente quando essas noções são impostas como válidas para toda a experiência e história humanas. Este não é o lugar para listar os *insights* e os excessos desse ceticismo, que assume muitas formas e é produzido por muitas forças. Claramente, entretanto, foi historicamente inevitável que séculos de fala universalizante sobre "seres humanos" e "natureza humana" iriam eventualmente se tornar suspeitos, e que novas perguntas seriam feitas. Exatamente *quem* está sendo descrito? Quem não se encaixa? Que elementos da experiência humana são enfatizados? Quais são negligenciados? Com o impulso dado pela crítica de gênero, o "sujeito" na verdade já começava sua "grande queda", sua fragmentação, e muitos agora acreditam que não se consegue mais juntar seus pedaços.

Algumas filósofas feministas contemporâneas, na tradição de Hume e de várias concepções orientais, questionam até a unidade e a estabilidade da identidade do indivíduo. Entretanto, à diferença de Hume e das concepções orientais, concepções feministas recentes complicam a questão da identidade pessoal com uma nova compreensão dos elementos diversos e mutáveis que compõem nossa identidade *social*, como no importante trabalho de Maria Lugones sobre o sujeito "viajante do mundo":

Acredito que a maioria de nós, de fora, por exemplo, da tradição de construção ou organização de vida dominante nos Estados Unidos, somos "viajantes do mundo" por uma questão de necessidade e sobrevivência. Parece-me que habitar mais de um "mundo" ao mesmo tempo e "viajar" entre "mundos" faz parte de nossa experiência e de nossa situação. Podemos estar ao mesmo tempo num "mundo" que estereotipicamente nos constrói como Latino/a, por exemplo, e num "mundo" que nos constrói como Latino/a. Ser estereotipicamente Latino e ser simplesmente Latino são formas diferentes e simultâneas de construção da pessoa que fazem parte de "mundos" diferentes (...)

A passagem entre ser uma pessoa e ser outra pessoa é o que chamo de "viagem". Essa passagem pode não ser desejada ou mesmo consciente (...). Não



é uma questão de representação. Não se assume a postura de outra pessoa, não se finge ser, por exemplo, alguém com uma personalidade ou caráter diferente, ou ainda alguém que usa o espaço ou a linguagem de forma diferente. O que se pode ser, na verdade, é alguém com esta personalidade ou caráter, ou alguém que usa o espaço e a linguagem de um modo específico. Não há como se referir a um certo "eu" essencial oculto. Não se *experencia* um "eu" profundo.<sup>13</sup>

13. LUGONES, 1987, p. 11-12.

Voltarei a me referir a essas idéias mais adiante. Agora apenas quero assinalar o quanto é raro Lugones e outras feministas críticas da identidade e da *noção de pessoa* serem apresentadas como momentos originários do "pós-modernismo". Não, é Derrida quem "desconstrói o 'eu'"; Lugones representa o Outro que fica fora do "eu", a "diferença" da Latina que vive numa cultura ocidental. E quando se descreve "o fim do regime do Homem", "a morte do sujeito" etc., como conceitos constitutivos de uma virada, uma crise, ou um "momento pós-moderno" de importância cultural geral, o feminismo é apresentado — mesmo por feministas como Pamela McCallum — mais como uma irmãzinha agradecida do que como a mãe que gerou a transformação:

Não pode haver dúvidas de que o tipo de teorização dos escritores que definiram o movimento pós-moderno — Jacques Derrida, Michael Foucault, Jean Baudrillard, Jean-François Lyotard, Richard Rorty, entre outros — produziu muitos argumentos que oferecem um desafio substancial aos pressupostos da filosofia ocidental tradicional (...) por exemplo, o de que a razão humana é homogênea e universal, não afetada pelas experiências específicas do sujeito do conhecimento (...) o de que o conhecimento é gerado a partir de um jogo livre da inteligência e que não é imbricado, ou modificado por, formas de poder e sistemas de dominação.<sup>14</sup>

14. MCCALLUM, 1992, p. 431.

No que diz respeito à relação do feminismo com esses desafios, McCallum sugere que as feministas certamente deveriam a eles "dar seu aval", porque sustentam uma crítica às concepções masculinas na filosofia; ela então levanta a questão sobre se as feministas deveriam ou não se "apropriar" do pós-modernismo. Temos aqui mais um revisionismo cultural da fantasia "Adão deu vida a Eva", no qual o questionamento da universalidade e da neutralidade da razão filosófica *precede* o feminismo, em vez de ser *produzido* por ele. McCallum não parece reconhecer que epistemólogas feministas como Sandra Harding já questionavam os pressupostos da filosofia ocidental antes

do surgimento de *Filosofia e o Espelho da Natureza*, de Richard Rorty, ou que numerosas feministas já exploravam o conhecimento como “imbricado em formas de poder e sistemas de dominação” ao mesmo tempo em que Foucault desenvolvia suas idéias. Na caracterização de McCallum, os grandes e abrangentes desafios teóricos à cultura têm origem com Rorty e Foucault; o feminismo apenas “dá seu aval”. A contribuição originária do feminismo é construída como uma crítica mais limitada, que expõe o sexismo e o masculinismo das tradições filosóficas.

Por vezes essa construção acarreta sérios erros de interpretação do trabalho feminista. Meu próprio livro sobre Descartes, por exemplo, discute a natureza “masculina” da ciência do século XVII somente no último dos seis capítulos e menciona as idéias de Nancy Chodorow sobre diferença de gênero somente duas vezes, uma delas precisamente com a finalidade de *distinguir* meu uso de categorias desenvolvimentais do uso feito por ela. Mesmo assim, meu livro é lido freqüentemente, tanto por críticos quanto por simpatizantes, como uma aplicação de Chodorow. Vale a pena citar um trecho da introdução de meu livro, e depois uma recente caracterização dele, a fim de destacar os tipos de erro de interpretação aos quais o trabalho feminista está sujeito:

Meu uso da teoria de desenvolvimento está centrado, não na diferença de gênero, mas em categorias mais gerais — individualidade, ansiedade de separação, permanência do objeto — na tentativa de explorar sua relevância para mudanças existenciais e epistemológicas ocorridas a partir da dissolução do orgânico e finito universo maternal da Idade Média e Renascença. É importante notar que o *self* separado, consciente de si mesmo e de sua própria distinção de um mundo exterior, nasceu na era cartesiana. É um nascimento psicológico — de “interioridade”, de “subjetividade”, de “localização” no tempo e no espaço — gerando novas ansiedades e, também, novas estratégias para manter o equilíbrio num mundo totalmente mudado e estranho.<sup>15</sup>

15. BORDO, 1987, p. 6-7.

*The Flight to Objectivity*, então, tenta enquadrar o trabalho de Descartes e a visão cartesiana do *self* no contexto de uma transformação cultural geral, o “nascimento da modernidade”. Em relação às idéias de Chodorow sobre diferença de gênero, indico em *Flight* que considero seu trabalho sugestivo e potencialmente aplicável à compreensão das mudanças que ocorreram durante o Iluminismo. Mas insisto que tal aplicação histórica ainda tem que ser feita, e que certamente não foi tentada nas páginas de meu livro. Ainda assim, eis como meu argumento foi re-

16. ATHERTON, 1993a, p. 45 (grifo meu).

17. ATHERTON, 1993b, p. 20.

centemente descrito por Margaret Atherton: “*The Flight to Objectivity* faz um forte uso das categorias da teoria feminista contemporânea, especialmente as elaboradas por Evelyn Fox Keller e Nancy Chodorow, para dar destaque à teoria de Descartes da forma como [Bordo] acredita que ela afeta as mulheres”<sup>16</sup>. Num outro estudo Atherton repete a idéia; o objetivo de meu argumento, ela insiste, é mostrar como os argumentos de Descartes “provocaram o declínio no status das mulheres”.<sup>17</sup> No entanto, sugerir que o nascimento da modernidade tem uma importante dimensão de gênero — na separação entre o *self* e o universo maternal da Idade Média e da Renascença — está longe de equivaler a um argumento a respeito dos efeitos do cartesianismo “sobre as mulheres”. Ler o texto desse modo é, na verdade, vê-lo através da perspectiva da dualidade de gênero. Sob essa perspectiva, o nome “Chodorow” (cujo trabalho focaliza as diferenças de desenvolvimento entre homens e mulheres, tendo ela sido acusada de “essencializar” essas diferenças) fica preso à imaginação do leitor e simplesmente não larga. O resultado, infelizmente, é que “a diferença das mulheres” fica identificada como uma preocupação do texto, que passa a ser rotulado como um trabalho sobre a exclusão das mulheres, e não sobre a transformação na concepção filosófica do *self* e do mundo.

A feminista cujo trabalho talvez tenha sofrido mais com esse tipo de leitura é Carol Gilligan. A princípio, entre as feministas contemporâneas, Gilligan foi aparentemente a mais reconhecida por seus méritos, alcançando um lugar central no cenário intelectual, tendo sido reconhecida e consagrada até fora dos limites da academia. Qualquer identificação de *In a Different Voice* como um livro sobre a “diferença das mulheres” seria aparentemente culpa (ou objetivo) do próprio trabalho, como o título já sugere. Essa leitura comum do livro de Gilligan, no entanto, é correta apenas em parte. Com certeza, o contraste que o livro faz entre os dois modos de raciocínio moral é articulado em termos da diferença de gênero. Assim, segundo Gilligan, a preferência pelo argumento abstrato, em detrimento das avaliações de situações específicas concretas, tem por base um projeto de interação humana mais próprio aos homens do que às mulheres. Porque o projeto “masculino” é atomista, os choques entre indivíduos são vistos como convites ao desastre e devem ser rigorosamente evitados — por noções abstratas de “pessoa” e de “direitos”, que definem fronteiras claras em torno do indivíduo, protegendo-o contra os choques. O projeto das mulheres, em contrapartida, é relacional, como Gilligan propõe. O perigo principal aqui (o que “perturba o universo”, se quiserem) é a fratura do vínculo, e o imperativo moral é restaurar a conexão humana através de uma avaliação cuidadosa de como reparar com res-

ponsabilidade as fraturas ocorridas em situações específicas concretas.

O/A leitor/a terá notado que não mencionei a palavra “cuidado” na descrição acima, uma omissão proposital que se esclarecerá rapidamente. Por enquanto enfatizo que, enquanto a crítica de Gilligan é articulada em termos de diferença de gênero, seria um erro grave ver suas implicações como envolvendo “somente” gênero. Na introdução de *In a Different Voice*, ela escreve que o principal objetivo do livro é “destacar a diferença entre os dois modos de pensar (...) mais do que representar uma generalização sobre cada sexo”. Ela enfatiza que a articulação da perspectiva das mulheres não é um fim em si mesmo, mas algo que propicia o reconhecimento de “uma limitação na concepção da condição humana”.<sup>18</sup> Porque “uma vez que as mulheres se inserem no cenário”, como Seyla Benhabib aponta com astúcia,

18. GILLIGAN, 1982, p. 2.

seja como objetos de pesquisa científico-social ou como sujeitos que conduzem a pesquisa, os paradigmas estabelecidos se desestabilizam. A definição do *domínio do objeto* de um paradigma de pesquisa, suas unidades de medida, seus métodos de verificação, a suposta neutralidade de sua terminologia teórica, a pretensa universalidade de seus modelos e metáforas, tudo isso é questionado.<sup>19</sup>

19. BENHABIB, 1992, p. 178.

O trabalho de Gilligan tem sido largamente criticado por outras feministas por “essencializar” uma construção da “diferença” feminina historicamente localizada e condicionada por hierarquias de classe e raça. E é verdade que o livro falha no questionamento das possibilidades de generalização dos achados da autora, baseados numa amostra limitada e muito homogênea. Os limites da amostra poderiam ter sido tomados, como aponta Jane Martin, como uma chamada para pesquisas posteriores dentro de um espaço maior de aplicabilidade para a hipótese da autora; em vez disso, Gilligan foi acusada de racismo e elitismo, e alegou-se — sem argumento ou demonstração — que a tal “voz diferente” era unicamente branca e de classe média.<sup>20</sup> Pode-se argumentar que a questão aqui não era exatamente desafiar os achados de Gilligan, mas expor e refutar (e não somente em relação ao trabalho de Gilligan, é claro) o deslize inconsciente das experiências específicas das feministas brancas para a fala universalizante sobre os “modos de saber das mulheres”. Mas independente da justiça que possam vir a fazer em relação às generalizações empíricas de Gilligan ou ao viés branco da pesquisa feminista, essas críticas perdem de vista uma dimensão importante do trabalho dela.

20. MARTIN, 1994, p. 652.

O que tais críticas ignoram é o uso *heurístico* da alteridade de gênero que Gilligan faz para pôr em xeque as

pretensões universalistas das normas dominantes e para prever alternativas. Em relação a esse objetivo, se a diferença de gênero proposta deriva da biologia ou de papéis socialmente construídos, ou ainda se ela reflete adequadamente situações de todas as mulheres ou só de uma construção de gênero específica a determinada classe ou etnia, nada disso é assunto chave. O que a diferença de gênero aqui permite (tanto quanto diferenças étnicas e outras diferenças culturais) é a abertura de um “caminho em direção” à crítica cultural. Em relação a esse potencial, não é surpreendente que algumas teóricas feministas importantes, incluindo Benhabib, tenham usado os *insights* de Gilligan para se alinhar a uma crítica ao individualismo possessivo próprio ao liberalismo, à noção de um “self desimpedido” e autônomo, própria ao projeto ontológico identificado por Gilligan como dominante (não “diferente”).

Essas aplicações culturais do trabalho de Gilligan podem ser bem conhecidas pelas filósofas feministas. Mas quando um artigo recente na *Chronicle of Higher Education* analisou o trabalho acadêmico defendendo modelos de pessoa e Estado<sup>21</sup> mais relacionais e menos dominados por noções de “direito”, nem a própria Gilligan, nem Carole Pateman, Susan Moller Okin, Virginia Held, Iris Young, Nancy Fraser, Drucilla Cornell ou Seyla Benhabib foram mencionadas. Essa escamoteação da crítica cultural geral, implícita no trabalho de Gilligan e explícita no trabalho de muitas teóricas políticas feministas, aparece também em muitos livros didáticos de filosofia. Uma edição de 1994, revisada, de *Philosophy: Contemporary Perspectives on Perennial Issues*,<sup>22</sup> por exemplo, traz uma seção intitulada “Estado e Sociedade”. A teoria política feminista é representada aqui por um texto de Alison Jaggar, “Filosofias Políticas da Liberação das Mulheres” (grifo acrescentado). “Estado e Sociedade” poderia ter incluído, além da muito valiosa contribuição de Jaggar, uma das muitas excelentes críticas feministas do liberalismo político. Mas a seção não foi concebida para dar espaço a uma perspectiva feminista de governo ou de teoria política. A apresentação e a argumentação sobre categorias políticas gerais — “democracia”, “libertarismo”, “socialismo” e “liberalismo” — são reservadas à análise, (presumidamente) neutra em relação ao gênero, feita por quatro (homens) não-feministas; o papel da filósofa feminista é somente representar a “diferença” da situação das mulheres.

O trabalho de Gilligan tem sido publicamente associado, na verdade, precisamente à tal “diferença”, a chamada “ética do cuidado” — o que não causa surpresa. Até certo ponto essa associação tem sido facilitada pela própria Gilligan. Ela tenta deixar claro que não está propondo que as mulheres sejam anjos da moral, enquanto os

21. “Point of View: Clinton and the Promise of Communitarianism”. *The Chronicle of Higher Education*, 2 de dezembro de 1992, p. A52.

22. KLEMKKE et alii, 1994.

homens não se preocupam com ajudar os outros; o que ela argumenta (como eu já comentei aqui), ao contrário, é que mulheres e homens têm maneiras diferentes de entender “ajuda”, baseados em suas diferentes concepções daquilo que constitui o “perigo”. Mas os esforços de Gilligan no sentido de evitar a promoção de uma nova versão da imagem da “mulher-anjo-de-cuidado”, própria ao século XIX, foram prejudicados por sua infeliz escolha do termo “ética do cuidado” para descrever o imperativo moral feminino. A sugestão de que os homens não “cuidam” tanto quanto as mulheres é imediatamente (e incorretamente) evocada. Além disso, as conexões óbvias e importantes a serem feitas com a crítica ao modelo liberal clássico de pessoa tornaram-se obscuras. Infelizmente, a “ética do cuidado” logo se tornou a *categoria* através da qual o trabalho de Gilligan foi definido socialmente, reduzindo o potencial transformador da “diferença” das mulheres à noção comum de que precisamos de mais mulheres a fim de oferecer mais calor e proteção ao local de trabalho. (Por esse motivo nunca uso o termo “cuidado” quando leciono sobre Gilligan.)

A culpa, entretanto, não é inteiramente de Gilligan, como espero estar ajudando a esclarecer neste artigo. Numa cultura forjada pelas dualidades de gênero, há uma poderosa inclinação à “leitura” do trabalho feminista como se ele reforçasse essas dualidades. Assim, por exemplo, o conceito de “pensamento maternal”, de Sara Ruddick — apesar de ela destacar clara e intensamente que está descrevendo um ideal sugerido por um tipo específico de *prática* maternal ou paternal (portanto, não é uma contradição em termos, dizer que um homem desenvolve o “pensamento maternal”) — é continuamente lido como se “essencializasse” uma perspectiva nitidamente feminina. Mais sutilmente, e de forma mais penetrante, como defendo neste artigo, a teoria feminista nada contra correntes poderosas cada vez que assume o manto da crítica cultural *geral*, em lugar de apenas defender uma inclusão maior ou uma representação melhor das mulheres e de suas “diferenças”.

### Quem fala pela filosofia?

Em *Fire with Fire*, Naomi Wolf argumenta que em anos recentes ocorreu um violento “generomoto” (*genderquake*), soterrando o patriarcado num “eclipse cada vez mais profundo”.<sup>23</sup> No despertar desse abalo, ela argumenta que, para as mulheres, este é o momento de parar de reclamar e começar a exercitar nossos músculos recém desenvolvidos. Nas palavras da propaganda da Nike (*Just do it*) que ela oferece como símbolo do que chama de “feminismo do poder” (*power feminism*), as mulheres precisam parar de se lamentar e “simplesmente agir!”

Mas Wolf está enganada se acredita que a habilida-

23. WOLF, 1993, p. 11.

de das mulheres para “simplesmente agir” (*just do it*) é uma evidência de que o patriarcado esteja eclipsado. A filosofia feminista é um caso em questão, um caso particularmente poderoso e problemático. Como críticas da cultura ocidental, as filósofas feministas têm “simplesmente agido” já há algum tempo. Mesmo assim, como venho argumentando, continuamos sendo o Outro na autodefinição de nossa disciplina, na história intelectual em geral, e até nas narrativas sobre as mudanças que nós mesmas temos provocado. Assinalar essa Alteridade não significa “lamentar” o modo como as feministas foram “vítimadas” por sua marginalização nas narrativas culturais, nem fazer das feministas as heroínas de uma história cultural revisada, “feminizada”. Hoje em dia a crítica feminista é freqüentemente apresentada nesses termos pela mídia popular e por “feministas do poder” como Wolf, Roiphe e Sommers. Mas a imagem da crítica feminista como “feminismo vítima” pressupõe, como Freud pressupôs ao fazer sua famosa pergunta, que se as mulheres querem algo, isso só pode estar relacionado a seu sexo, elas só podem querer enquanto o Outro. Isso tem sido especialmente frustrante para algumas de nós que fomos atraídas à filosofia feminista precisamente porque esta fornece uma perspectiva vantajosa para análise e avaliação da *cultura*, e também para a participação em sua transformação.

Dado esse objetivo, é imperativo resistirmos à *guetoização* da perspectiva feminista — em conferências, em coletâneas, no currículo — e insistirmos para que a filosofia feminista seja lida como crítica cultural. Mais precisamente, precisamos insistir para que a “teoria do gênero” seja lida *para* a crítica cultural que ela oferece. Isso não é fácil. Exige vigilância, precisamente porque nossa luta não trata da *inclusão* (medida liberal de “poder” feminino, assumido por Wolf, Sommers e outras) mas do *significado* cultural dessa inclusão. Para esclarecer essa distinção, deixe-me dar um exemplo. Uns anos atrás participei de uma conferência nacional intitulada “As Responsabilidades dos Filósofos”. Sendo a única filósofa feminista de meu pequeno grupo, falei longamente sobre a história da filosofia e sobre o quão inadequado era qualquer compreensão da filosofia tradicional ocidental que não considerasse o racismo e o sexismo presentes em muitas concepções filosóficas da natureza e da razão humanas. Fazer tal exame, enfatizei, não significa descartar todas as tradições filosóficas ocidentais; significa, isto sim, trazer o estudo da filosofia das alturas atemporais para o domínio dos corpos dos seres humanos históricos. Depois, na sessão plenária, minha participação foi descrita simplesmente como uma sugestão de que “precisamos nos preocupar mais com contratar mulheres e minorias”.

O mais importante aqui não é não ter sido escutada,

mas o fato de que o que foi "ouvido" tenha sido convertido de crítica cultural para uma simples defesa dos "direitos" do Outro. Construídos como defesa dos direitos do Outro, meus comentários não mais representam uma transgressão aos métodos filosóficos ou às identidades dos homens em meu grupo. Eles poderiam continuar a exaltar (e ensinar) o "Homem da Razão" como o "sujeito" sem corpo da história da filosofia e deixar tranqüilamente às mulheres e às minorias, que eles empregariam, a tarefa de tratar de "gênero e raça". Assim os *insights* da filosofia feminista são mantidos "em seu lugar", de onde não possam interferir na "verdadeira filosofia". As vozes da "diferença" têm permissão de falar, mas a barca segue seu rumo. Assim, por exemplo, torna-se perfeitamente possível para um filósofo falar sobre Gilligan em uma seção especial sobre "mulheres e moralidade" de uma disciplina, enquanto ele mesmo continua, inconsciente e inadvertidamente, organizando discussões em torno de estudos de caso altamente abstratos e descontextualizados.

No caso de críticas mais "pós-modernas", fez uma enorme diferença filosófica o fato de os intelectuais contemporâneos terem comumente aprendido suas lições dos pais pós-estruturalistas, mais do que das mães feministas. A alegoria de Freud da horda primitiva, que mata o patriarca só para nostalgicamente institucionalizar e reproduzir as condições de seu reino, é pertinente quando se quer pensar sobre isso. Os "pais" do pós-modernismo são, afinal, também os *filhos* do Homem Iluminista, os herdeiros tanto de seus privilégios quanto de suas cegueiras. Eles devem estar ansiosos para provar sua própria masculinidade através da rebelião contra as regras. Mas será que eles conhecem um modo diferente de ser?

Assim, enquanto o Homem tem sido oficialmente declarado "morto", tal como um Freddy Kruger ele continua aparecendo de surpresa na Elm Street (e na academia). Suas pretensões e fantasias — a transcendência do corpo, o esforço rumo à separação em relação à natureza e ao domínio sobre ela, a ambição de criar um discurso autoritário científico ou filosófico, tudo isto tendo sido amplamente criticado pela teoria feminista — têm sido simplesmente recicladas. O moderno, Cartesiano, apagamento do corpo ("*the view from nowhere*")<sup>24</sup> foi trocado, como eu argumento em *Unbearable Weight*, por sua versão pós-moderna, Derrideana (o sonho de estar "em toda parte"). O velho modelo da mente do homem como o ápice da criação divina foi substituído por seu equivalente pós-estruturalista: a linguagem humana como último arquiteto e árbitro da realidade. O vigia analítico do argumento tem sido suplantado pelo mestre da "teoria" autoritária. E velhas formas de dominar e excluir os outros através do jargão profissional e

24. A perspectiva de lugar nenhum.



do obscurantismo foram substituídas por novas formas de elitismo discursivo.

Vemos, então, a reprodução inconsciente dos “pecados” dos pais (filosóficos) pelos filhos pós-estruturalistas que não estão muito mais dispostos do que seus pais a realmente ouvir a voz da “diferença” das mulheres (ou de qualquer outro ser humano). Como Jane Flax colocou:

Apesar da retórica do “ler como uma mulher” ou do deslocar o “falocentrismo”, os pós-modernos não estão cientes da natureza profundamente genderizada de suas próprias formas de contar e interpretar a história ocidental e as estratégias que eles opõem às grandes narrativas dessa história. Os pós-modernistas ainda honram o Homem como único autor e principal personagem dessas histórias, mesmo que esse Homem esteja morrendo, seu tempo se esgotando. Eles recontam a história contemporânea do ocidente dentro e através das histórias das três mortes — a do Homem, a de (sua) História e a da (sua) Metafísica. O que quer que as mulheres tenham feito durante todo esse tempo (já se tornando passado) está “do lado de fora” por definição e de acordo com as convenções narrativas deles (...). Essa ausência ou desaparecimento das mulheres concretas e das relações de gênero sugere a possibilidade de o pós-modernismo não ser apenas ou simplesmente oposto ao falocentrismo, mas “seu mais recente artifício”.<sup>25</sup>

25. FLAX, 1990, p. 214-6.

26. Para uma discussão perspicaz dessa “discrepância entre nosso tratamento cordial de teorias de homens e nosso tratamento punitivo às de mulheres”, ver MARTIN, 1994, p. 651.

27. Ver, por exemplo, NUSSBAUM, 1994, assim como os muitos ataques que desqualificam o “essencialismo” feminista (ver MARTIN, 1994, para uma excelente discussão crítica desses ataques). Num contexto mais popular, Wolf discute com êxtase sobre o “drama da captura do poder e da autoridade masculinos pelas mulheres”, para ela representada pelo emprego, em anúncios publicitários, de objetos fálicos “emergindo (...) de virilhas femininas” (WOLF, 1993, p. 29). Mas ao mesmo tempo em que ela celebra o desabrochar cultural do falo feminino, não vê problema em dispensar várias décadas de escritos feministas — mesmo sem prestar atenção de fato a qualquer que seja.

As feministas contemporâneas não estão imunes às reciclagens do falocentrismo. Muitas de nós podemos querer provar *nossa* masculinidade também; é aí, sobretudo, que o “poder” acadêmico reside (e é claro, não só o *acadêmico*). Ignorando, rejeitando ou denunciando gerações inteiras de trabalho feminista ambicioso e criativo (enquanto permanecem notavelmente tolerantes aos erros e omissões dos filósofos masculinos),<sup>26</sup> algumas feministas têm sido cúmplices do “desaparecimento das mulheres” que Flax comenta.<sup>27</sup> Outras feministas, em resposta, participam de seus *próprios* desaparecimentos. Percebendo que a crítica cultural geral é muito arriscada, temendo acusações de “essencialismo”, racismo, destruição do cânone e desprezo ao homem-branco, tentamos nos proteger mantendo-nos pequenas, protegidas e específicas (ou simplesmente evitando falar muito sobre qualquer coisa).

Para algumas feministas, também, parece que qualquer identificação com as “diferenças” históricas das mulheres é equivalente à identificação com a condição de

28. Para uma discussão da ambivalência feminista em relação à "diferença" feminina, ver meu "Feminism, Postmodernism, and Gender Skepticism". In: BORDO, 1993.

vítima, desprovida de poder.<sup>28</sup> Para outras, entretanto, "as diferenças" das experiências das mulheres, tanto as raciais e étnicas quanto as de gênero, permanecem como uma rica fonte a partir da qual elas podem elaborar uma crítica cultural e filosófica e imaginar alternativas indisponíveis ou silenciadas nas histórias que os homens contaram sobre suas experiências. Considere-se, por exemplo, duas abordagens distintas para a desconstrução cultural do "sujeito", uma representada por Derrida, a outra por Lugones. A posição de Derrida é abstrata e impessoal. "Eu não seleciono", ele escreveu. "As interpretações se auto-selecionam". Aqui, enquanto controladora de que uma pessoa pode negar os acidentes da biografia individual e falar com uma voz puramente filosófica.

Na crítica de Maria Lugones, ao contrário, os aspectos pessoais (e culturais) da identidade permanecem plenamente presentes, ainda que a unidade e a permanência do *self* sejam desafiadas. Como a "autobiografia" de Minnie Bruce Pratt, que fala sobre seu contínuo movimento de identidades de "pele, sangue, coração", a abordagem de Lugones está vividamente fundamentada na experiência pessoal, freqüentemente visceral. Isso enfatiza a multiplicidade social concreta, mais do que o abstrato "desaparecimento" do sujeito. O *self* está fraturado porque nossa experiência social requer isso de nós — mais de alguns do que de outros. A experiência da "unidade" da identidade não é mais do que o privilégio de estar à vontade em meio à cultura dominante, de sentir-se integrado a ela. Apesar disso, o *self* fraturado, *forçado* a aprender a ser mutante em mundos estrangeiros, "por uma questão de necessidade e sobrevivência", pode ensinar lições importantes sobre como ser um sujeito nos moldes brincalhões, flexíveis e não imperialistas.

Meu objetivo aqui não é insistir que cada filósofo adote um estilo mais pessoal ou anedótico; o que quero é insistir no fato de que há uma questão filosófica em jogo na diferença entre Derrida e Lugones, duas visões rivais da "morte do sujeito" e que refletem diferentes "sujeitos" da história com os quais cada um deles se identifica. Essa questão é apagada na medida em que só Derrida é visto como alguém que fala em nome da "filosofia" e da "cultura", enquanto Lugones é considerada uma representante da voz da Outra Latina. Se os filhos rebeldes tivessem realmente escutado as vozes feministas — se tivessem sido capazes de reconhecer a teoria feminista como representando não apenas a voz "diferente" da Alteridade, mas a autoridade dos modos de ser e saber historicamente disseminados, se não culturalmente dominantes por si sós — talvez tivessem chegado a uma

compreensão mais profunda do falocentrismo e dos modos sutis que ele tem de se reproduzir. Se eles tivessem olhado para uma história humana maior do que a deles próprios, talvez tivessem tomado o cuidado de não extrapolar a morte de suas próprias tradições filosóficas a todas as culturas. Dentro dessas tradições, o *self*, "o homem", o autor, a subjetividade tomaram formas muito específicas, às custas das experiências excluídas. Essas formas podem de fato agora estar assentadas sobre um terreno menos elevado e mais acidentado do que o anterior. Entretanto, outras formas de ser e saber foram viabilizadas e continuam disponíveis, esperando para serem trazidas da região do Outro e se unirem a elas nos terrenos centrais de nossa cultura.

### Referências bibliográficas

- ANTONOPOULOS, Ana (1994). "Simone de Beauvoir and the Difference of Translation". *Institut Simone de Beauvoir Bulletin*, v. 14.
- ATHERTON, Margaret (1993a). *APA Newsletter on Feminism and Philosophy*, v. 92, n. 2 (outono).
- \_\_\_\_ (1993b). "Cartesian Reason and Gendered Reason". In: Louise Antony e Carlotta Witt (eds.). *A Mind of One's Own*. Boulder: Westview.
- BENHABIB, Seyla (1992). *The Situated Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge.
- BORDO, Susan (1980). "Organized Sex". *Cross Currents*, v. 30, nº 3.
- \_\_\_\_ (1987). *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*. New York: SUNY Press, , p. 6-7.
- \_\_\_\_ (1993). *Unbearable Weight*. Berkeley: University of California Press.
- \_\_\_\_ (1999). *Twilight Zones: The Hidden Life of Cultural Images from Plato to O. J.*. Berkeley: University of California Press.
- DWORKIN, Andrea (1974). *Woman-Hating*. New York: Dutton.
- FLAX, Jane (1990). *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West*. Berkeley: University of California Press.
- GILLIGAN, Carol (1982). *In a Different Voice*. Cambridge: Harvard University Press.
- KLEMKE, E. D., KLINE, A. David & HOLINGER, Robert (eds) (1994). *Philosophy: Contemporary Perspectives on Perennial Issues*. New York: St. Martin's Press.
- LUGONES, Maria (1987). "Playfulness, 'World': Traveling, and Loving Perception". *Hypatia*, v. 2, n. 2 (verão).
- MARTIN, Jane Roland (1994). "Methodological Essentialism, False Difference, and Other Dangerous Traps". *Signs*, v. 19, n. 3 (primavera).
- McCALLUM, Pamela (1992). "The Construction of Knowledge and Epistemologies of Marked Subjectivities". *University of Toronto Quarterly*, v. 61, nº 4 (verão).
- NUSSBAUM, Marta (1994). "Feminism and Philosophy". *The New York Review of Books*, 20 de outubro.
- RUDDICK, Sara (1989). *Maternal Thinking*. Boston: Beacon Press.
- SAID, Edward (1991). *Musical Elaborations*. New York: Columbia University Press.
- WOLF, Naomi (1993). *Fire with Fire: The New Female Power and How It Will Change the Twenty-First Century*. New York: Random House.

YOUNG, Iris (1984). "Pregnant Embodiment: Subjectivity and Alienation". *Journal of Medicine and Philosophy*, janeiro.  
ZERILLI, Linda (1991). "Rememoration or War? French Feminist Narrative and the Politics of Self-Representation". *Differences*, v. 3, n. 1.

TRADUÇÃO

Mirian Adelman

REVISÃO

Luiz Felipe Guimarães Soares

Claudia de Lima Costa