



MULHERES  
NA FILOSOFIA

---

# Epistemologia Feminista

Patrícia Ketzer

---



Edição eletrônica

URL : <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/epistemologia-feminista>

ISSN: 2526-6187

*Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia, V. 7, N. 2, 2021, p. 1 - 27.*

# Epistemologia Feminista

Patrícia Ketzer

Professora da Universidade de Passo Fundo (UPF)

A Epistemologia é uma das grandes áreas da Filosofia. Sua etimologia vem das palavras gregas *episteme* e *logos*, e há divergências em relação à tradução. Segundo Steup e Neta (2020) *episteme* pode ser traduzida como *conhecimento (knowledge)*, *entendimento (understanding)* ou *familiaridade (acquaintance)* e *logos* como *explicação (account)*, *argumento (argument)* ou *razão (reason)*. Também é comum encontramos os termos traduzidos como *ciência*, no caso de *episteme* e *estudo*, para *logos*. Cada uma destas traduções pode apontar para uma compreensão diversa de epistemologia. Epistemologia é muitas vezes compreendida como Teoria do Conhecimento e outras tantas como Filosofia da Ciência. Chauí, por exemplo, define epistemologia como “análise crítica das ciências, tanto as ciências exatas ou matemáticas, quanto as naturais e as humanas; avaliação dos métodos e dos resultados das ciências; compatibilidades e incompatibilidades entre as ciências; formas de relações entre as ciências, etc.” (2000, p. 66). Enquanto, Almeida et. al. a define como “uma das disciplinas centrais da filosofia [na qual] estuda-se a natureza do conhecimento, os seus requisitos e limites” (2008, p. 111).

Quando compreendida como Teoria do Conhecimento ocupa-se de responder questões como: o que é conhecimento? Quais as suas fontes? Quais os tipos de conhecimento existentes? O que é crença? O que é verdade? O que é justificação? Como podemos justificar o que conhecemos? Podemos adquirir conhecimento com base nos atos de fala de outras pessoas? Já quando tomada como Filosofia da Ciência indaga: O que é ciência? A Ciência possui um método? Qual? É possível se estabelecer um critério de demarcação entre ciência e pseudociência? Em muitos contextos epistemologia

também é compreendida como área que trata de questões relacionadas à produção do conhecimento em áreas particulares de investigação. Neste caso, teremos a epistemologia da sociologia, epistemologia da biologia, e assim por diante. De todo modo, é uma área central para qualquer campo do conhecimento que busque fundamentar seus métodos e justificá-los.

As perspectivas tradicionais em epistemologia caracterizaram-se pelo individualismo, sendo o foco do conhecimento centrado no sujeito. Descartes, o filósofo que inaugura de forma mais acabada o pensamento moderno (MARCONDES, 2007), buscava um fundamento seguro para o conhecimento. Para encontra-loencontrá-lo, empreende a dúvida metódica, com o objetivo de livrar-se de qualquer crença ou conhecimento que não seja confiável. Assim, coloca em dúvida todas as coisas, para reconstruí-las a partir de certezas indubitáveis, que seriam terreno firme para o edifício do conhecimento. Com a dúvida hiperbólica, questiona inclusive a realidade do mundo externo e de outras mentes, mas percebe que duvida, e se duvida, pensa, se pensa, existe.

O sujeito pensante foi a primeira certeza estabelecida por Descartes (1973), em suas *Meditações Metafísicas*, tornando-se o ponto de referência e discernimento, fundamento de todas as outras certezas. O sujeito cartesiano é considerado a fonte de todo conhecimento. O *cogito* (esse sujeito que pensa, logo existe) garante a certeza dentro de si mesmo. A fonte da autoridade é encontrada na razão, uma “razão purificada e descorporificada” (LONGINO, 2012, p. 514). O corpo é considerado como fonte de erro, pois os sentidos já o enganaram uma vez e podem enganá-lo novamente. Assim, Descartes funda um sujeito descorporificado, que pode realizar atos de pura razão. É um eu descorporificado que é “base da razão e da vontade, da cognição e da ação, enquanto o corpo repudiado se torna mero mecanismo” (LONGINO, 2012, p. 514). Já na metade do século XX, sociólogos e filósofos da ciência como Kuhn (1962 [1992]), Foucault (1969 [2013]), Latour e Woolgar (1986) e o pragmatista estadunidense Rorty (1979) começam a “desmascarar a epistemologia ortodoxa” destacando a importância

de considerar “o papel das crenças e preconceitos culturais na criação do conhecimento” (GOLDMAN; O’CONNOR, 2019, *on line*). Neste contexto, abre-se espaço para o surgimento da epistemologia social, “um novo ramo, ou esfera, da epistemologia dominante” (GOLDMAN; O’CONNOR, 2019, *on line*). O conhecimento deixa de ser concebido como um processo individual do sujeito e passa a ser compreendido como um empreendimento coletivo, no qual os seres humanos trabalham juntos em prol de um objetivo comum, o de obter crenças verdadeiras. Na Epistemologia Social, considera-se as dimensões sociais do conhecimento e abandona-se individualismo.

Para Elizabeth Anderson (2020, *on line*) “muitas das contribuintes significativas para o campo de rápido desenvolvimento da epistemologia social foram de epistemólogas feministas, teóricas que investigam o papel do gênero na produção de conhecimento”. Gênero torna-se uma área significativa para investigação das relações sociais, que não pode ser ignorada pela epistemologia social. “A epistemologia feminista foca em como a *localização social* do sujeito do conhecimento afeta o que e como ele sabe. É, portanto, um ramo da epistemologia social” (ANDERSON, 2020, *on line*).

A Epistemologia Feminista está preocupada em investigar o papel do gênero nas diversas atividades epistêmicas. Na transmissão de conhecimento e/ou crença por testemunho, assim como na produção científica. Considera-se que há preconceito de gênero infiltrado nas mais variadas áreas do conhecimento humano, desde as ciências humanas e sociais (SMITH, 1987; COLLINS, 2019; KILOMBA, 2019; GILLIGAN, 1982) até às ciências da vida (HARAWAY, 1989; 1991; 1995; KELLER, 2006). Esses preconceitos de gênero são expressos em “determinadas afirmações e facilitado[s] pelos princípios disciplinares básicos. A experiência das mulheres torna-se invisível ou distorcida, assim como as relações de gênero” (LONGINO, 2012, p. 506). Um dos papéis da Epistemologia Feminista seria elucidar esses preconceitos e questioná-los.

Dentre os questionamentos apresentados pelas teóricas feministas, emerge uma crítica ao sujeito cartesiano como um ser descorporificado. Esse sujeito purificado, que nega o corpo, seria na verdade um sujeito europeu e branco, que ao libertar-se do corpo, na verdade liberta-se *dos outros* (o feminino, o não-branco). As feministas reivindicam o corpo, pois assumem que o conhecimento é possível ao sujeito corporificado, e que “as vítimas da dúvida cartesiana não só compreendem de forma distorcida as condições de ação cognitiva significativa como também não percebem os aspectos significantes da experiência cognitiva, do saber” (LONGINO, 2012, p. 515).

“Corporificação significa localização” afirma Longino (2012, p. 516). Reivindicar um sujeito corporificado significa situá-lo no tempo, no espaço, considerando aspectos sociais e físicos. Descartes pôde afirmar a universalidade por ser um homem branco europeu, mas essa universalidade não passa de uma “parcialidade dissimulada” (FRICKER, 2010, p. 597), possível somente aos homens brancos. Ao considerar a posição social do sujeito precisamos atentar também para as intersecções entre gênero e outras categorias sociais, como raça e etnia, classe, sexualidade, capacidades e localização global, investigando sua importância para o conhecimento (GRASSWICK, 2018). O trabalho de epistemólogas feministas lançou luz para as dimensões sociais do conhecimento, e, apesar de terem focado inicialmente no gênero como categoria de análise das práticas de conhecimento, suas reflexões são generalizáveis para outras formas de sujeição social.

A Epistemologia Feminista possui cunho normativo, pois visa alterar as práticas de conhecimento para corrigir desigualdades de gênero, reivindicando mudanças sociais na produção do conhecimento (GRASSWICK, 2018). Alguns de seus objetivos são estabelecer critérios para identificar boas e más afirmações de conhecimento, distinguindo práticas de conhecimento androcêntricas das não androcêntricas e reforçando as últimas etc.

As práticas dominantes do conhecimento excluem as mulheres da pesquisa científica; negam-lhes autoridade epistêmica; desprezam os conhecimentos produzidos por mulheres, produzem teorias sobre mulheres representando-as como inferiores; produzem teorias sociais que tornam as atividades e interesses das mulheres invisíveis e produzem ciência e tecnologia que não consideram pessoas em posições subordinadas, ou que reforçam hierarquias sociais. Deste modo, faz-se necessário pensar uma epistemologia que considere como a localização social da/do agente cognitivo afeta o que ela/ele conhece. A localização social é formada por gênero, raça, orientação sexual, capacidades, assim como por posições e relações sociais (classe, ocupação, filiação partidária etc.) (ANDERSON, 2015).

Um olhar atento para o gênero como situação social pode nos permitir observar amplas maneiras pelas quais as pessoas conhecem ou pensam que conhecem, e podem ser influenciadas por seu próprio gênero, pelo gênero de outras pessoas ou por ideias sobre gênero. Um exemplo é a socialização na primeira infância, que influencia os corpos masculinos e femininos a assumirem diferentes normas de comportamento. Meninos tendem a ser criados mais livremente, desenvolvendo habilidades motoras, participando de jogos agressivos e mantendo uma postura corporal mais relaxada e informal. As meninas tendem a ser mais exigidas em relação a aparência e limpeza, têm atividades físicas mais restritas e uma postura mais formal. Essas normas são internalizadas e “informam aos homens e às mulheres o primeiro conhecimento pessoal de como é habitar um corpo” (ANDERSON, 2015).

Esses modelos teóricos baseados na dicotomia macho-fêmea são problemáticos, na medida em que separam aquilo que na prática não é separado: “a vida não se divide em apenas duas esferas” (CONNEL; PEARSE, 2015, p.46). Esta divisão impede que o gênero seja visualizado onde não há diferenciação, o *homem afeminado*, a *mulher masculinizada*, os desejos LGBTQIA+ (CONNELL; PEARSE, 2015). Constroem-se padrões de *feminino* e *masculino* que não representam a vida

prática, mas que compõem o imaginário social, fazendo com que busquemos corresponder a eles.

Uma parte significativa do conhecimento produzido é oriunda de uma representação androcêntrica do mundo. Segundo Anderson (2015), uma representação de mundo é androcêntrica quando expressa a realidade a partir de interesses, emoções, atitudes ou valores dos homens, e ginocêntrica quando representa o mundo a partir de interesses, emoções, atitudes e valores das mulheres. Essas atitudes, interesses e valores compõem o sistema de crenças daqueles que as possuem. Entre os interesses androcêntricos que compõem a masculinidade hegemônica, as mulheres são classificadas como “aquelas que são para casar” e “aquelas que são para *comer*”, as *putas* e as *santas*. As mulheres são vistas apenas como seres capazes de satisfazer os desejos sexuais dos homens ou servi-los.

Nossa sociedade hierarquiza o gênero e constrói noções de masculinidade e feminilidade hegemônicas. A masculinidade hegemônica consiste em um padrão de práticas que permite aos homens a manutenção da dominação sobre as mulheres, estabelecendo a forma mais adequada de ser homem (CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2013). A sustentação da hegemonia passa por um policiamento do comportamento de todos os homens e pela exclusão e descrédito das mulheres. Este policiamento ocorre através da repreensão dos comportamentos “femininos” em homens e meninos. O conceito de masculinidade hegemônica foi formulado em relação à feminilidade hegemônica (posteriormente denominada feminilidade enfatizada). Ao relacioná-las se nota a posição assimétrica que ambas ocupam na sociedade patriarcal. Para Connell e Messerschmidt (2013, p. 265) “o gênero é sempre relacional, e os padrões de masculinidade são socialmente definidos em oposição a algum modelo (quer real ou imaginário) da feminilidade”.

As hierarquias sociais de gênero apresentam características ligadas a masculinidade hegemônica como positivas, enquanto aquelas ligadas à feminilidade

e à masculinidades subordinadas são vistas como negativas, ou inferiores. Assim, a masculinidade hegemônica geralmente envolve coragem, racionalidade, agressividade e espírito de liderança. Enquanto a feminilidade é associada a fragilidade, emoção, fraqueza.

A produção do conhecimento pode ser afetada por estas noções de masculinidade e feminilidade hegemônicas. Para Lorraine Code (1991), o modelo central de conhecimento proposicional admitido pela epistemologia analítica contemporânea pressupõe implicitamente um agente cognitivo do sexo masculino. Estipula-se um modelo de agente cognitivo como emocionalmente desapegado, impessoalmente orientado para coisas e não para as pessoas, e com uma postura “objetiva” em relação ao objeto do conhecimento, características que são simbolicamente masculinas e estereotipicamente atribuídas aos homens. E, na medida em que representamos a masculinidade e a feminilidade como naturalmente excludentes, negamos implicitamente a autoridade epistêmica às mulheres, por serem agentes cognitivos emocionalmente comprometidos e (supostamente) incapazes de objetividade. Os conceitos epistemológicos de razão e objetividade foram construídos a partir de estereótipos de masculinidade (LLOYD, G., 1984; ROONEY, 1991; 1995; LLOYD, E., 1995) e servem a uma dupla função: epistemológica e política (LONGINO, 2012, p. 511), visto que influenciam diretamente todo o ideal de cientificidade. A Epistemologia Feminista questiona esses conceitos e se pergunta se uma revisão conceitual bloquearia movimentos sexistas.

### **Epistemologia do Testemunho Feminista**

A atribuição de autoridade e confiança epistêmica também pode ser distorcida por preconceitos de gênero. Homens podem ser considerados mais confiáveis na transmissão de crenças e/ou conhecimento, pois sua palavra tem fé pública. Por exemplo, em alguns países do Oriente Médio, não há possibilidade de se conseguir

qualquer credibilidade nos tribunais para acusar um homem de estupro, sendo mulher. É necessário que se tenha um homem como testemunha, pois a palavra da mulher não tem valor legal (SOLNIT, 2017). Essas são questões referentes a atribuição de confiança epistêmica no testemunho de outras pessoas. A Epistemologia do Testemunho assume que o testemunho é uma fonte de conhecimento. Confiar nos atos de fala de outros seres humanos de modo a adquirir conhecimento é uma prática disseminada, mas questões sociais interferem na atribuição da confiança, podendo gerar injustiça epistêmica. No exemplo do tribunal, os atos de fala proferidos por uma mulher não são considerados fonte de conhecimento, mas quando proferidos por um homem são.

Feministas têm considerado confiança epistêmica de maneira mais ampla do que apenas mera confiança nas palavras de outra pessoa. Confiança epistêmica tem sido vista de uma perspectiva relacional e interpessoal, levando em conta os benefícios epistêmicos que podem resultar de uma confiança profunda e os danos epistêmicos causados por climas de desconfiança (GRASSWICK, 2017). As feministas têm buscado entender o papel da confiança nas trocas de testemunho bem-sucedidas, mas também têm avaliado como relações de confiança inadequadas podem prejudicar nossos projetos epistêmicos. Foi a partir da perspectiva feminista que se compreendeu a relevância de considerar a influência do poder social em nossas atribuições de confiança epistêmica (GRASSWICK, 2017).

Epistemólogas feministas defendem a necessidade de se considerar a posição social dos/as agentes cognitivos. A posição social é determinante para o que e como conhecemos. Pessoas socialmente privilegiadas experienciam o mundo a partir de sua realidade privilegiada, entretanto universalizam estas experiências particulares do social, legitimando-as como conhecimento objetivo. Mas, quem são os/as privilegiados/as? Na hierarquia social, o homem branco cisgênero e heterossexual. Ângela Davis, em *Mulheres, raça e classe* (2013), expõe a ligação entre a supremacia

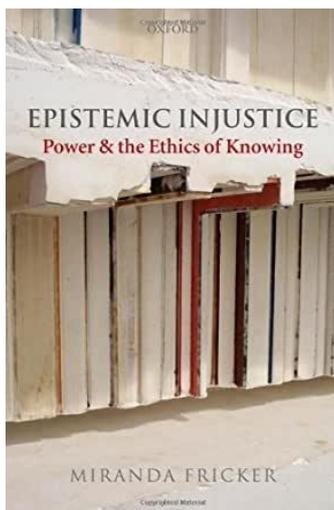
branca e masculina que fundamenta o heteropatriarcado de supremacia branca. Dados empíricos corroboram a existência de privilégios para homens e brancos/as. Em levantamento que analisa diferenças salariais descobriu-se que homens brancos com ensino superior têm salário médio 159% maior do que mulheres negras que também cursaram faculdade. As mulheres negras também recebem menos do que homens negros e do que mulheres brancas (PAPP; LIMA; GERBELLI, 2020). A suposta neutralidade apresentada pelo conhecimento que se supõe universal e descorporificado mascara suas origens dominantes. As feministas denunciam esta situação, questionando a suposta neutralidade e universalidade do conhecimento, e destacaram como experiências de grupos oprimidos podem servir como base para o desenvolvimento de percepções opostas a esta compreensão dominante do social (GRASSWICK, 2017).

Algumas autoras têm destacado como relações de poder acabam influenciando relações de autoridade epistêmica. Defende-se que nossa forma de identificar bons informantes pode ser influenciada por preconceitos ou manipulada pelos interesses de informantes mal-intencionados. Miranda Fricker (1998) defende que a posição social do sujeito exerce influência quando se concede confiança. Segundo a autora, pode-se considerar alguém fidedigno pelo simples fato desta pessoa possuir uma posição de prestígio no meio em que vive. A isso ela nomeia *mera credibilidade* (*mere credibility*). Possuir *mera credibilidade* é diferente de possuir credibilidade e autoridade racional. Alguém que é fidedigno (*trustworthy*) e competente (*competent*) tem autoridade racional, e se possuir as propriedades indicadoras dessas características possui credibilidade (*credibility*). Mas *mera credibilidade* é diferente de credibilidade, significa que o sujeito nem é confiável, nem competente, mas por algum motivo lhe estão concedendo autoridade. Em um heteropatriarcado de supremacia branca é de se esperar que a atribuição de autoridade e/ou confiança epistêmica seja

generificada e derive em injustiças epistêmicas contra minorias. Em decorrência disso, injustiça epistêmica é uma temática de interesse para as epistemólogas feministas.

A Epistemologia Feminista volta sua atenção exatamente para as formas como gênero e outras opressões (classe, raça, etc.)<sup>7</sup> influenciam nas atribuições de autoridade epistêmica. Consideram o impacto destas influências em modelos gerais de conhecimento; na posição epistêmica dos/as conhecedores/as; nas afirmações que comunidades epistêmicas aceitam e devem aceitar como críveis; e em como isso afeta a distribuição do conhecimento na sociedade. Assim, assumem que alguns desses efeitos constituem injustiça epistêmica contra membros de grupos subordinados (ANDERSON, 2015).

O conhecimento é um bem coletivo. Os seres humanos têm necessidade de adquirir crenças verdadeiras, e para isto precisam de bons informantes que os auxiliem neste empreendimento. Assim, identificar bons informantes é critério para atribuição de autoridade epistêmica. Bons informantes devem ser competentes, fidedignos e ter propriedades indicadoras de um bom informante. Ser competente significa que um informante deve acreditar que p se p é o caso, e não acreditar que p se não p é o caso. Para que um informante seja fidedigno, deve haver um canal de comunicação aberto entre ele e a pessoa a quem ele informa; ambos devem falar a mesma linguagem. As propriedades indicadoras são sinal da presença de fidedignidade e competência em um informante (FRICKER, 1998).



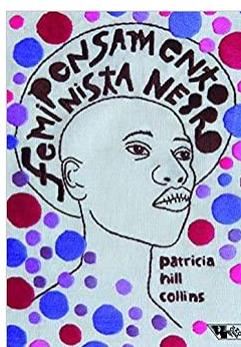
Fricker (1998, p. 167) considera que as condições que ela propõe para identificar bons informantes podem ser “inocentemente falíveis” ou mesmo “vulneráveis à corrupção individual deliberada”. Há uma norma de credibilidade (*norm of credibility*), utilizada para distinguir entre bons e maus informantes, segundo a qual a autoridade epistêmica será atribuída apenas àqueles informantes que possuem propriedades indicadoras relevantes. Mas, nas práticas sociais a concessão de autoridade epistêmica é influenciada por relações de poder. Preconceitos e desvantagens relacionados a identidades sociais das pessoas podem corromper a norma de credibilidade.

Fricker (2007) identifica duas formas de injustiça epistêmica: injustiça testemunhal e injustiça hermenêutica. Quando se nega credibilidade a um falante por causa de um preconceito relacionado a sua identidade social, decorre-se em *injustiça testemunhal*. Injustiça testemunhal está diretamente ligada a não atribuição de credibilidade em função de preconceitos contra o grupo social a que a pessoa pertence. A injustiça hermenêutica ocorre quando os recursos interpretativos disponíveis a uma comunidade tornam as experiências de uma pessoa ininteligíveis, devido à marginalização epistêmica dessa pessoa ou de seu grupo social da participação em práticas de construção de significado. Anderson (2015) exemplifica esse tipo de

injustiça: por muito tempo mulheres foram taxadas de mal-humoradas ou hipersensíveis por se ofenderem com piadas, investidas ou elogios grosseiros, pois o conceito de assédio sexual não estava disponível para nomear corretamente este tipo de atitude advinda dos homens. Isso ocorria porque as mulheres não podiam construir significados a partir de suas perspectivas, de modo a tornar inteligíveis suas experiências.

### Epistemologia Feminista Negra

A Epistemologia Feminista Negra reflete o ponto de vista das mulheres negras, buscando produzir conhecimento a partir do grupo que a criou. Os homens brancos ricos e heterossexuais têm, historicamente, negligenciado o que é produzido às margens, negando o *status* de conhecimento a tudo que não reproduz seus interesses. O conhecimento hegemônico, apresentado como universal, é na verdade o ponto de vista deste grupo dominante. Patricia Hill Collins (2019) destaca como resultado disso a distorção das experiências de mulheres negras.



O pensamento feminista negro norte-americano reflete os temas de interesse e as vivências das mulheres negras, dentre eles o trabalho, a família, a maternidade e o ativismo político. O desafio que se apresenta para as mulheres negras não é pequeno, visto que o mundo todo foi estruturado a partir do ponto de vista masculino branco e

heterossexual, o conhecimento por elas produzido é um conhecimento subjugado. A forma encontrada pelas afro-americanas foi utilizar da música, da literatura e de conversas e comportamentos diários para construir uma consciência feminista negra (COLLINS, 2019).

Patricia Hill Collins (2019) considera que a formação dos cientistas sociais no campo hegemônico de produção do conhecimento impossibilita estudar o conhecimento subjugado do ponto de vista de uma mulher negra. Grupos subordinados precisam recorrer a caminhos alternativos para desenvolverem um ponto de vista próprio. E as mulheres negras, através do pensamento feminista negro produzem conhecimento subjugado, criando autodefinições e autoavaliações que não reproduzem as imagens de controle socialmente impostas a elas pelo heteropatriarcado de supremacia branca. A autodefinição consiste em questionar o processo de validação do conhecimento político que resultou em imagens estereotipadas das mulheres negras, enquanto a autoavaliação destaca as autodefinições das mulheres negras, substituindo as imagens estereotipadas por imagens autênticas (COLLINS, 2016, p. 102). A partir disso, as mulheres negras criam meios alternativos de produzir e validar o conhecimento.

Em ambientes acadêmicos, homens brancos costumam reproduzir estereótipos destinados às mulheres negras. Como afirma Kilomba (2019, p. 50) “conceitos de conhecimento, erudição e ciência estão intrinsecamente ligados ao poder e à autoridade racial”. Àquelas que tentam promover o pensamento feminista negro e o conhecimento produzido através dele costumam ser negligenciadas do processo de validação do conhecimento, pois esse reforça a hegemonia dos homens brancos ricos e heterossexuais.



Kilomba relata em seu livro *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano* (2019) a recepção de sua pesquisa na universidade em que trabalhava. Recorrentemente, ouvia que seu trabalho era interessante, mas subjetivo, acientífico, pessoal, emocional, parcial. Uma colega branca chegou a afirmar que ela interpretava demais, devia “achar que é a rainha da interpretação” (p. 55, *grifos da autora*). Ser a *rainha da interpretação* significava extrapolar as normas da epistemologia tradicional e produzir conhecimento inválido. Kilomba ressalta que tais posicionamentos também são proferidos por homens em relação às interpretações feministas, mas naquele momento vinham de uma mulher branca para uma mulher negra, o que evidencia a profunda intersecção entre raça e gênero. Estes comentários, segundo a autora, são um convite para que intelectuais negras retornem a seus lugares, “nas margens, onde seus corpos são vistos como ‘apropriados’ e ‘em casa’” (p. 56-57). São comentários de “controle e intimidação que certamente logram sucesso em silenciar vozes oprimidas” (p. 57). Por outro lado, os corpos brancos estão sempre em seu lugar, são “universais”. Pertencem tanto a Europa, quanto a África, estão sempre “em casa”. Mulheres negras há muito tempo criticam o conhecimento hegemônico e seus ideais de objetividade e universalidade, mas como os espaços acadêmicos são dominados por homens brancos ricos elas precisam recorrer a formas alternativas de validação de

conhecimento. O que ocorre é que esses processos alternativos são rejeitados pelo *status quo* e as pesquisas das mulheres negras são apontadas como pouco confiáveis, sem credibilidade e subjetivas.

Collins (2019) aponta que uma maneira de excluir a maior parte das mulheres negras do processo de validação do conhecimento é permitir que algumas façam parte dos espaços hegemônicos de validação. Essas devem seguir os protocolos instituídos pelos homens brancos e perpetuar imagens de controle de mulheres negras. As imagens de controle apontadas por Collins são a de *mammies*, matriarcas e jezebéis. O estereótipo de *mammies* vem da imagem de mulheres negras que trabalhavam na casa dos brancos durante a escravidão, e foi usada para criar uma falsa imagem da mulher negra feliz mesmo sendo escravizada. O estereótipo de Jezebel é a hipersexualização das mulheres negras, retratadas como promíscuas. Lélia Gonzales, em *Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira* (1984), também questiona como foi que nós conseguimos estabelecer no Brasil uma identificação tão forte do oprimido com o opressor, introjetando completamente o mito da democracia racial. E destaca os estereótipos de mulata, doméstica e mãe preta imputados às negras brasileiras.

Mulheres negras que produzem e disseminam o pensamento feminista negro vão sendo isoladas dentro da academia. Muitas acadêmicas negras não querem e não podem legitimar o seu conhecimento dentro das normas hegemônicas, mesmo sabendo que ele é verdadeiro e amplamente compartilhado entre mulheres negras (COLLINS, 2019). A autoridade epistêmica é negada às mulheres negras mesmo quando o tópico de pesquisa é suas próprias vidas.

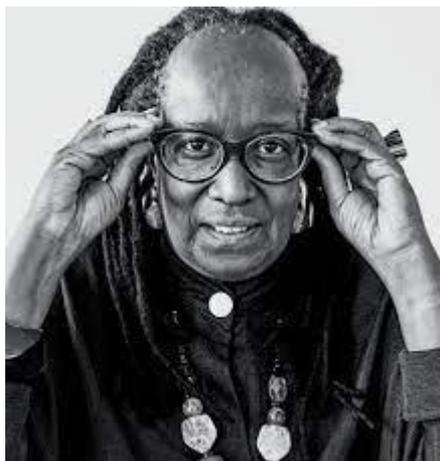
A academia, espaço de produção do conhecimento, não é um lugar neutro, mas um espaço de privilégio branco onde negras/os são silenciadas/os. Neste espaço prevalece a objetificação de negras/os, que são construídas/os e representadas/os como *outras/os*. Resta a negras/os produzir conhecimento independente, que vai ser visto nos espaços acadêmicos como subjetivo e parcial, portanto inválido. “Qualquer

forma de saber que não se enquadre na ordem eurocêntrica de conhecimento tem sido continuamente rejeitado, sob o argumento de não constituir ciência credível” (KILOMBA, 2019, p. 53).

Sobre o silenciamento de mulheres e homens negras/os na academia, Lélia Gonzales (1984, p. 225) afirma que esses estão no lixo da sociedade brasileira, mas que devem assumir [...] o risco [...] do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (infans, é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa.

Conceição Evaristo, escritora negra brasileira, também ressalta a importância do ato de falar quando diz “aquela imagem da escrava Anastácia, eu tenho dito muito que a gente sabe falar pelos orifícios da máscara e às vezes a gente fala com tanta potência que a máscara é estilhaçada. E eu acho que o estilhaçamento é um símbolo nosso, porque nossa fala força a máscara” (*apud* RIBEIRO, 2017, p. 43).

Também no Brasil a intelectual negra Sueli Carneiro (1993, 2005) destaca que negras/os são tratadas/os na academia apenas como objetos de estudo, e colocadas/os na condição de subalternas/os. E propõe uma outra forma de analisar a formação histórico-cultural brasileira, que difere daquela formulada por homens brancos ricos. Ela a pensa a partir da diáspora de negras/os africanas/os, negando os mitos da democracia racial, da cordialidade e da mestiçagem, até hoje entranhados no imaginário de brasileiras/os.



Collins (2019) destaca a importância da experiência vivida como critério de significado entre mulheres negras. Por vivenciarem intersecções de opressões entre raça e gênero, muitas vezes somadas a classe e sexualidade, as mulheres negras se percebem como oprimidas e se utilizam da sabedoria e da experiência como mecanismos de sobrevivência. Por isso, tendem a conceder maior credibilidade àquelas/es que viveram as experiências nas quais se dizem especialistas.

A Epistemologia Feminista Negra aposta nas raízes africanas do uso do diálogo para adequação das metodologias utilizadas na produção do conhecimento. A tradição africana utiliza o diálogo como ferramenta para tornar-se humano. Mas, diálogo não é debate de ideias contrárias, trata-se de “interações verbais e não verbais espontâneas entre falante e ouvinte, em que todas as manifestações do falante, ou “chamamentos”, são pontuadas por manifestações ou “respostas” do ouvinte, esse modo de discurso negro permeia toda a cultura afro-americana” (COLLINS, 2019, p. 417).

Quando as mulheres afro-americanas usam o diálogo como forma de avaliar as reivindicações de conhecimento trata-se de *conhecimento conectado*. “Estudiosas feministas argumentam que homens e mulheres são socializados para buscar tipos diferentes de autonomia – no caso deles, autonomia baseada na separação; no caso delas, autonomia baseada na conexão” (COLLINS, 2019, p. 419). Belenky, Clinchy, Goldberger e Tarule realizaram um estudo para identificar as crenças epistemológicas

das mulheres, que resultou no artigo intitulado *Women's ways of knowing: The development of self, voice, and mind* [Modos de conhecimento das mulheres: o desenvolvimento do eu, da voz e da mente] (1997). O objetivo da pesquisa era compreender “como as mulheres sabem o que sabem”. O estudo foi realizado com 135 mulheres de uma variedade de contextos e ambientes educacionais, que foram questionadas sobre tópicos como autoimagem, relacionamentos, tomada de decisão, escolhas morais, crescimento pessoal e aspirações para o futuro. A partir deste estudo foi possível notar que as mulheres cultivam e valorizam maneiras particulares de conhecer (KHINE, 2010).

O estudo distinguiu dois tipos de conhecimento procedimental (aquele que requer um pensamento consciente e sistemático): o conectado e o separado. As/os agentes cognitivas/os conectadas/os são mais empáticas/os e receptivas/os, enquanto as/os separadas/os são mais críticas/os e distantes. O objetivo da/o agente cognitiva/o conectada/o é compreender e ser compreendida/o, e não convencer ou ser convencida/o (KHINE, 2010).

A/o agente doxástica/o conectada/o busca entender a posição da/o outra/o, ao invés de avaliá-la e testar sua validade. Neste modo de conhecer o sentimento é parte do processo. Já a/o agente doxástica/o separada/o busca a discussão e o debate, insere a dúvida e procura falhas de raciocínio. É o modo de conhecer que relacionamos ao pensamento crítico e ao método científico. No estudo de Belenky et. al. foi aplicado um instrumento de pesquisa contendo 50 itens que apontavam para a distinção entre conhecimento separado e conhecimento conectado. O resultado foi que as mulheres eram mais propensas a pontuar alto em conhecimento conectado e baixo em conhecimento separado. O estudo aponta para diferenças generificadas nas maneiras de conhecer, mas de modo nenhum está relacionado a habilidades ou capacidades intelectuais naturais. Estas maneiras de conhecer podem ser aprendidas e

aperfeiçoadas, e ainda que relacionadas ao gênero, não são ditadas por ele (KHINE, 2010).

A epistemologia feminista negra se assemelha a esta perspectiva que valoriza o conhecimento fundado na conexão entre as pessoas. Adota-se a perspectiva de escutar os pontos de vista da/o outra/o, trata-se de uma ética do cuidar como metodologia de validação do conhecimento. Collins (2019, p. 420) destaca três componentes dessa ética do cuidar: a singularidade individual, que “é ilustrada pelo valor atribuído à expressividade pessoal nas comunidades afro-americanas”; a presença da emoção nos diálogos, que “indica que um falante acredita na validade de um argumento”; e, por fim, a empatia, escritoras negras muitas vezes apostam no aumento da empatia como uma parte da ética do cuidar” (p. 421).

A Epistemologia Feminista Negra também aposta em uma ética da responsabilidade pessoal, que demanda que as pessoas se mostrem responsáveis por suas reivindicações de conhecimento. Leva-se em consideração a conexão moral e ética dos indivíduos que reivindicam conhecimento. A Epistemologia Feminista Negra não se propõe neutra e nem objetiva, ao contrário, é engajada com pesquisas que almejem justiça social, e considera que “emoção, ética e razão são componentes interconectados e essenciais na avaliação de reivindicações de conhecimento” (COLLINS, 2019, p. 425).

## **Feminismo na Ciência**

Foi a partir da segunda onda do feminismo que questões relativas à produção científica começaram a ser pautadas pelas feministas. Ao longo dos anos 1970 o feminismo começa a ganhar terreno nas discussões acadêmicas. Na Filosofia, o debate inicia-se na Ética e na Filosofia Política, mas logo feministas que trabalhavam nas mais diversas áreas da pesquisa acadêmica começaram a notar que seus campos traziam introjetado o sexismo e o androcentrismo. Muitas destas teóricas apontaram a

ineficácia das metodologias utilizadas em suas áreas de pesquisa para explicar suas experiências enquanto mulheres e suas percepções feministas, voltando-se assim para questões epistemológicas de modo a tentar dar conta da modificação necessária no interior da pesquisa científica.

Em 1986, Harding lança o livro *The Science Question in Feminism* [A questão da ciência no feminismo], no qual estabelece uma distinção entre as três principais posições em epistemologia feminista: o empirismo feminista, a teoria do ponto de vista feminista e o pós-modernismo feminista. Harding define o empirismo feminista como a abordagem que defende que os preconceitos sexistas e androcêntricos na ciência são o resultado de “má” ciência e podem ser corrigidos através da adesão a métodos científicos tradicionais, que permitiriam configurar um quadro objetivo e eliminar vieses de gênero (as principais representantes desta perspectiva são BLEIER, 1984; HUBBARD, 1983; LONGINO E DOELL, 1983).

Já segundo a teoria do ponto de vista feminista, o engajamento das feministas e seu acesso à vida das mulheres apontam para um ponto de vista epistemicamente privilegiado sobre a realidade social (suas principais representantes são HARTSOCK, 1983; ROSE, 1983; SMITH, 1974). Segundo a teoria do ponto de vista, o fato de vivermos em uma sociedade excludente faz com que aquelas pessoas que são marginalizadas possuam um ponto de vista diferente dos demais, em função de suas experiências e lutas. Essas pessoas podem questionar os relatos dominantes a partir de seus pontos de vista. Como foram historicamente silenciadas, devemos ouvi-las no processo de produção do conhecimento. As mulheres, enquanto parte destes grupos, têm experiências específicas que foram sistematicamente ignoradas na pesquisa e produção do conhecimento.

O feminismo pós-moderno é cético em relação às afirmações universais da razão e ao progresso da ciência, e pauta-se apenas na solidariedade política entre locais sociais para fundamentar descobertas feministas, não havendo fundamentos

epistemológicos independentes (suas principais representantes são FLAX, 1990; HARAWAY, 1991). É importante salientar que se trata de termos *guarda-chuva*, dentro dos quais se pode encaixar diferentes posicionamentos, mas que, em geral, coincidem com a breve definição apresentada acima.

Grasswick (2018) aponta que ao longo dos anos 1980 e início dos anos 1990, os debates em Epistemologia Feminista continuaram a se proliferar e as categorias formuladas por Harding já não deram mais conta de enquadrar todas as visões e perspectivas formuladas. Hoje em dia, muitos trabalhos cruzam as fronteiras propostas por Harding. O próprio empirismo feminista, formulado na década de 1990, não tem muito em comum com a categorização proposta pela autora, pois não reduz o sexismo e androcentrismo na ciência a ciência ruim, e tampouco considera que os métodos tradicionais da ciência possam dar conta sozinhos dos problemas oriundos desta ciência androcêntrica. A própria Sandra Harding, ao desenvolver sua perspectiva, apresenta uma posição que está entre a teoria do ponto de vista e o pós-modernismo feminista (HARDING, 1991).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADDELSON, K. (1983). The Man of Professional Wisdom. In: HARDING, Sandra; HINTIKKA, Merrill (eds.). *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and the Philosophy of Science*. Dordrecht: D. Reidel.
- ALMEIDA, A. et. al. (2008). *A Arte de Pensar: Filosofia 11 ano*. Lisboa: Didáctica.
- ANDERSON, E. *Feminist Epistemology and Philosophy of Science*. (2015). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/feminism-epistemology/>>. Acessado em: 25 de fevereiro de 2018.
- BELENKY, M. et. al. (1997). *Women's ways of knowing: The development of self, voice, and mind*. New York, Basic Books.
- BLEIER, R. (1984) *Science and Gender*. New York: Pergamon Press.

CARNEIRO, S. (1993) *Mulher Negra. Cadernos Geledés*, Instituto da Mulher Negra, Cadernos IV, São Paulo. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2015/05/Mulher-Negra.pdf>. Acesso em 20 de abril de 2021.

CARNEIRO, S. (2005) *A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Tese (doutorado) em Educação. São Paulo: Universidade de São Paulo, p. 96-110. Disponível em: <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-construc3a7c3a30-do-outro-como-nc3a30-ser-como-fundamento-do-ser-sueli-carneiro-tese1.pdf>. Acesso em: 25 de abril de 2021.

CHAUÍ, M. (2000). *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática.

CODE, L. (1991). *What Can She Know?*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

COLLINS, P. (2016). Aprendendo com o outsider within. In: *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, Janeiro/Abril. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00099.pdf>. Acesso em: 30 de março de 2021.

COLLINS, P. H. (2019). *Pensamento Feminista Negro*. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo.

CONNELL, R.; PEARSE, R. (2015) *Gênero: uma perspectiva global*. Tradução da 3.ed. e revisão técnica de Marília Moschkovich. São Paulo: nVersos.

CONNELL, R. W.; MESSERSCHIMDT, J. W. (2013). Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 1, n. 21, p. 241-282, jan./abr. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2013000100014/24650> . Acesso em: 10/jun./2021.

DESCARTES, R. (1973). *Meditações Metafísicas*. In: *Os Pensadores XV*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril.

DOTSON, K. (2011) Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing. *Hypatia*, 26(2): 236–257.

FLAX, J. (1990). Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory. *Feminism/Postmodernism*. Linda Nicholson (ed.), New York: Routledge, 1990, pp. 39–62.

FOUCAULT, M. (1969) [2013]. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 8.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

FRICKER, M. (1998). Rational Authority and Social Power: Towards a Truly Social Epistemology. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 19(2), p. 159–77.

FRICKER, M.; GRIMSHAW, J. (2010). Feminismo e Filosofia. In: BUNNIN, N.; TSUI-JAMES, E. P. *Compêndio de Filosofia*. 3ª ed. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola.

FRICKER, M. (1998). Rational Authority and Social Power: Towards a Truly Social Epistemology. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 19(2), p. 159–77.

FRICKER, M. (2007) *Epistemic Injustice*. Oxford: Oxford University Press.

FRICKER, M.; GRIMSHAW, J. (2010). Feminismo e Filosofia. In: BUNNIN, N.; TSUI-JAMES, E. P. *Compêndio de Filosofia*. 3ª ed. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola.

GILLIGAN, C. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard, 1982.

GRASSWICK, H. (2017). Trust and Testimony in Feminist Epistemology. In: *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*. Abingdon: Routledge.

GRASSWICK, H. (2018). *Feminist Social Epistemology*. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/feminist-social-epistemology/>>. Acessado em: 18 de fevereiro de 2019.

GOLDMAN, A.; O'CONNOR, C. (2019). *Social Epistemology*. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/epistemology-social/#WhatSociEpis>. Acesso em: 24 de setembro de 2021.

GONZALEZ, L. (1984). Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: SILVA, Luiz Antonio. *Movimentos sociais, urbanos, memórias étnicas e outros estudos*. Brasília, ANPOCS. Disponível em:

[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584956/mod\\_resource/content/1/06%20-%20GONZALES%2C%20L%C3%A9lia%20-%20Racismo\\_e\\_Sexismo\\_na\\_Cultura\\_Brasileira%20%281%29.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584956/mod_resource/content/1/06%20-%20GONZALES%2C%20L%C3%A9lia%20-%20Racismo_e_Sexismo_na_Cultura_Brasileira%20%281%29.pdf). Acesso em: 15 de abril de 2021.

HARAWAY, D. (1989) *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. New York: Routledge.

HARAWAY, D. (1991) *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.

HARAWAY, D. (1995). Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial, tradução de Mariza Corrêa. *Cadernos Pagu*. Campinas, n.5, p. 07-41, jul./dez.

HARDING, S. (1986). *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press.

HARDING, S.; O'BARR, J. (eds.). (1987). *Sex and Scientific Inquiry*. Chicago: University of Chicago Press.

HARDING, S. (1991). *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

HARTSOCK, N. (1983). The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism. In: HARDING, S.; HINTIKKA, M. (eds.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and the Philosophy of Science*. Dordrecht: D. Reidel, pp. 283–310.

HUBBARD, R. (1983). Have Only Men Evolved?. In: HARDING, S.; HINTIKKA, M. *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics,*

*Methodology, and Philosophy of Science*. Sandra Harding and Merrill Hintikka (eds.), Dordrecht: D. Reidel, pp. 45–70.

HUBBARD, R. (1990). *The Politics of Women's Biology*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

KELLER, E. F. (2006). Qual o impacto do feminismo na ciência? *Cadernos Pagu*. Campinas, n. 27, p. 13-34, jul./dez., 2006.

KHINE, M. S. (2010). Investigating women's ways of knowing: An exploratory study in the UAE. In: *Issues in Educational Research*. January.

KILOMBA, G. (2019). *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó.

KUHN, T.S. (1962) [1992]. *A estrutura das revoluções científicas*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva.

LATOUR, B.; WOOLGAR, S. (1986). *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*, second edition, Princeton, NJ: Princeton University Press.

LONGINO, H. (2012). Epistemologia Feminista. In: GRECO, J.; SOSA, E. *Compêndio de Epistemologia*. Tradutores Alessandra Siedschlag Fernandes e Rogério Bettoni. São Paulo: Loyola.

LONGINO, H.; DOELL, R. (1983). Body, Bias, and Behaviour: A Comparative Analysis of Reasoning in Two Areas of Biological Science, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 9(2), pp. 206–227.

LLOYD, G. (1984). *The Man of Reason*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

LLOYD, E. (1995). Objectivity and Double Standard of Feminist Epistemologists. *Synthese* 104, set. p. 351-381.

MARCONDES, D. (2007). *Iniciação à História da Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

ORIGGI, G. (2008). Trust, authority and epistemic responsibility. *Theoria*, 23, 61, p. 35-44.

PAPP, A. C.; LIMA, B.; GERBELLI, L. H. (2020). *Na mesma profissão, homem branco chega a ganhar mais que o dobro que mulher negra, diz estudo*. Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/concursos-e-emprego/noticia/2020/09/15/na-mesma-profissao-homem-branco-chega-a-ganhar-mais-que-o-dobro-da-mulher-negra-diz-estudo.ghtml>. Acessado em: 23 set. 2021.

ROONEY, P. (1991). Gendered Reason: Sex Metaphor and Conceptions of Reason. *Hypatia* 6, n. 2, p. 77-193.

ROONEY, P. (1995). Rationality and Politics os Gender Difference. *Metaphilosophy* 26, n.1 e 2, p. 22-45.

ROSE, H. (1983). Hand, Brain and Heart: A Feminist Epistemology for the Natural Sciences. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 9(1), pp. 73-90.

RORTY, R. (1979) [1995]. *A filosofia e o espelho da natureza*. Trad. Antonio Trânsito; revisão César Ribeiro de Almeida. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

SMITH, D. (1974) Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology. *Sociological Inquiry*, 44, pp. 7-13.

SMITH, D. (1987). *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*. Toronto: University of Toronto Press.

SOLNIT, R. (2017). *Os Homens Explicam Tudo Para Mim*. Tradução: Isa Mara Lando. São Paulo: Cultrix.

STEUP, M.; NETA, R. (2020). *Epistemology*. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/epistemology/#WhatKnow>. Acesso em: 24 de setembro de 2021.