



MULHERES
NA FILOSOFIA

Feminismo e Fenomenologia

Luíza Helena Hilgert



Edição eletrônica

URL: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/teorias-feministas/feminismo-e-fenomenologia/>

ISSN: 2526-6187

Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia, V. 7, N. 2, 2022, p. 1-17.

Feminismo e Fenomenologia

Luiza Helena Hilgert

Pós-doutoranda em Filosofia UFSCar/FAPESP,

Doutora em Filosofia UNICAMP/Université Paris VIII/FAPESP - [Lattes](#)

a) Definições

O feminismo tem uma longa história com diferentes fases e ondas, com temas e autoras já consolidadas e clássicas cujas raízes teóricas e filosóficas têm origem em diferentes métodos e abordagens. É um movimento bastante dinâmico e múltiplo – que nos permitiria falar em feminismos, no plural, em razão das suas variadas vertentes. Apesar da diversidade e da heterogeneidade que o compõem, a ideia comum e fundante é a afirmação da igualdade e equidade entre os gêneros. Com a fenomenologia o processo não difere muito. Criada por volta de 1900 pelo filósofo e matemático austríaco Edmund Husserl, a fenomenologia também tem um percurso convencionalizado por autores e temas, marcado por rupturas, apropriações e continuidades. Em linhas gerais, a fenomenologia diz respeito à investigação do fenômeno que se manifestam enquanto tal para a consciência, trata-se de pensar as essências, isto é, as estruturas que permitem determinado fenômeno manifestar-se na sua assinalada condição. O método fenomenológico, bem como a análise feminista, podem ser investigações oportunas para repensar questões importantes da filosofia a partir das diferenças, ou mesmo das semelhanças, entre os gêneros, em razão da objetividade com que tratam a subjetividade. O potencial da união entre feminismo e fenomenologia ainda é vasto, há muito para ser descoberto a partir do encontro dessas duas formas de compreender a Erlebnis (vivência, experiência), o sentido e a intencionalidade segundo as categorias fundantes de corpo, mundo, história, situação, etc.

b) História

É um pouco arriscado determinar quando e por meio de quem feminismo e fenomenologia se avizinham pela primeira vez, contudo, Edith Stein (1891-1942) foi uma

figura proeminente da fase inicial do uso do método fenomenológico na investigação de antropologia filosófica. Aluna, assistente e colaboradora de Edmund Husserl, defendeu a união entre filosofia e teologia num exercício de auxílio mútuo. A obra *A estrutura da pessoa humana* (*Der Aufbau der menschlichen Person*), de 1932, e a coletânea de ensaios e palestras realizados entre as décadas de 1920 e 1930, *A mulher* (*Die Frau*), são exemplos dos primeiros passos para pensar fenomenologicamente o ser da pessoa humana e, por extensão, da mulher. Aliando método fenomenológico a elementos da metafísica aristotélico-tomista e do cristianismo, sobretudo do mito da Criação do homem e da mulher, Stein pressupõe que toda criatura tem a vocação de aprimorar-se e desenvolver-se de acordo com os desígnios de Deus. No caso do ser humano, que difere dos outros seres graças à racionalidade, sua vocação se manifesta pela tríade: corpo vivenciado, *psiqué* e espírito/alma. Cada *espécie*, homem ou mulher, tem suas próprias particularidades: a estrutura da mulher não se presta ao combate, à conquista, à exploração de terras e ao esforço físico como a do homem; predominam nela as habilidades do cuidado e da conservação, seu espírito foi talhado para a afetividade e o amor. À mulher cabe ser ajudante do homem e mãe dos seres humanos, como é da natureza do seu corpo, da sua *psiqué* e do seu espírito. Stein compreende que há características e faculdades próprias do homem e da mulher e cabe a ambos desenvolver algumas do outro gênero para compensar a atrofia promovida pela *queda*. Apesar das análises de Edith Stein terem como pano de fundo o método fenomenológico, suas teorias incorrem na promoção do essencialismo da mulher, na redução do ser da mulher à sua biologia e no reforço dos determinismos mitológicos e religiosos.

Muitas filósofas poderiam ser citadas aqui em razão do seu *background* fenomenológico (Judith Butler, Hannah Arendt), do pioneirismo na fenomenologia (Hedwig Conrad-Martius, Gerda Walther - Conferir o verbete [Women in early phenomenology](#)), ou porque seus trabalhos promoveram fecundos debates para as teorias feministas mais recentes, contudo, por mais importantes que essas pesquisadoras tenham sido e continuem sendo, minha escolha não foi por traçar a presença das mulheres na fenomenologia, mas apresentar trabalhos inscritos ao mesmo tempo nos dois temas do presente verbete, a saber, da fenomenologia e do feminismo. Não é exagero afirmar que a primeira grande obra em que feminismo e fenomenologia se combinam foi *O segundo sexo*, de 1949, de autoria da filósofa francesa [Simone de Beauvoir](#). Ainda que não tenha sido anunciado, à época, nem como um livro de fenomenologia e nem de feminismo, não há dúvidas que a obra é um marco tanto para uma quanto para outra área e,

mais ainda, inaugural no uso do método fenomenológico no feminismo e na tratativa das questões concernentes à mulher. Se a fenomenologia já havia afirmado o corpo como categoria imprescindível para pensar o sujeito, Beauvoir afirma que esse corpo, esse sujeito, é sempre de determinado sexo. A máxima beauvoiriana “*Não se nasce mulher, torna-se*” fez da *mulher* um conceito a ser examinado como processo de transformar-se, de *tornar-se* mulher em lugar de uma categoria essencializada e determinada por outrem. Em outras palavras, Beauvoir introduziu como tema filosófico a discussão acerca do gênero de uma maneira nova e radical, analisando a história humana a fim de compreender a construção da situação que determinou a mulher como um sujeito de segunda categoria. Beauvoir revolucionou ao mesmo tempo a fenomenologia e o feminismo ao demonstrar como a experiência vivida é sempre generificada e não neutra.

A partir dos anos 1970, ocorreu uma certa *oficialização* da filosofia feminista e do feminismo filosófico: filósofas de todo o mundo, mas principalmente da Alemanha e dos Estados Unidos, organizaram encontros acadêmicos, seminários, colóquios e simpósios e suas respectivas publicações compilando os principais trabalhos. A aproximação entre fenomenologia e feminismo se torna, então, um campo acadêmico de pesquisas e estudos, com uma abordagem crescente e em vertiginoso desenvolvimento. Existe já uma produção relativamente volumosa, se considerarmos as várias restrições e resistências impostas pelas formas tradicionais de se fazer filosofia academicamente e também o relativo pouco tempo da sua existência: 70 anos se considerarmos *O segundo sexo* como inaugural, 50 anos se contarmos a partir da sua *institucionalização*.

Para a elaboração do presente texto, debruicei-me sobre dezenas de trabalhos, entre artigos e livros, e muitos partilham a ideia de que a fenomenologia é o método privilegiado para tratar dos assuntos ligados às questões de gênero por incluir no debate conceitos como situação, corpo vivido, subjetividade e experiência. Eu quero, contudo, me posicionar cética em relação a essa ideia. Em primeiro lugar, porque estudando a história da filosofia vemos que não é a primeira vez que se discutem ideias favoráveis à equidade de gênero e contrárias à exclusão das mulheres. Ao longo da sua história, houve vários filósofos e filósofas interessados em refletir acerca do estatuto da mulher, da desigualdade entre os gêneros, ou mesmo de outros temas clássicos capazes de desmascarar os preconceitos contras as mulheres. Em segundo lugar,

porque mesmo as teorias, métodos e correntes mais abstratas, metafísicas e essencialistas, cujo objetivo é o *a priori*, o universal e o absoluto, para quem o caminho investigativo é independente e anterior a toda e qualquer individualização e singularização, poderiam fundamentar a igualdade entre os gêneros. Não se trata, a meu ver, de método investigativo ou corrente teórica, mas, antes e sobretudo, de escolha. Descartes, por exemplo, estabelece o *cogito* e Poulain de La Barre afirma que se o *cogito* não tem sexo, devemos desfazer todos os preconceitos contra a igualdade dos sexos. A História da Filosofia consagrou Descartes um clássico e La Barre um esquecido. De maneira semelhante, a consciência absoluta, o Eu transcendental, o Para-si, o *Dasein* poderiam, no seu caráter absoluto e universal, bem alicerçar uma filosofia contrária a todos os preconceitos contra as mulheres e os não-europeus, mas nem Husserl, nem Sartre, nem Heidegger o fizeram. A opressão contra as mulheres se torna uma questão filosófica para quem escolhe refletir sobre ela. Então, como não houve interesse da parte da fenomenologia, enquanto movimento filosófico, nem da parte dos fenomenólogos, na qualidade de indivíduos, de enfrentar as questões sobre a igualdade de gênero e as pautas do pensamento feminista, a iniciativa partiu das fenomenólogas e das feministas. Na verdade, os fenomenólogos homens, além de não expressarem preocupação com a temática da desigualdade de gênero, em muitos casos contribuíram para engrossar o caldo do machismo com teorias, falas, argumentos e ações.

c) Feminismo e fenomenologia, Feminismo fenomenológico e fenomenologia feminista

Talvez uma das mais valiosas contribuições do feminismo para a filosofia seja a ampliação das perspectivas de compreensão dos temas, pois em um contexto mais amplo das discussões teóricas, as visões específicas das mulheres foram historicamente negligenciadas. A fenomenologia pode representar a tentativa de superação do problema da universalização da visão particularizada promovida pela história da filosofia, já que a análise das essências pode ser pensada como a descrição das experiências que são, ao mesmo tempo, individuais e singulares, mas também compartilhadas e genéricas e, assim, incluir as experiências das mulheres. Importante lembrar que essências, em fenomenologia, significam as estruturas que permitem determinado fenômeno, neste caso, se nos referimos ao fenômeno da experiência, da subjetividade generificada, estamos, portanto, falando sobre compreender como essas estruturas se particularizam e se singularizam nos diferentes gêneros.

Na aproximação entre fenomenologia e feminismo teríamos, então, uma fenomenologia feminista ou, se se preferir, um feminismo fenomenológico. Silva Stoller analisa a origem dessa aproximação e o desenvolvimento da fenomenologia feminista no artigo *What is feminist phenomenology?* e classifica fenomenologia feminista como

uma abordagem teórica que, na sua essência, trata de descrições da experiência vivida; aplica fundamentalmente o método fenomenológico à pesquisa feminista num sentido mais ou menos estrito; também aplica conceitos fenomenológicos partindo de um contexto feminista. Por fim, discute criticamente a interseção da fenomenologia com a teoria feminista. (STOLLER, 2017, p. 399).

Apresento, na sequência, alguns trabalhos e teorias oriundas da aproximação entre fenomenologia e feminismo, contudo, é preciso ter bem claro que há muitas outras obras com conquistas teóricas essenciais que ficaram de fora do presente verbete; algumas delas constam nas referências.

1. Iris Marion Young, *Throwing like a girl* (1980)

No campo das pesquisas de fenomenologia feminista, destaco o famoso ensaio de Iris Marion Young, *Throwing like a girl*, de 1980. A autora elabora uma descrição que combina a teoria merleau-pontiana do corpo vivido com a teoria beauvoiriana da situação da mulher e conclui que há três modalidades da mobilidade da mulher: transcendência ambígua, intencionalidade inibida e unidade descontínua com o seu entorno. A contradição inerente às categorias do comportamento corporal da mulher se deve ao modo como a mulher vive e experiencia seu corpo: ao mesmo tempo como coisa e capacidade, como objeto e sujeito. Young adverte que as categorias de mobilidade, espacialidade e comportamento corporal descritas por ela são comuns à existência das mulheres na contemporaneidade, em um grau ou outro. Sobre a causa dessas características, ela explica o seguinte:

Não têm sua fonte, entretanto, nem em anatomia nem em fisiologia, e certamente não em uma misteriosa essência feminina. A fonte está, ao contrário, na situação particular das mulheres condicionada pela opressão sexista na sociedade contemporânea. As mulheres, numa sociedade sexista, são fisicamente deficientes. Na medida em que aprendemos a conduzir nossa existência de acordo com a definição que a cultura patriarcal nos atribui, estamos fisicamente inibidas, confinadas, determinadas e objetivadas. [...] Na maioria das vezes, meninas e mulheres não têm a oportunidade de usar todas as suas capacidades corporais no empenho livre e aberto com o mundo, nem são encorajadas tanto quanto os meninos a desenvolver habilidades corporais específicas. (YOUNG, 1980, p. 152).

A socialização das meninas é bastante diferente da dos meninos. Não é novidade dizer

que as mulheres são definidas como objeto sexual, um mero corpo, em uma sociedade sexista e patriarcal. É parte da situação de ser mulher conviver com a possibilidade sempre presente do assédio, do abuso e até do estupro. Essa objetificação corporal é introjetada pela mulher e altera sua própria relação com o corpo:

Esta existência corporal objetificada é responsável pela consciência de si (*self-consciousness*) da relação feminina com seu corpo e da distância resultante que ela toma do seu corpo. Como ser humano, ela é transcendência e subjetividade e não pode viver a si mesma como mero objeto corporal. Assim, na medida em que ela vive si mesma (*live herself*) como mero corpo, não pode estar em unidade consigo mesma, mas precisa tomar distância e existir em descontinuidade com seu corpo. O olhar objetificador que “a mantém em seu lugar” também é responsável pela modalidade espacial [...] porque as mulheres frequentemente tendem a não se mover livremente (*openly*), mantendo seus membros em torno de si mesmas. (YOUNG, 1980, p. 154).

O ensaio de Iris Marion Young é rico em apontamentos e análises fenomenológicas sobre a relação da mulher com seu corpo, a existência corporal própria e particular da mulher, o medo de machucar-se, a insegurança dos movimentos, as dificuldades e limitações em termos de mobilidade e espacialidade. Também aponta e sugere estudos futuros de outras atividades físicas para refletir acerca do conjunto das modalidades da experiência corporal em situação da mulher, como aquelas que não envolvessem o corpo todo, com movimentos mais leves e precisos, atividades menos orientadas, por exemplo, a dança e a experiência enquanto ser sexual.

2. Lee Bartky, *Toward a phenomenology of feminist consciousness* (1990)

Sandra Lee Bartky, no artigo *Toward a phenomenology of feminist consciousness* (1990), inicia seu texto com uma afirmação que lembra a máxima beauvoiriana: “Para ser uma feminista, é preciso primeiro tornar-se uma” (BARTKY, 1990, p. 11). O *tornar-se feminista* será analisado fenomenologicamente a partir da descrição das mudanças das experiências e as transformações pessoais que ultrapassam o campo político e atravessam a percepção de si, do mundo e dos outros, reconfigurando as relações subjetivas e intersubjetivas. Bartky observa que as mudanças de comportamento vão de mãos dadas com as mudanças de consciência, pois tornar-se feminista equivale a desenvolver uma consciência radicalmente diferente, não somente de si, mas também dos outros e da realidade a sua volta. A autora pergunta o que acontece com a consciência no processo de tornar-se feminista, como se desenvolve uma

consciência feminista? Examina a estrutura da consciência feminista na busca por descrever a sua “morfologia”, identificando o que chamou de “estruturas dessa forma alterada de apreensão de si e do mundo, ambos ao mesmo tempo produto e conteúdo de uma consciência desperta (*raised consciousness*)” (BARTKY, 1990, p. 12).

Por todo o mundo a mulher é oprimida, não há ainda lugar onde o sonho feminista da libertação tenha sido alcançado, porém, a consciência feminista não é onipresente como a misandria e o machismo. Por quê? Para a autora, há duas condições necessárias para o surgimento da consciência feminista no que ela chama de atual realidade social (*current social reality*): a) as contradições, em sentido marxista; b) circunstâncias concretas que permitem alterações significativas no *status* da mulher.

O despertar da consciência de classe é fundamental para que o indivíduo compreenda a extensão e a gravidade das condições materiais sobre a vida individual e coletiva, contudo, esse não é o único fenômeno relevante na ordem da construção da subjetividade e no fenômeno da mudança social: “Há uma consciência angustiada [...] – e eu vou argumentar que a consciência feminista, em grande medida, é uma consciência angustiada – cuja existência os estudiosos marxistas parecem desconhecer” (BARTKY, 1990, p. 12). A consciência feminista emerge quando há possibilidade de libertação da sua condição, parcial ou total e “a consciência feminista é a apreensão desta possibilidade” (BARTKY, 1990, p. 14). No momento do despertar da consciência, a situação é apreendida primeiramente como um estado de coisas a ser negado e radicalmente transformado e o sentido da situação passa a ser iluminado pela luz do que a situação deveria ser. A consciência feminista é a experiência das contradições da sociedade apreendidas como intoleráveis em nome de um futuro genuinamente transformador:

O que Sartre chamaria de “transcendência”, o projeto de negação e transformação, torna possível o que são formas especificamente feministas de apreender as contradições na ordem social. As trabalhadoras que não são feministas sabem que recebem salário desigual por trabalho igual, mas podem pensar que o arranjo é justo; a feminista vê essa situação como uma instância de exploração e uma ocasião de luta. As feministas não estão mais conscientes de coisas diferentes que as outras pessoas; elas estão conscientes das mesmas coisas de maneira diferente. A consciência feminista [...] transforma um “fato” em uma “contradição”; frequentemente, as características da realidade social são apreendidas primeiramente como contraditórias, em conflito entre si, ou perturbadoramente defasadas do ponto de vista de um projeto radical de transformação. (BARTKY, 1990, pp. 14-15).

A consciência feminista não pode ser vista como mero reflexo das condições externas por causa do caráter transformador e de negação da situação dada do seu projeto que garante

que as contradições sejam reveladas enquanto tais. Além disso, apreender determinada situação como insuportável não é suficiente para que ela seja alterada, isso significa que a relação entre a consciência e as condições concretas é dialética e exige a elaboração de um conjunto de ações que visem transformá-las.

Outro elemento fundante da consciência feminista é a *consciência de ser vítima* (*consciousness of victimization*) em que ela se apreende como *vítima* ao descobrir que há forças hostis externas responsáveis pelo tratamento injusto às mulheres e que ela faz parte de um sistema opressor que diferencia tratamentos e papéis de acordo com o gênero. Essa consciência de ser vítima é uma consciência dividida: por um lado, perceber-se vítima é saber-se lesionada, mutilada, exposta; por outro, é descobrir-se apta a libertar-se, é ver possibilidade de crescimento, de recuperar o poder que lhe foi subtraído, é ser consciência alegre da própria força. Essa consciência é, pois, ambígua: “consciência de fraqueza e consciência de força” (BARTKY, 1990, p. 16). É preciso considerar os efeitos positivos dessa consciência bipartida, como o de buscar formas para superar as fragilidades ao descobrir que as vulnerabilidades e fraquezas não são, necessariamente, internas, mas internalizadas pelas forças desse poder hostil e opressor. Ela promove a análise sobre categorias e elementos da constituição de si, afinal, as condições externas, a cultura da nossa época e do lugar onde vivemos, são aspectos que moldam a construção da personalidade, da percepção de si e dos outros e da resposta ao mundo a nossa volta. Questões muito profundas e internas passam a ser tema de reflexão: em que medida o que eu faço e o modo como sou são mesmo características e atos autêntica e originariamente meus ou são reações ao sexismo e à misoginia a que sempre estive exposta? A timidez que sinto em apresentações é apenas minha própria idiosincrasia ou resultado de anos de falas interrompidas, sugestões ignoradas, deboche, desrespeito e outros comportamentos desagradáveis que terminaram por afetar o desenvolvimento da minha personalidade? Os exemplos nessa área podem ir longe.

É impossível negar a divisão sexual na sociedade: profissão, comportamentos, funções e papéis sociais são organizados segundo o gênero a ponto de praticamente todas as relações sociais serem determinadas de alguma forma por esse princípio. Para Bartky, depois de desperta, a consciência feminista é como uma paranoia porque, tendo aprendido sobre a extensão da discriminação sexual, ela se torna permanentemente vigilante. Tendo descoberto uma série de características da sua personalidade que lhe foram, na realidade, atribuídas e

incutidas em razão da cultura patriarcal como naturais à mulher, agora precisará reconstruir-se a duras penas. Separar o que é seu e o que é constructo social não é uma tarefa agradável, faltar-se para descobrir-se, regurgitar sua história e reconstituí-la fora da ideologia do gênero, é a situação na qual se encontra a mulher conscientizada. Esse será um processo de escolher-se, de definir quais conjuntos de valores adotará para além daqueles estipulados e instituídos como virtudes femininas. Desenvolver a consciência feminista é estar sempre num impasse ético, com períodos de transição, dúvidas, paradigmas e conflitos internos para a mulher que decidiu ser uma nova pessoa, o que torna a mulher conscientizada solitária e confusa:

Em resumo, consciência feminista é a consciência de um ser radicalmente alienado do seu mundo e frequentemente em conflito consigo mesma, um ser que se vê como vítima e cuja vitimação (*victimization*) determina seu ser-no-mundo como resistência, cautela (*wariness*) e desconfiança. Despreparada e exposta a maior parte do tempo, ela sofre tanto um choque tanto ético quanto ontológico. Sem um paradigma moral totalmente engendrado, às vezes incapaz de dar sentido às próprias reações e emoções, ela está imersa em uma realidade social que com aspecto de cruel ambiguidade. (BARTKY, 1990, p. 21).

A mulher com consciência feminista é uma *outsider*, uma estranha na própria sociedade, para as pessoas que ela ama e, às vezes, para si própria. Ainda assim, é possível ter esperanças para o futuro, porque os conflitos e as lutas internas não são vivenciados por uma pessoa sozinha, são milhões de mulheres emancipando-se. Bartky não deixa de prenunciar que a libertação será coletiva com possibilidades de crescimento pessoal sem precedentes que o sexismo enganoso havia até agora ocultado. Desvelados para todos os indivíduos que compõem a sociedade, os malefícios do sexismo precisam ser superados:

o sentimento de alienação da sociedade estabelecida, que é uma característica tão proeminente da experiência feminista, pode ser contrabalançado por uma nova identificação com as mulheres de todas as condições e um crescente senso de solidariedade com outras feministas. É um comentário adequado sobre nossa sociedade que o crescimento da consciência feminista, apesar de suas ambiguidades, confusões e provações, é apreendido por aqueles em quem ela se desenvolve como uma experiência de libertação. (BARTKY, 1990, p. 21).

É importante lembrar que o despertar da consciência para as questões de opressão de gênero e injustiça contra as mulheres não é garantia da conscientização em bloco dos outros modos de exclusão. Muitas mulheres, sobretudo brancas e de classe alta, apreendem a si mesmas vítimas de um sistema injusto que as oprime sem se solidarizarem com as mulheres da classe trabalhadora e não brancas e, por vezes, contribuem para a manutenção dos seus privilégios e da opressão de outras mulheres. Por outro lado, o despertar da consciência

feminista pode ser o *start* para uma conscientização política mais geral em direção à luta contra todas infâmias do um sistema excludente.

3. Johana Oksala, *A phenomenology of gender* (2006)

Johana Oksala, em artigo de 2006, *A phenomenology of gender*, se pergunta “Como a fenomenologia, enquanto método de investigação filosófico, explica o gênero?” (OKSALA, 2006, p. 229). Como sabemos, a fenomenologia é compreendida de diferentes maneiras e a resposta à pergunta depende do entendimento que se tem da fenomenologia e, conseqüentemente, do seu respectivo alcance na questão de gênero. Oksala distingue quatro caracterizações da fenomenologia em relação à investigação sobre gênero: clássica, corpórea, intersubjetiva e pós-estruturalista.

A leitura clássica da fenomenologia não dá conta das diferenças sexuais porque na atitude transcendental todas as interpretações singulares, características individuais e empíricas são colocadas entre parênteses. A autora cita o estudo de Mohanty, para quem a corporeidade não é excluída da vida da subjetividade transcendental husserliana, ainda que não aborde diretamente a questão da diferença sexual. É fato que a consciência transcendental husserliana tem como estrato básico a consciência pré-reflexiva, o que inclui o corpo vivido como um sistema de intencionalidades, contudo, a fenomenologia transcendental deve estar acima dos fenômenos contingentes descrevendo, na verdade, as condições de possibilidade da subjetividade transcendental e, como tal, não pode ser entendida como sexuada ou generificada. Do contrário, haveria dois tipos de subjetividades transcendental.

A leitura corpórea geralmente é interpretada como se significasse uma investigação fenomenológica a partir da noção de corpo vivido em oposição à de consciência transcendental. Essa abordagem interessou a muitas teóricas dos estudos feministas para falar sobre o corpo da mulher, como a já citada Iris Marion Young. É uma perspectiva que permite a análise de experiências negligenciadas, como gravidez, amamentação, timidez, etc., contudo, Oksala aponta para alguns problemas metodológicos, dos quais destaco: generalizar o relato de uma experiência vivida em primeira pessoa para uma descrição fenomenológica da corporeidade feminina incorre numa essencialização, muitas vezes, no bastante combatido essencialismo biológico. Como caso emblemático, a autora cita Sonia Kruks e o livro *Retrieving experience*.

A leitura intersubjetiva é aquela segundo a qual o mundo deve ser compreendido como algo alcançado por meio de um processo contínuo de relações intersubjetivas com seus conflitos e concordâncias. Na questão do gênero, Oksala analisa o exemplo dos indivíduos intersexuais que, nos dias de hoje, conseguem articular suas experiências em novos termos e afirma, com isso, que do ponto de vista teórico o sistema de normalidade já deveria ter sido alterado: “podemos simplesmente considerar [...] a estupidez do que os filósofos escreveram sobre as mulheres na história da filosofia” (OKSALA, 2006, pp. 234-235). A autora aponta que, ou a questão do gênero não pode ser investigada sob o método fenomenológico, ou a investigação será condenada a uma circularidade porque já pressupõe aquilo que pretende explicar. A única saída é que o método fenomenológico seja modificado para dar conta da intersubjetividade considerando a importância constitutiva da cultura, da linguagem e da historicidade, somando elementos de outras formas de abordagens. Ela chamou essa modificação do método de pós-estruturalista:

O método de redução é necessário para efetuar a etapa reflexiva que abre o reino de investigação transcendental. Devemos romper com a atitude natural entendida como uma atitude em que a pré-compreensão ontológica do mundo não é visível para nós, em direção a uma atitude que é capaz de problematizá-la. Ao mesmo tempo, temos que aceitar que a ontologia nunca pode ser totalmente suspensa, porque está irrevogavelmente ligada com a nossa linguagem, métodos de reflexão e formas de ver o mundo. Isso significa admitir o caráter sempre parcial e preliminar de qualquer investigação filosófica sobre nós mesmos. Uma análise da experiência que pretende ser radical e transcendental só pode ser fragmentária e incompleta. (OKSALA, 2006, p. 241).

Para manter o distanciamento crítico, é mais útil debruçar-se sobre relatórios da psicologia ou da etnografia que sobre as próprias experiências e vivências, isto é, refletir sobre conhecimentos e experiências alheios, sem desconsiderar os princípios elementares da fenomenologia. Essa integração entre fenomenologia e pós-estruturalismo daria condições de realizar uma compreensão mais radical da experiência singular e própria acerca da questão dos gêneros.

4. Linda Martín Alcoff, *Visible identities* (2006)

Linda Martín Alcoff, no livro *Visible identities*, de 2006, se preocupa em demonstrar como marcadores sociais de identidade, como raça e etnia, sexo e gênero, se relacionam à

categoria do eu (*self*) e da experiência vivida da subjetividade. A autora produz uma obra original e inovadora de descrição fenomenológica da identidade racial da perspectiva de como é experienciada corporalmente pelos sujeitos racializados:

Acredito que um relato hermenêutico e fenomenológico do eu (*self*), um relato que se constrói a partir de uma hermenêutica pluritópica, em vez da hermenêutica monotópica tradicional, nos ajudará a começar a dar sentido às reivindicações das políticas de identidade e de alguns aspectos dos conflitos políticos entre grupos culturalmente definidos, bem como a preencher algumas das características da identidade de gênero que o viés performativo não pode abordar. (ALCOFF, 2006, p. 107).

A combinação da hermenêutica com a fenomenologia permitiria visualizar os efeitos epistemológicos da diversidade social sem subestimar a personificação da experiência subjetiva em direção a compreender de maneira ampla e profunda as formas como a identidade racial e de gênero são materialmente manifestadas. Alcoff parte das descobertas e assertivas das fenomenologias de Merleau-Ponty e de Beauvoir reconhecendo os ganhos e as limitações do conceito de intencionalidade e discute também com teorias pós-freudianas e estruturalistas.

5. Mariana Ortega, In-Between: Latina feminist phenomenology, multiplicity, and the self (2016)

Mariana Ortega, no livro *In-Between: Latina feminist phenomenology, multiplicity, and the self*, de 2016, discute preceitos da fenomenologia tradicional, sobretudo de Martin Heidegger, com as filosofias de Gloria Anzaldúa e María Lugones para compor o que ela chamou de teoria *mestiza* (*mestiza theory*). Nas palavras da própria autora, trata-se de

uma teoria de individualidade multipliciosa (*multiplicitous selfhood*), de eus (*selves*) caracterizada por ser-entre-mundos, ser-nos-mundos, tornar-se-com (*being-between-worlds, being-in-worlds, becoming-with*). [...] Minha análise leva em consideração não apenas a multiplicidade do eu (*self*) em geral, as múltiplas posições que todos nós ocupamos, mas também as experiências de si em fronteiras, em *nepantla* ou no meio do caminho (*in-betweenness*). (ORTEGA, 2016, p. 3).

Para Ortega, uma das grandes potencialidades das fenomenologias feministas latinas é a capacidade de realizar a descrição dos momentos dolorosos e conflitantes de uma vida *in-between* (entre, no meio do caminho). Diferentemente das descrições do eu feitas pelos fenomenólogos existencialistas, tais como Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty, as fenomenólogas feministas latinas não se encontram *no mundo*. Ortega relembra Anzaldúa e sua descrição da *facultad*, algo como um “sexto sentido” daquilo que é ou útil ou prejudicial por trás dos fenômenos cotidianos. Trata-se da habilidade da consciência cotidiana aperfeiçoada

pelos marginalizados de identificar o que ameaça a liberdade em razão da contínua experiência do medo e do perigo. Uma das maiores fontes de angústia para a nova *mestiza* é que ela não tem conhecimento de todas as normas e práticas dos espaços e mundos que ela habita. O seu mundo é uma multiplicidade de lugares e fronteiras com normas e culturas variáveis; o eu múltiplo ocupa lugares variados e está imerso em culturas distintas que podem ter normas contraditórias entre si, com práticas e contextos ambíguos. Conseqüentemente, esse cenário não a torna um ser-no-mundo no mesmo sentido do *Dasein*, uma vez que há mundos contraditórios, opostos, fronteirços, entre-mundos que não a deixam habitar confortavelmente e tornam a sua experiência angustiante e dolorosa. Pensar na experiência da nova *mestiza* aliada à teoria heideggeriana de *Dasein* revela uma diferença importante:

As rupturas em sua existência cotidiana, dadas suas múltiplas localizações sociais, culturais e espaciais, levam-na a tornar-se mais reflexiva de suas atividades e de sua existência, o que podemos descrever como uma vida de estranhamento (*not-being-at-ease*). Enquanto todos os eus podem experimentar o estranhamento ocasionalmente, os eus multipliciosos marginalizados experimentam-no continuamente. (ORTEGA, 2016, p. 60).

Acredito que a autora se refira ao conceito de *Umheimlichkeit*, estranhamento, quando não nos sentimos em casa, ausência de familiaridade. Certo é que as mulheres latino-americanas experimentam as rupturas e as descontinuidades entre a abertura do seu poder-ser mais próprio e as condições segundo as quais as suas existências se caracterizam continuamente. Então, assim como vimos anteriormente com a fenomenologia da consciência feminista, podemos dizer que a *mestiza* tem também uma consciência angustiada em razão dos mundos múltiplos em que está. O conceito de mundo é fundamental para a fenomenologia de Ortega, que combina as concepções de mundo de [Maria Lugones](#) com a de Heidegger (Conferir Ortega, 2016, pp. 60-70). Mundo é entendido como um lugar habitado por pessoas reais, com construção da vida em termos de relações de produção, gênero, raça, sexualidade, classe, política e etc.; uma construção incompleta, uma comunidade de sentido onde os significados resultam da transculturação contínua de influências e de relações de diferentes culturas. Não há uma descrição fixa do termo, mas o sentido é que há vários significados, pois mundo é algo que está sempre aberto à interpretação e reinterpretação sobre esses cruzamentos possíveis:

[...] as maneiras pelas quais tais mundos estão ligados ao eu e as maneiras segundo às quais o eu está neles, a maneira como o eu se comporta neles. Perder esta conexão permite a possibilidade não apenas de entender o eu como um mundo à parte, mas também de fornecer teorias que não estão ligadas à experiência vivida. Dada a importância da experiência vivida para escritores como Anzaldúa e Lugones, gostaria

de ressaltar a dimensão existencial e ontológica do eu. O ser-nos-mundos capta tal dimensão, bem como a multiplicidade do eu que ambas as escritoras trouxeram à luz. Como multiplicidade, o eu tem várias identidades sociais e a possibilidade de estar em vários mundos. Por exemplo, como multiplicidade, estou em muitos mundos – o mundo latino, o mundo nicaraguense, o mundo lésbico, o mundo lésbico latino, o mundo de língua espanhola, o mundo acadêmico, entre outros, esses mundos que se cruzam e se sobrepõem em minhas muitas experiências. (ORTEGA, 2016, pp. 65-66).

As noções de ser-nos-mundos e de ser-entre-mundos permitem compreender o eu em vários mundos particulares ao mesmo tempo e experimentar deslocar-se para outros mundos em razão das diferentes identidades sociais, culturais, históricas e econômicas a que o eu está vinculada. A individualidade multipliciosa assume variadas identidades sociais em termos de raça, gênero, sexualidade, classe, nacionalidade, etnia, religião, profissão e outros marcadores que, estando entre-mundos precisa adaptar-se, adequar-se e, estrategicamente, superar as contradições inerentes a esses múltiplos mundos. A grande originalidade dessa fenomenologia é a flexibilidade da noção de eu que se opõe à rigidez da concepção tradicional de individualidade e subjetividade. Para Ortega, somente exercitando a flexibilidade é que a nova *mestiza* pode abandonar as formações habituais do pensamento e do raciocínio analítico e mover-se em direção ao pensamento divergente afastando os padrões e objetivos estabelecidos em direção a uma perspectiva de mundo mais completa que a inclui, em vez de excluí-la.

Considerações finais

O feminismo mostrou a necessidade de reconhecer as vivências das mulheres e de duvidar daqueles que as negam ou dissimulam. A fenomenologia, por sua vez, ensinou sobre o voltar-se às coisas mesmas, às condições e estruturas que permitem vivências e experiências. Nos seus respectivos desenvolvimentos, o feminismo evoluiu para as preocupações com a raça e a classe; a fenomenologia, para o corpo vivido e a situação. O encontro do feminismo com a fenomenologia mostrou que não tenho um corpo de mulher, mas sou meu corpo de mulher, faço existir pela minha condição de mulher as contradições de uma sociedade desigual, que racionalidade não é o oposto do corpo e que tampouco a consciência é desvinculada da existência corporal. Os feminismos que pesquisam a categoria do ser mulher pela via da diferença podem encontrar contribuições no uso do método fenomenológico. E a fenomenologia, por sua vez, desfruta de incontáveis ganhos com o feminismo se considerarmos, dentre outros dos vários pontos acima levantados, que o gênero pode ser compreendido como um dos elementos da constituição da subjetividade e que se não há

consciência sem corpo também não há corpo sem sexo e gênero. Ademais, se quisermos construir uma fenomenologia, não da diferença entre os sexos, mas das condições compartilhadas por todos os seres humanos, descrevendo as mesmas estruturas que permitem o aparecimento dos fenômenos à consciência, ainda assim, precisaríamos enfrentar as questões de gênero uma vez que não são os mesmos possíveis que se desvelam diante de nós, nem os mesmos fenômenos com os mesmos sentidos, nem a experiência é vivida segundo as mesmas condições. Se a busca da filosofia ainda é pela verdade, mesmo que o sentido de verdade seja diferente daquele do seu início, quanto mais perspectivas e concepções abarcar, considerar e acolher menos distante dela estará. A heterogênea tradição em que se originam tanto a fenomenologia quanto o feminismo são a marca que garante o espaço de potencialidades advindas da aproximação entre ambos. Feminismo e fenomenologia não foram ainda exaustivamente desenvolvidos e, por esse horizonte aberto, muitos frutos ainda serão colhidos. A integração entre essas duas áreas de investigação e análise será benéfica tanto para cada uma individualmente quanto para a revolução metodológica de ambas propriamente. Eu gostaria de demarcar minha alegria na escrita deste verbete por compreender que a filosofia avança e evolui no entrelaçamento entre diferentes métodos, formas de análise, campos teóricos e correntes discursivas que visam o pensamento na sua radicalidade.

Bibliografia

ALCOFF, Linda Martin. *Visible identities: race, gender, and the Self*. Oxford: Oxford Press, 2006.

ALLEN, Jeffner; YOUNG, Iris Marion (Org.). *The thinking muse*. Feminism and modern french philosophy. Indianapolis: Indiana University Press, 1989.

_____. “Through the Wild Region: An Essay in Phenomenological Feminism”, *Review of Existential Psychology & Psychiatry* 18, nos. I, 2 & 3, 1982-83, p. 241.

FERGUSON, Ann; NAGEL, Mechthild (Org.). *Dancing with Iris*. The philosophy of Iris Marion Young. Oxford: Oxford University Press, 2009.

FIELDING, Helen A.; OLKOWSKI, Dorothea E. (Org.). *Feminist phenomenology futures*. Indiana University Press, 2017.

FISHER, Linda; EMBRÉE, Lester (Org.). *Feminist phenomenology*. Kluwer Academic Publishers - Dordrecht / Boston / London, (1999) 2000.

HEINÄMAA, Sara. *Toward a phenomenology of sexual difference*. Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

IRIGARAY, Luce. *Éthique de la différence sexuelle*. Paris: Éditions de Minuit, 1984.

_____. Sur l'éthique de la différence sexuelle. In: *Les Cahiers du GRIF*, n°32, 1985. l'indépendance amoureuse. pp. 115-119.

<http://www.persee.fr/doc/grif_0770-6081_1985_num_32_1_1672>

ORTEGA, Mariana. *In-between*. Latina feminist phenomenology, multiplicity, and the Self. Albany: State University of New York, 2016.

PARKER, Emily Anne; LEEUWEN, Anne van (Org.). *Differences: Rereading Beauvoir and Irigaray*. New York: Oxford University Press, 2018.

SÁENZ, M^a Carmen López. “Fenomenología e feminismo”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n° 63, 2014, 45-63. ISSN: 1130-0507

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/197001>

SCHÜES, Christina; FIELDING, Helen A.; OLKOWSKI, Dorothea E. (Org.). *Time in feminist phenomenology*. Indiana University Press, 2011.

SHABOT, Sara Cohen; LANDRY, Christinia (Org.). *Rethinking feminist phenomenology*. Theoretical and applies perspectives. London: Rowman & Littlefield International Ltda., 2018.

STOLLER, Sylvia. “What is feminist phenomenology? Looking backward and into the future”. In: FIELDING, Helen A.; OLKOWSKI, Dorothea E. (Org.). *Feminist phenomenology futures*. Indiana University Press, 2017, pp. 329-354.

YOUNG, Iris Marion. “Throwing like a girl: a phenomenology of feminine body comportment motility and spatitality”, *Human studies*, 3, pp. 137-156, 1980.

_____. *On female body experience*. “Throwing like a girl” and other essays. Oxford: Oxford Press, 2005.