

Nossa primeira tarefa, ao que parece, é desassociar completamente “mulheres” (a classe dentro da qual lutamos) de “mulher”, o mito. Pois “mulher” não existe para nós, é apenas uma formação imaginária, enquanto “mulheres” são o produto de uma relação social.

Monique Wittig

Não se nasce mulher

Monique Wittig

UM ENFOQUE FEMINISTA MATERIALISTA da opressão feminina rompe com a ideia de que mulheres são um “grupo natural”.¹ “um grupo racial de uma categoria especial, um grupo percebido como natural, um grupo de homens considerado como materialmente específico em seus corpos.”² O que a análise realiza no nível das ideias, a prática concretiza no nível dos fatos: por sua própria existência, a sociedade lesbica destrói o fato (social) artificial que constitui as mulheres como um “grupo natural”. Uma sociedade lesbica³ revela pragmaticamente que a divisão criada pelos homens da qual as mulheres têm sido objeto é política e mostra que fomos reconstruídas ideologicamente como “grupo natural”. No caso das mulheres, a ideologia vai longe, uma vez que tanto os nossos corpos quanto as nossas mentes são produtos dessa manipulação. Nós fomos forçadas em nossos corpos e em nossas mentes a corresponder, sob todos os aspectos, à ideia de natureza que foi determinada para nós. De tal forma distorcida, que nosso corpo deformado é o que chamam de “natural”, o que deve existir como tal diante da opressão. De tal forma distorcida, que no fim a opressão parece ser uma consequência dessa “natureza” dentro de nós (uma natureza que é apenas uma ideia). O que uma análise materialista faz por meio do raciocínio, uma sociedade lesbica realiza na prática: não só não existe um grupo natural “mulheres” (nós, lesbicas, somos a prova viva disso), mas também como indivíduos nós questiona-

mos "mulher", que para nós, assim como para Simone de Beauvoir, não passa de um mito. Ela disse:

ninguém nasce mulher, mas se torna mulher. Nenhum destino biológico, psicológico ou econômico determina a figura que a fêmea humana apresenta na sociedade: é a civilização como um todo que produz essa criatura, intermediária entre macho e eunuco, descrita como feminina.⁴

Entretanto, a maioria das feministas e feministas-lésbicas na América e em outros lugares ainda acredita que a base da opressão das mulheres é tanto *biológica quanto histórica*. Algumas até afirmam encontrar suas fontes em Simone de Beauvoir.⁵ A crença no matriarcado e numa "pré-história" em que as mulheres criam a civilização (em decorrência de uma predisposição biológica) enquanto os homens grosseiros e brutais caçam (devido a uma predisposição biológica) é equivalente à interpretação de viés biológico da história produzida até agora pela classe dos homens. É ainda o mesmo método de encontrar em mulheres e homens uma explicação biológica para sua divisão, fora de fatos sociais. Para mim, isso jamais poderia constituir um enfoque lésbico da opressão das mulheres, já que pressupõe que a base da sociedade ou o começo da sociedade está na heterossexualidade. O matriarcado não é menos heterossexual do que o patriarcado: só o gênero do opressor é que muda. Além disso, não apenas tal concepção está ainda aprisionada nas categorias de gênero (mulher e homem), mas se prende à ideia de que a capacidade de parir (biologia) é o que define uma mulher. Embora fatos práticos e modos de vida contradigam essa teoria na sociedade lésbica, existem lésbicas que afirmam que "mulheres e homens são espécies ou raças diferentes (as palavras são usadas de forma intercambiável): homens são biologicamente inferiores a mulheres; a violência masculina é uma inevitabilidade biológica..."⁶ Ao fazer isso, ao admitir que existe uma divisão "natural" entre mulheres e homens, nós naturalizamos a história, nós assumimos que "homens" e "mulheres" sempre existiram e sempre existirão. Não só naturalizamos a história, mas também, consequentemente, naturalizamos os fenômenos sociais que expressam nossa opressão, tornando impossível a mudança. Por exemplo, em vez de ver o ato de parir como uma produção forçada, nós o vemos como um processo "natural", "bioló-

gico", esquecendo que em nossas sociedades os nascimentos são planejados (demograficamente), esquecendo que nós mesmas somos programadas para produzir filhos, embora esta seja a única atividade social, "fora a guerra", que representa um enorme risco de morte. Assim, enquanto nós fomos "incapazes de abandonar por vontade ou impulso um compromisso vitalício e secular de ver a gravidez como o ato criativo feminino,"⁸ ganhar controle sobre a produção de filhos irá significar muito mais do que o mero controle dos meios materiais dessa produção: as mulheres terão que se abstrair da definição "mulher" que lhes é imposta.

Um enfoque feminista materialista mostra que o que tomamos por causa ou origem da opressão é de fato apenas a *marca*⁹ imposta pelo opressor; o "mito de mulher",¹⁰ mais seus efeitos e manifestações materializadas na consciência e nos corpos capturados de mulheres. Assim, essa marca não vem antes da opressão: Colette Guillaumin mostrou que, antes da realidade socioeconômica da escravidão negra, o conceito de raça não existia, pelo menos não no seu sentido moderno, já que ele era empregado à linhagem de famílias. Entretanto, agora, raça, exatamente como gênero, é considerada como "dado imediato", "dado sensate", "atributos físicos", pertencendo a uma ordem natural. Mas o que nós acreditamos ser uma percepção física e direta é apenas uma construção sofisticada e mítica, uma "formação imaginária",¹¹ que reinterpreta atributos físicos (em si mesmos tão neutros quanto quaisquer outros, mas marcados pelo sistema social) por meio da rede de relacionamentos na qual eles são percebidos. (Eles são vistos como negros, portanto são negros; elas são vistas como mulheres, portanto são mulheres. Mas antes de serem vistos assim, eles primeiro tiveram que ser feitos assim.) As lésbicas deviam sempre lembrar e reconhecer o quanto era "artificial", forçado, totalmente opressivo e destrutivo para nós ser "mulher" antigamente, antes do movimento de liberação das mulheres. Era uma repressão política, e aquelas que resistiam eram acusadas de não serem mulheres "de verdade". Mas nós nos orgulhámos disso, visto que na acusação já havia algo como uma sombra de vitória: a declaração do opressor de que "mulher" não é algo inequívoco, porque para ser mulher é preciso ser mulher "de verdade". Nós fomos acusadas ao mesmo tempo de querer ser homens. Hoje essa dupla acusação foi retomada com entusiasmo no contexto do movimento de liberação das mulheres por algumas feministas e também, infelizmente, por algumas lésbicas cujo objetivo político parece ser, de

certa forma, tornarem-se mais e mais "femininas". Recusar-se a ser uma mulher, no entanto, não significa que a pessoa tem que se tornar um homem. Além disso, se usarmos como exemplo o perfeito "sapatão", o exemplo clássico que provoca mais horror, a quem Proust teria chamado de mulher/homem, de que modo a alienação dela será diferente da alienação de alguém que quer se tornar uma mulher? *Tweedledum* e *Tweedledee* (cara de um, focinho do outro). Pelo menos, o fato de uma mulher querer se tornar um homem prova que ela escapou da sua programação inicial. Mas mesmo que ela queira, com todas as forças, não pode se tornar um homem, pois tornar-se um homem exigiria da mulher não só a aparência externa de um homem, mas também sua consciência, isto é, a consciência de alguém que dispõe por direito de pelo menos dois "escravos" naturais ao longo da vida. Isso é impossível, e uma característica da opressão lésbica consiste precisamente em deixar as mulheres fora do nosso alcance, já que as mulheres pertencem aos homens. Desta forma, uma lésbica tem que ser outra coisa, uma não-mulher, um não-homem, um produto da sociedade, não um produto da natureza, pois não existe natureza na sociedade.

A recusa em se tornar (ou continuar) heterossexual sempre significou recusar a se tornar um homem ou uma mulher, conscientemente ou não. Para uma lésbica isso vai mais além do que a recusa do papel de "mulher". É a recusa ao poder econômico, ideológico e político do homem. Isto, nós lésbicas, bem como não lésbicas, sabíamos antes do início do movimento feminista e lésbico. Entretanto, como Andrea Dworkin enfatiza, recentemente muitas lésbicas "vêm tentando cada vez mais transformar a própria ideologia que nos escravizou em uma celebração dinâmica, religiosa, psicologicamente convincente do potencial biológico feminino".¹² Assim, algumas vias do movimento feminista e lésbico nos levam de volta ao mito da mulher que os homens criaram especialmente para nós, e com isso nós afundamos de novo em um grupo natural. Tendo nos erguido para lutar por uma sociedade sem gênero,¹³ agora nos vemos presas na conhecida armadilha de que "mulher é maravilhoso". Simone de Beauvoir sublinhou, em especial, a falsa consciência que consiste em escolher entre as características do mito (de que as mulheres são diferentes dos homens) aquelas que parecem boas e usá-las como uma definição para mulheres. O que o conceito "mulher é maravilhoso" realiza é usar para definir mulheres as melhores características (melhores de acordo com

com base em conflitos de interesses. Além disso, elas ainda acreditavam, como os homens acreditam, que a causa (origem) de sua opressão estava dentro delas mesmas. E portanto, depois de algumas vitórias incríveis, as feministas dessa primeira frente de batalha se viram diante de um impasse por falta de razões para lutar. Elas apoiaram o princípio ilógico de "igualdade na diferença", uma ideia que está nascendo de novo. Elas caíram na armadilha que volta a nos ameaçar: o mito da mulher.

Portanto, é nossa tarefa histórica, e não apenas nossa, definir o que chamamos de opressão em termos materialistas, tornar evidente que as mulheres são uma classe. Isso significa dizer que a categoria "mulher" assim como a categoria "homem" são categorias políticas e econômicas e não categorias eternas. Nossa luta tem como objetivo suprimir os homens como classe, não por meio de um genocídio, mas de uma luta política. Quando a classe "homens" desaparecer, "mulheres" como classe irão desaparecer também, pois não existem escravos sem senhores. Nossa primeira tarefa, ao que parece, é desassociar completamente "mulheres" (a classe dentro da qual lutamos) de "mulher", o mito. Pois "mulher" não existe para nós, é apenas uma formação imaginária, enquanto "mulheres" são o produto de uma relação social. Nós sentimos isso fortemente quando recusamos em toda parte sermos chamadas de "movimento de liberação da mulher". Além disso, temos que destruir o mito dentro e fora de nós mesmas. "Mulher" não é cada uma de nós, mas sim a formação política e ideológica que nega "mulheres" (o produto de uma relação de exploração). "Mulher" existe para nos confundir, para ocultar a realidade de "mulheres." Para nos conscientizarmos que somos uma classe e para nos tornarmos uma classe, primeiro temos que matar o mito "mulher", inclusive seus aspectos mais sedutores. (Eu penso em Virginia Woolf, quando ela disse que a primeira tarefa de uma escritora é matar "o anjo da casa".) Mas, para nos tornarmos uma classe, não temos que suprimir nossas individualidades, e como nenhum indivíduo pode ser reduzido à sua opressão, nós também somos confrontadas com a necessidade histórica de nos constituir como sujeitos individuais de nossa história também. Eu acredito que essa é a razão pela qual todas as tentativas de "novas" definições de mulher estão florescendo agora. O que está em jogo (e é claro que não só para as mulheres) é uma definição individual, bem como uma definição de classe. Pois, quando se reconhece a opressão, é preciso conhecer e experimentar o fato de que uma pessoa pode consti-

mas pelo partido ou por suas organizações. E quando uma transformação econômica ocorria (fim da propriedade privada, constituição do estado socialista), nenhuma mudança revolucionária acontecia na nova sociedade, porque as próprias pessoas não mudavam.

Para as mulheres, o marxismo teve dois resultados. Ele as impediu de perceber que eram uma classe e, portanto, de se constituírem como classe durante muito tempo, deixando a relação "mulheres/homens" fora da ordem social, transformando-a em uma relação natural - sem dúvida para os marxistas, a única, junto com a relação entre mães e filhos, a ser vista desta maneira - e ocultando o conflito de classe entre homens e mulheres atrás de uma divisão natural de trabalho. Isso diz respeito ao nível teórico (ideológico). No nível prático, Lenin, o partido, todos os partidos comunistas até agora, incluindo os grupos políticos mais radicais, sempre reagiram a qualquer tentativa por parte das mulheres em refletir e formar grupos com base em seu próprio problema de classe com uma acusação de divisão. Ao unir, nós, mulheres, estamos dividindo a força do povo. Isso significa que, para os marxistas, as mulheres pertencem ou à classe burguesa ou à classe proletária, em outras palavras, aos homens dessas classes. Além disso, a teoria marxista não permite que as mulheres, da mesma forma que outras classes de pessoas oprimidas, constituam-se como sujeitos históricos, porque o marxismo não leva em conta o fato de que uma classe também consiste em indivíduos um por um. Consciência de classe não é suficiente: Nós temos que tentar entender filosoficamente (politicamente) esses conceitos de "sujeito" e "consciência de classe", e como eles agem em relação à nossa história. Quando descobrimos que as mulheres são objetos de opressão e apropriação, no momento mesmo que somos capazes de perceber isso, nós nos tornamos sujeitos no sentido de sujeitos cognitivos por meio de uma operação de abstração. Consciência de opressão não é só uma reação (uma luta) contra a opressão. É também toda a reavaliação conceitual do mundo social, sua completa reorganização com novos conceitos, do ponto de vista da opressão. Cada uma de nós deve realizar a operação de compreender a realidade: podemos chamar isso de prática subjetiva, cognitiva. O movimento para frente e para trás entre os níveis de realidade (a realidade conceitual e a realidade material da opressão, ambas realidades sociais) é feito por meio da linguagem.

Somo nós que historicamente temos que assumir a tarefa de definir o sujeito individual em termos materialistas. Isso sem dúvida parece ser

os escravos americanos foragidos escapavam da escravidão e se tornavam livres. Para nós, isso é uma necessidade absoluta, nossa sobrevivência exige que empreguemos todas as nossas forças para a destruição da classe de mulheres dentro da qual os homens se apropriam das mulheres. Isso só pode ser conseguido pela destruição da heterossexualidade como um sistema social baseado na opressão das mulheres pelos homens e que produz a doutrina da diferença entre sexos para justificar a opressão.



TEXTO ORIGINALMENTE PUBLICADO SOB O TÍTULO "ON NE NAÏT PAS FEMMES" EM QUESTIONS FÉMINISTES NOUVELLES QUESTIONS FÉMINISTES 8, PARIS, 1980, P. 75-84. TRADUÇÃO DE LÉA SÜSSEKIND VIVEIROS DE CASTRO.

NOTAS

- 1 Christine Delphy, "Pour un féminisme matérialiste", *L'Arc* 61, 1975.
- 2 Colette Guillaumin, "Race et Nature: Systeme des marques, idee de groupe naturel et rapport sociaux", *Pluriel*, n° 11, 1977.
- 3 Eu uso a palavra sociedade com um sentido antropológico ampliado; estritamente falando, ela não se refere a sociedades nas quais as sociedades lésbicas não existem de forma completamente autônoma em sistemas sociais heterossexuais.
- 4 Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris, 1949, t. II, p. 15.
- 5 Redstockings, *Feminist Revolution*, Nova York: Random House, 1978, p. 18.
- 6 Andrea Dworkin, "Biological Superiority, The World's Most Dangerous and Deadly Idea", *Heresies*, n° 6, 1977, p. 46.
- 7 Ti-Grace Atkinson, *Amazon Odyssey*, Nova York: Links Books, 1974, p. 15.
- 8 Andrea Dworkin, *op. cit.*
- 9 Colette Guillaumin, *op. cit.*
- 10 Simone de Beauvoir, *op. cit.*
- 11 Colette Guillaumin, *op. cit.*
- 12 Andrea Dworkin, *op. cit.*
- 13 Ti-Grace Atkinson, *op. cit.*, p. 6: "Se o feminismo tem alguma lógica, deve ser trabalhar por uma sociedade sem gênero."
- 14 Rosalind Rosenberg, "In Search of Woman's Nature", *Feminist Studies*, vol. 3, n° 1/2, 1975, p. 144.
- 15 *Ibid.*, p. 146.
- 16 Em um artigo publicado em *L'Idiot International*, maio de 1970, cujo título original era "Pour un mouvement de liberation des femmes".
- 17 Christiane Rochefort, *Les stances a Sophie*, Paris: Grasset, 1963.

Todos os feminismos são teorias totalizantes. Como as mulheres e as relações de gênero estão em toda parte, os temas das teorias feministas não podem ser contidos em um esquema disciplinar singular, ou mesmo em um conjunto deles.

Sandra Harding

A Instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista

Sandra Harding

O ESFORÇO INICIAL DA TEORIA FEMINISTA foi o de estender e reinterpretar as categorias de diversos discursos teóricos de modo a tornar visíveis as atividades e as relações sociais das mulheres analiticamente no âmbito das diferentes tradições intelectuais.¹ Se a natureza e as atividades das mulheres são tão sociais quanto as dos homens, nossos discursos teóricos deveriam ser capazes de revelar nossas vidas com tanta clareza e detalhe quanto supomos que as abordagens tradicionais revelem as vidas dos homens. Acreditávamos, então, que nos seria possível tornar objetivas ou exatas as categorias e os conceitos das abordagens tradicionais onde elas ainda não o fossem.

Essas tentativas nos fizeram entender que nem as atividades das mulheres nem as relações de gênero (dentro dos gêneros e entre os gêneros) podem ser simplesmente acrescentadas aos discursos sem distorções e sem deturpar nossos próprios temas. O problema não é simples, pois a teoria política liberal e sua epistemologia empirista, o marxismo, a teoria crítica, a psicanálise, o funcionalismo, o estruturalismo, o desconstrutivismo, a hermenêutica e outros modelos teóricos aos quais recorremos, ao mesmo tempo se aplicam e não se aplicam às mulheres e às relações de gênero. Por um lado, é possível usar certos aspectos ou elementos de cada um desses discursos para esclarecer nossos temas. Pudemos, assim, estender os limites propostos pelas teorias, reinterpretar suas

afirmações centrais ou tomar emprestados conceitos e categorias para tornar visíveis as vidas das mulheres e a visão feminista das relações de gênero. No entanto, na melhor das hipóteses, após todo esse esforço, não é raro que as teorias acabem por perder qualquer semelhança com as intenções originais de seus formuladores e adeptos não feministas (e isso na melhor das hipóteses). Basta lembrar os usos criativos que as feministas fizeram de conceitos e categorias do marxismo ou da psicanálise, ou na subversão de tendências fundamentais do marxismo e do freudismo imposta pela releitura feminista. Certamente, não foram propriamente as experiências das mulheres que fundamentaram qualquer das teorias a que recorremos. Não foram essas experiências que geraram os problemas que as teorias procuram resolver, nem serviram elas de base para testar a adequação dessas teorias. Quando começamos a pesquisar as experiências femininas em lugar das masculinas, logo nos deparamos com fenômenos – tais como a relação emocional com o trabalho ou os aspectos “relacionais” positivos da estrutura da personalidade, cuja visibilidade fica obscurecida nas categorias e conceitos teóricos tradicionais. O reconhecimento desses fenômenos abafa a legitimidade das estruturas analíticas centrais das teorias, levando-nos a indagar se também nós não estaríamos distorcendo a análise das vidas de mulheres e homens com as extensões e reinterpretações que fizemos. Além disso, o próprio fato de utilizarmos dessas teorias traz, muitas vezes, a lamentável consequência de desviar nossas energias para infundáveis polêmicas com suas defensoras não feministas: acabamos por dialogar não com outras mulheres, mas com patriarcas.

Uma vez entendido o caráter arrasadoramente mítico do “homem” universal e essencial que foi sujeito e objeto paradigmáticos das teorias não feministas, começamos a duvidar da utilidade da análise que toma como sujeito ou objeto uma mulher universal – como agente ou como matéria do pensamento. Tudo aquilo que tínhamos considerado útil, com base na experiência social de mulheres brancas, ocidentais, burguesas e heterossexuais, acaba por nos parecer particularmente suspeito, assim que começamos a analisar a experiência de qualquer outro tipo de mulher. As teorias patriarcais que procuramos estender e reinterpretar não foram criadas para explicar a experiência dos homens em geral, mas tão somente a experiência de homens heterossexuais, brancos, burgueses e ocidentais. As feministas teóricas também procedem dessas mes-

reta. Tememos reproduzir o que nos parece ser uma associação patriarcal entre saber e poder, em detrimento das mulheres cujas experiências ainda não foram inteiramente expressas na teoria feminista.² Vem crescendo nossa capacidade de descobrir androcentrismo nas análises tradicionais de modo a encontrá-lo no conteúdo das afirmações científicas ou nas próprias formas e objetivos do processo usual de produção de conhecimento. A voz que formula essa proposta é, ela mesma, arquimediana: mente rigorosa; fala a partir de um plano tão "superior" que os seguidores de Arquimedes na vida intelectual contemporânea são ouvidos apenas porque fazem parte do fluxo irresistível e mal compreendido da história humana. Isso é verdadeiro até mesmo quando a voz demarca sua especificidade histórica, seu caráter feminino. Tal tipo de pós-modernismo, uma espécie de relativismo absoluto, quando impensado, assume uma postura definitiva ainda mais alienada e distante das necessidades políticas e intelectuais que orientam o dia a dia de nossos pensamentos e práticas sociais. Em resposta, nos perguntamos como é possível não querer proclamar a realidade das coisas diante dos nossos "dominadores" e de nós mesmas, expressando assim nossa oposição aos silêncios e mentiras emanados dos discursos patriarcais e de nossa consciência domesticada. Há, por outro lado, fortes razões para acolher a suspeita feminista pós-moderna quanto à relação entre as definições admitidas da "realidade" e o poder socialmente legitimado.

Como poderemos, então, construir uma teoria feminista adequada ou mesmo diversas teorias, pós-modernas ou não? Onde iremos encontrar conceitos e categorias analíticas livres das deficiências patriarcais? Quais serão os termos apropriados para dar conta do que fica ausente, invisível, emudecido, que não somente reproduzam, como uma imagem de espelho, as categorias e projetos que mistificam e distorcem os discursos dominantes? Mais uma vez, há dois modos de encarar essa situação. Por um lado, podemos usar a força da razão e da vontade, modeladas pelas lutas políticas, para reunir o que vemos diante de nossos olhos na vida e na história contemporâneas numa imagem conceitual clara e coerente, usando parte de um discurso aqui, outro ali, improvisando de modo criativo e inspirado, e revendo assiduamente nossos esquemas teóricos enquanto continuamos a descobrir outros androcentrismos nos conceitos e nas categorias que viemos utilizando. Poderemos, então, voltar nossas atenções para a instabilidade das categorias analíticas e a falta de

um esquema permanente de construção das explicações. (Final, precisa haver algum progresso na direção de um discurso "normal" em nossas explicações, se quisermos criar uma orientação coerente para o conhecimento e a ação.) Por outro lado, é possível aprender a aceitar a instabilidade das categorias analíticas, encontrar nelas a desejada reflexão teórica sobre determinados aspectos da realidade política em que vivemos e podemos, usar as próprias instabilidades como recurso de pensamento e prática. Não há "ciência normal" para nós!³ Recomendando aceitar essa mesma solução, apesar de se tratar de uma meta incômoda pelas razões que se seguem.

A vida social que é nosso objeto de estudo, dentro da qual se formam e se testam nossas categorias analíticas, está em fervilhante transformação.⁴ A razão, a força de vontade, a revisão dos dados e até mesmo a luta política em nada poderão reduzir o ritmo das mudanças de uma maneira que encha de júbilo nossos feminismos. Não passa de delírio imaginar que o feminismo chegue a uma teoria perfeita, a um paradigma de "ciência normal" com pressupostos conceituais e metodológicos aceitos por todas as correntes. As categorias analíticas feministas devem ser instáveis e teorias coerentes e consistentes em um mundo instável e incoerente são obstáculos tanto ao conhecimento quanto às práticas sociais. *

Precisamos aprender a ver nossos projetos teóricos como acordes claros que se repetem entre os compassos das teorias patriarcais, e não como releituras dos temas de quaisquer delas - marxismo, psicanálise, empirismo, hermenêutica, desconstrutivismo, para citar apenas algumas das teorias - capazes de expressar perfeitamente o que achamos que queremos dizer no momento. O problema é que não sabemos e não deveríamos saber exatamente o que queremos dizer a respeito de uma série de opções conceituais que nos são oferecidas: exceto que as próprias opções criam dilemas insolúveis para o feminismo.

No campo de pesquisa em que venho trabalhando - os desafios feministas à ciência e à epistemologia -, essa situação torna o momento atual estimulante para viver e pensar, mas difícil de definir conceitualmente de modo definitivo. Ou seja, as disputas entre nós, que nos dedicamos a fazer a crítica da ciência e da epistemologia, são insolúveis considerando os esquemas teóricos em que as colocamos. Precisamos começar a encarar essas disputas não como um processo de identificação de questões a serem resolvidas, mas como oportunidades para propor melhores problemas do

de modo de ordenar a realidade segundo nossos desejos.⁶ Tal concepção define as maneiras como uma "consciência alienada", "dividida" ou "contadora" funcionaria no plano da construção de teorias, bem como no plano do ceticismo e da revolta. Precisamos ser capazes de acolher certos desconfortos intelectuais, políticos e psíquicos, de considerar inadequados e até mesmo derrotistas determinados tipos de soluções luminosas ou problemas que nos colocamos.

UMA CIÊNCIA OU "CIÊNCIA CORRIQUEIRA"?

Será que os pressupostos sexistas da pesquisa científica substantiva resultam de procedimentos de "má ciência" ou apenas de uma "ciência corriqueira"? A primeira alternativa oferece esperanças de que se possa reformar o tipo de ciência que fazemos; a segunda parece negar tal possibilidade.

Não há dúvida de que a crítica feminista das ciências naturais e sociais identificou e descreveu uma ciência mal conduzida - isto é, uma ciência distorcida pela visão masculina preconcebida na elaboração da problemática, nas teorias, nos conceitos, nos métodos de investigação, nas observações e interpretações dos resultados.⁷ Existem fatos da realidade, afirmam essas autoras, mas a ciência androcêntrica não os pode localizar. A identificação e eliminação da visão masculina através da estrita adesão aos métodos científicos permite-nos configurar um quadro objetivo, destituído de gênero (e, nesse sentido, não valorativo) da natureza e da vida social. A pesquisa feminista não representa a substituição da lealdade a um gênero pela lealdade a outro - a troca de um subjetivismo por outro -, mas a transcendência de todo gênero, o que, portanto, aumenta a objetividade.

Nessa linha de raciocínio, usamos uma epistemologia empirista porque suas finalidades coincidem com as nossas: obter resultados de pesquisa objetivos e isentos de juízos de valor. O empirismo feminista alega que o sexismo e o androcentrismo são preconceitos sociais. Os movimentos de libertação "possibilitam ver o mundo com uma perspectiva ampliada, porque removem os véus e os antolhos que obscurecem o conhecimento e a observação."⁸ Dessa maneira, o movimento de mulheres cria a oportunidade da perspectiva ampliada - assim como o fizeram a revolução burguesa dos séculos xv a xvii, a revolução proletária do século xix e as revoluções que derrubaram o colonialismo europeu e nor-

que aqueles dos quais partimos. A crítica do pensamento tem frequentemente feito avançar o conhecimento com mais eficácia do que o seu estabelecimento; a crítica feminista à ciência aponta para uma área particularmente fértil, em que as categorias do pensamento ocidental necessitam de revisão. Embora tais críticas tenham começado por indagações politicamente controversas, mas teoricamente inócuas, acerca da discriminação contra as mulheres na estrutura social da ciência, dos usos indevidos da tecnologia e do preconceito androcêntrico nas ciências sociais e na biologia, elas logo se avolumaram em interpeleções das premissas mais fundamentais do pensamento ocidental moderno. E, com isso, as críticas implicitamente desafiavam as construções teóricas em que as questões iniciais foram formuladas e segundo as quais poderiam ser respondidas.

Todos os feminismos são teorias totalizantes. Como as mulheres e as relações de gênero estão em toda parte, os temas das teorias feministas não podem ser contidos em um esquema disciplinar singular, ou mesmo em um conjunto deles. A "visão de mundo da ciência" também se propõe como uma teoria totalizante - toda e qualquer coisa que valha a pena ser compreendida pode ser explicada ou interpretada com os pressupostos da ciência moderna. Naturalmente, há outro mundo - o das emoções, sentimentos, valores políticos, do inconsciente individual e coletivo, dos eventos sociais e históricos explorados nos romances, no teatro, na poesia, na música e na arte em geral, e o mundo no qual passamos a maior parte de nossas horas de sonho e vigília sob a constante ameaça de reorganização pela racionalidade científica.⁵ Um dos projetos das feministas teóricas é revelar as relações entre esses dois mundos - como cada um modela e informa o outro. No exame da crítica feminista à ciência, devemos, portanto, refletir sobre tudo o que a ciência não faz, as razões das exclusões e como estas conformam a ciência precisamente pelas ausências, quer sejam reconhecidas ou não.

Em vez da fidelidade ao princípio de que a coerência teórica é um fim desejável por si mesmo e a única orientação válida para a ação, podemos tomar como padrão a fidelidade aos parâmetros de dissonância entre os pressupostos dos discursos patriarcais e dentro de cada um deles. Essa visão do processo de teorização capta o que alguns consideram ser uma ênfase tipicamente feminina na reflexão e na tomada de decisão contextual e nos processos necessários à compreensão de um mundo que não foi criado por nós - isto é, um mundo que não encoraja a fantasia sobre

te-americano em décadas recentes. Além disso, o movimento de mulheres gera mais cientistas e mais cientistas feministas, homens e mulheres com maior propensão para reconhecerem a predisposição androcêntrica do que fazem os homens não feministas.

O empirismo feminista oferece uma explicação convincente, embora enganadora, para maior adequação empírica da pesquisa feminista. Tem a virtude de responder como é possível a um movimento político, o feminista, contribuir para o aumento da objetividade do conhecimento científico. Raciocinando dessa maneira, entretanto, deixamos de perceber que o apelo ao empirismo acaba por, de fato, subvertê-lo de três maneiras. Primeiro, o empirismo supõe a irrelevância da identidade social do observador para a qualidade dos resultados da pesquisa. O empirismo feminista argumenta que as mulheres (melhor dizendo, mulheres e homens feministas) têm, como grupo, maior probabilidade de produzir resultados objetivos, detentores de tendenciosidade, do que homens ou pessoas não feministas como grupo social. Segundo, afirmamos que uma razão básica da visão androcêntrica preconcebida encontra-se na seleção dos temas de pesquisa e na definição do que neles é problemático. O empirismo insiste que suas normas metodológicas se aplicam apenas ao contexto da justificativa e não ao da descoberta, em que são identificadas e definidas as problemáticas. Por conseguinte, assumimos como demonstradas a inadequação e a impotência dos métodos científicos no alcance de seus objetivos. Em terceiro lugar, frequentemente indicamos que conclusões androcêntricas decorrem exatamente da adoção das normas lógicas e sociológicas de investigação - o apelo à corroboração por parte da comunidade científica já existente (ocidental, burguesa, homofóbica, branca e sexista); e a generalização para todos os humanos de observações feitas sobre seres masculinos. Nossa crítica empirista da "má ciência" realmente subverte os próprios critérios de ciência que ela pretende reforçar.

Esses problemas sugerem que as categorias mais fundamentais do pensamento científico sofrem de um desvio machista. Muitas feministas aderem à segunda crítica da "má ciência", embora esta também atinja os pressupostos da primeira.⁹ A esse respeito, elas mencionam as descrições dos historiadores em que a política sexual influencia a ciência e esta, por sua vez, desempenha papel significativo na promoção dessa mesma política; uma fornecendo recursos políticos e morais para a outra.¹⁰ Além disso, elas mostram que a "ciência pura" - a pesquisa imune às necessidades

tecnológicas e sociais da cultura - apenas existe na mente irrefletida de alguns cientistas e na retórica dos seus defensores. Ou seja, não é preciso propagar as motivações individuais de certos físicos, químicos ou sociólogos, para argumentar de modo convincente que o empreendimento científico é, estrutural e simbolicamente, integrante dos sistemas de valores da cultura. Entretanto, esse argumento nos traz dificuldades, pois, se os próprios conceitos de natureza, de investigação axiologicamente neutra, objetiva e isenta de juízos de valor, de conhecimento transcendente, são androcêntricos, brancos, burgueses e ocidentais, então a adesão mais rígida ao método científico não pode eliminar essas predisposições, já que os próprios métodos reproduzem as opiniões geradas pelas hierarquias e, dessa maneira, deturpam nossas interpretações.

Embora essa nova compreensão da história da ciência e da sexualidade amplie enormemente nosso conhecimento, ela não nos diz se é possível desembaraçar uma ciência de seus laços com a história da política sexual a ponto de colocá-la a serviço de fins humanos mais amplos - ou mesmo se a tentativa vale a pena como estratégia. Será a história uma fatalidade? A completa eliminação do androcentrismo na ciência significa o fim da própria ciência? Mas não será importante tentar eliminar ao máximo o caráter de gênero da história em um mundo onde as afirmações científicas são o modelo de todo conhecimento? Como podemos nos dar ao luxo de escolher entre redimir a ciência ou dispensá-la totalmente, quando nenhuma das alternativas nos convém?

CIÊNCIA ALTERNATIVA OU PÓS-MODERNISMO

O dilema provocado pelas críticas à "má ciência" ou à "ciência corriqueira" reaparece, em outro plano, em duas tendências conflitantes na teoria feminista, uma voltada para o pós-modernismo e outra, para o que denominarei de propostas de "ciência alternativa". As realizações da pesquisa feminista, inclusive sua aparente contradição de ser uma pesquisa científica politizada, são explicadas, ainda que de modo subversivo, pelo empirismo feminista e seus conhecidos pressupostos. Em contraste, as epistemologias da posição alternativa articulam outra compreensão da busca do conhecimento científico, que substitui a visão iluminista assimilada pelo empirismo.¹¹ Tanto a corrente alternativa quanto a pós-moderna

colocam o feminismo numa situação ambivalente e desconfortável em relação aos discursos e projetos patriarcais (a exemplo do que ocorreu com o empirismo feminista). Há razões para considerarmos as duas tendências convergentes e imperfeitas no que diz respeito a uma realidade pós-moderna, mas há, igualmente, bons motivos para nos determos em seus aspectos conflitantes.

As epistemologias da posição alternativa utilizam, para fins próprios, a visão marxista de que a ciência pode refletir "como o mundo é" e pode contribuir para a emancipação da humanidade. As conclusões da pesquisa feminista no campo das ciências naturais e sociais parecem ser, de fato, mais fiéis ao mundo e, portanto, mais objetivas do que as alegações sexistas dos que vieram substituir. As primeiras conclusões de pesquisa feminista permitem uma compreensão da natureza e da vida social que transcende as lealdades de gênero em vez de substituir, uma pela outra, interpretações subordinadas a gêneros. Além do mais, os apelos feministas à verdade e à objetividade revelam confiança no papel da razão no triunfo do feminismo, a crença de que este venha a ser corretamente entendido como algo mais do que uma política de poder - embora ele também o seja. As correntes da ciência alternativa têm por objetivo proporcionar uma compreensão mais completa e menos enganosa, menos distorcida, menos defensiva, menos incorreta e menos racionalizadora do mundo, da natureza e da sociedade.

Um projeto desses já é, por si mesmo, radical, porque a concepção iluminista explicitamente negava que as mulheres possuíssem racionalidade e capacidade de observação desapaixonada e objetiva exigidas pelo pensamento científico. As mulheres podiam ser objeto da razão e da observação masculinas, mas nunca seus sujeitos, jamais poderiam ser mentes humanas reflexivas e universalizantes. Somente os homens eram vistos como formuladores ideais de conhecimento; e, entre eles, apenas os que pertenciam à classe, raça e cultura corretas eram vistos como detentores de capacidade inata para o raciocínio e a observação socialmente transcendentes. As finalidades e propósitos de tal ciência se revelaram tudo menos libertadoras.

O marxismo reformulou essa visão iluminista fazendo do proletariado, guiado pela teoria e pela luta de classes, o detentor do conhecimento por excelência, o único grupo capaz de usar a observação e a razão para apreender a verdadeira forma das relações sociais, inclusive as relações

com a natureza.¹² A alternativa marxista à ciência burguesa, a exemplo de sua predecessora, iria dotar um grupo social - no caso, o proletariado de conhecimento e poder para liderar o restante da espécie humana em direção à emancipação. A epistemologia marxista funda-se numa teoria do trabalho e não numa teoria das capacidades masculinas inatas. Assim como as faculdades humanas não são iguais na versão burguesa, no marxismo o trabalho não é igual; o proletariado produz conhecimento por meio da luta nos locais de trabalho. Nem na prática socialista nem na teoria marxista considerou-se que as mulheres se definiam fundamentalmente pelas relações com os meios de produção, independentemente de sua participação na força de trabalho. Elas jamais foram vistas como membros de pleno direito do proletariado, capazes de raciocinar e, dessa maneira, de saber como o mundo é construído. O trabalho reprodutivo específico das mulheres, o trabalho feito com emoção, o trabalho "mediador", desaparecia, então, no interior do esquema conceitual da teoria socialista, tornando-as invisíveis como classe ou grupo social agente do conhecimento. (Outras formas de trabalho não assalariado ou não industrial também desapareceram do centro desse modelo conceitual, mistificando o saber disponível para escravos e povos colonizados.)

Essa corrente feminista fundamenta sua epistemologia numa teoria alternativa do trabalho, melhor dizendo, da atividade propriamente humana, e pretende substituir o proletariado pelas mulheres ou as feministas (as opiniões diferem) como agentes potencialmente ideais do conhecimento. As percepções (sexistas) que os homens fazem de si mesmos, dos outros, da natureza e das relações entre tudo isso são tanto parciais quanto descabidas.¹³ A experiência social característica dos homens, assim como a da burguesia, oculta a natureza política das relações sociais que eles vêem como naturais. Os padrões dominantes do pensamento ocidental justificam a subjugação da mulher como necessária ao progresso da cultura e as visões muito parciais e mais despropositadas do homem como as únicas dotadas de excelência humana. A mulher é capaz de usar a análise e a luta política para oferecer uma compreensão menos parcial, menos defensiva e menos descabida tanto das relações sociais humanas como da natureza. As defensoras dessa posição alegam que seu tipo de análise, e não o empirismo, é responsável pelas realizações da teoria e da pesquisa feministas, porque estas são politicamente engajadas, efetivadas sob o ponto de vista da experiência social do sexo-gênero dominado.

A segunda corrente de pensamento – que pode ser encontrada nos mesmíssimos textos – expressa profundo ceticismo com relação à visão iluminista da capacidade “do” espírito humano de espelhar perfeitamente um mundo pronto e acabado que se nos oferece à reflexão. Muitas feministas compartilham a rejeição do valor das formas de racionalidade, da objetividade desapaixonada e do rigor arquiadiano que deveriam servir de instrumentos do conhecimento. Nesse sentido, elas se ligam de modo ambivalente aos outros céticos do modernismo como Nietzsche, Wittgenstein, Derrida, Foucault, Lacan, Feyerabend, Rorty, Gadamer e aos discursos da semiótica, psicanálise, estruturalismo e desconstrutivismo.¹⁴ O que surpreende é a maneira como a ideia da ciência alternativa e o ceticismo pós-moderno são igualmente defendidos por essas teóricas, apesar dos conceitos serem diametralmente opostos nos discursos não feministas.¹⁵

Vista da perspectiva da tendência pós-moderna no pensamento feminista, a proposta de uma ciência alternativa pode parecer ainda demais arraigada a modos tipicamente masculinos de estar no mundo. Como afirmou uma autora,

talvez a “realidade” só tenha ‘uma’ estrutura quando se pensa a partir do ponto de vista equivocadamente universalizante do dominador. Ou seja, somente na medida em que uma pessoa ou grupo domina a totalidade, a “realidade” parece governada por um único conjunto de regras ou constituída por um conjunto privilegiado de relações sociais.¹⁶

Como o feminismo pode redefinir totalmente a relação entre saber e poder, se ele está criando uma nova epistemologia, mais um conjunto de regras para controlar o pensamento?

O projeto pós-moderno parece, no entanto, perniciosamente utópico, quando visto pela ótica da tendência alternativa.¹⁷ Parece desafiar a legitimidade da tentativa de descrever a realidade do mundo de uma perspectiva especificamente feminista; vem sobrepor-se ao desejo burguês e masculino de justificar suas próprias atividades negando o lugar que ocupam na história; o pós-modernismo parece transcender esta posição política burguesa que se diz objetiva pelo recurso à postura arrendida, onisciente e genérica de um ego transcendental que observa, do alto, a fragilidade dos seres humanos. Em outras palavras, na sua desconfortável afiliação ao pós-modernismo não feminista, a tendência pós-moderna

o feminismo parece apoiar uma posição relativista inadequada por parte dos grupos dominados, posição esta que conflita com a percepção feminista de que a realidade da política sexual exige uma luta política ativa. A proposta pós-moderna parece ainda apoiar um relativismo igualmente integrado para os membros um tanto alienados de grupos dominados, que mantêm dúvidas a respeito da legitimidade de seu próprio poder e privilégio. Vale lembrar que a formulação do relativismo, como posição intelectual, surge na história apenas como uma tentativa de diluir os desafios à legitimidade das crenças e modos de vida considerados universais. O relativismo é um problema objetivo ou a solução de um problema, apenas para a perspectiva dos grupos dominantes. A realidade pode, com efeito, aparentar muitas estruturas diferentes conforme as diversas posições que ocupamos nas relações sociais, mas algumas dessas aparências são ideologias na acepção forte do termo: não são apenas crenças falsas e “interessadas”, mas crenças usadas para estruturar, para todos nós, as relações sociais. Do ponto de vista dos grupos dominados, a posição relativista expressa uma falsa consciência, que aceita a insistência dos dominantes na legitimidade intelectual do direito de manter concepções distorcidas do mundo (e, naturalmente, de definir planos para todos nós com base nessas distorções).

O controle do pensamento, a serviço do poder político, e o recuo para interpretações simples, relativistas, do mundo não serão as duas faces da concepção iluminista e burguesa a que o feminismo se opõe? Não será, verdadeiro, como todas essas teóricas alegam de diferentes maneiras, que os vários tipos de interação, realizadas por homens e mulheres, com a natureza e a vida social (os diferentes “trabalhos”) conferem às mulheres pontos de vista epistemológicos e científicos privilegiados? Como pode o feminismo se dar ao luxo de abandonar o projeto de uma ciência alternativa se essa irá capacitar todas as mulheres em um mundo onde o conhecimento socialmente legitimado e o consequente poder político estão firmemente instalados nas mãos de homens brancos, ocidentais, burgueses e compulsoriamente heterossexuais? E, no entanto, como podemos deixar de desconfiar dos laços históricos entre conhecimento legitimado e poder político?

Um modo de entender essas duas correntes da teoria feminista é vê-las como abordagens convergentes para um mundo pós-moderno – um mundo que não vai existir antes que as tendências em conflito

atingam seus objetivos. Olhando dessa maneira, o pós-modernismo, a melhor das hipóteses, prefigura a epistemologia em um mundo onde o pensamento não necessita de controle. A corrente alternativa procura nos encaminhar para o mundo ideal, legitimando e dando poder aos “saberes dominados” das mulheres, sem os quais a situação epistemológica pós-moderna não poderá nascer. Fracassa, contudo, na contestação da intimidade modernista entre saber e poder, ou no questionamento da legitimidade da pretensão de uma única história feminista da realidade. Haja ou não utilidade em ver dessa maneira a relação entre as duas tensões, o meu argumento é o de que devemos resistir à tentação de desconsiderar os problemas que cada corrente formula e de escolher uma em detrimento da outra.

A ALTERNATIVA FEMINISTA E OS DEMAIS “OUTROS”

Os projetos da ciência alternativa feminista estão em uma incômoda relação com outras epistemologias libertadoras, na medida em que as primeiras procuram basear uma ciência e uma epistemologia singulares, legítimas e distintas nas características comuns das atividades femininas. Hilary Rose encontra essa base no modo como o trabalho feminino reúne atividades mentais, manuais e de cuidados afetivos. Nancy Hartsock focaliza a profunda oposição existente na dualidade entre trabalho mental e manual que se encontra nas atividades diárias e concretas da mulher, tanto na vida doméstica quanto na profissional. Jane Flax identifica o sentido do eu, relativamente mais recíproco do que o dos homens, que as mulheres introduzem em todas as suas atividades. A autora sugere que a pequena distância entre os conceitos masculino e feminino do eu, do outro e da natureza pressupõe a distância provavelmente maior que existe entre um conhecimento dualista defensivo, característico das ordens sociais dominadas pelo homem, e o conhecimento relacional e contextual possível numa futura sociedade de “eus recíprocos”. Dorothy Smith afirma que o trabalho social da mulher é concreto e não abstrato, que ele não pode ser vinculado nem a formas administrativas de dominação nem a categorias da ciência social, e que ele tem permanecido socialmente invisível – tudo isso se somando para criar uma consciência alienada e dividida na mulher.¹⁸ Contudo, outras perspectivas libertadoras reivindi-

com aspectos equivalentes de sua própria atividade como recursos para a construção de políticas e epistemologias.

Em um lado, é claro, o feminismo tem razão em identificar mulheres e homens como classes em oposição neste momento da história. Em toda parte encontramos essas duas classes e praticamente em todos os lugares o homem domina a mulher de um modo ou de outro.¹⁹ Além disso, até mesmo os homens feministas se beneficiam de um sexismo institucionalizado que eles ativamente se empenham por eliminar. Objetivamente, nenhum indivíduo do sexo masculino consegue renunciar aos privilégios sexistas da mesma forma como nenhum indivíduo de cor branca consegue abster-se dos privilégios racistas – as vantagens de gênero e raça advêm a despeito da vontade dos indivíduos que delas usufruem. O gênero, a exemplo da raça e da classe, não é uma característica individual voluntariamente descartável. Afinal de contas, nossos feminismos se voltam, fundamentalmente, para as vantagens sociais retiradas e transferidas das mulheres para os homens, como grupos de seres humanos, em escala mundial. Identificando os aspectos comuns à experiência social das mulheres nas diferentes culturas, as teóricas da corrente alternativa dão uma contribuição importante para o nosso trabalho. De outro lado, as características peculiares das atividades femininas que Rose, Hartsock, Flax e Smith identificam na nossa cultura provavelmente também são encontradas no trabalho e na experiência social de outros grupos dominados. Há indícios na literatura acerca de populações americanas, africanas e asiáticas de que aquilo que as feministas chamam de oposição feminino-masculino nas personalidades, ontologias, éticas, epistemologias e visões de mundo talvez seja o mesmo que outros movimentos de libertação denominam de personalidades e visões de mundo não ocidentais em oposição às ocidentais.²⁰ Não seria o caso, então, de haver também ciências e epistemologias de povos americanos, africanos e asiáticos baseadas na experiência social e histórica peculiar dessas populações? Será que essas epistemologias e éticas alternativas não fariam análises semelhantes às das teóricas da ciência feminista? Isso, para não mencionar as complicações de fundo implícitas nesse raciocínio – o fato de que a metade desses povos é constituída de mulheres e que a maioria delas não é ocidental. Qual a base da superioridade das ciências e epistemologias feministas em relação às outras? Qual é e qual deveria ser a relação entre os projetos feministas para essas outras propostas libertadoras de busca de conhecimento?

Presumir que todos os africanos, para não dizer todos os povos colonizados, compartilham personalidades, ontologias, éticas, epistemologias e visões de mundo específicas é uma generalização exagerada. Mas será isso pior do que supor a existência de uma comunidade de experiências ou visões de mundo *por parte de todas as mulheres*? Observe que estamos pensando em concepções tão abrangentes quanto as que aparecem em frases como "visão de mundo feudal", "visão de mundo moderna" ou "visão de mundo científica". Além do mais, nós, mulheres, também reivindicamos uma identidade que fomos ensinadas a desprezar;²¹ no mundo inteiro insistimos na importância de nossa experiência social, *como mulheres*, e não apenas como membros de classe, raça ou grupos culturais de gênero invisível. Da mesma forma, os povos do Terceiro Mundo pretendem que sua experiência social colonizada seja a base de uma identidade partilhada e uma fonte comum de interpretações alternativas. Por que não se considera razoável examinar o modo como a experiência da colonização configura personalidades e visões de mundo? Como podem as mulheres brancas ocidentais sustentar a legitimidade do que pensam repartir com todas as mulheres e não aceitar a igual legitimidade daquilo que outros povos acreditam ter em comum? Em suma, não podemos resolver esse problema persistindo na crença em uma singularidade cultural de indivíduos pertencentes a outras culturas, enquanto ao mesmo tempo defendemos as similaridades de gênero entre mulheres de todas as culturas.

Uma forma de resolver o dilema seria dizer que a ciência e a epistemologia feminista terão um valor próprio ao lado de outras ciências e epistemologias - jamais superiores às outras, mas como parte integrante). Com essa estratégia, abandonamos o caráter totalizante de "teoria magistral" de nossas explicações, que, por sinal, é pelo menos a meta implícita de algumas teorias feministas, e nos afastamos dos pressupostos marxistas que influenciaram nossos projetos de ciência alternativa. Essa resposta ao problema tem conseguido reter as categorias da teoria feminista (por mais instáveis que elas sejam) e simplesmente alinhá-las junto aos conceitos das teorias de outros grupos dominados. Em vez da "teoria dos sistemas duais" com que se debatem as feministas socialistas,²² tal resposta nos oferece uma teoria de sistemas múltiplos. Naturalmente, a solução mantém a divisão (talvez ainda mais aprofundada) das identidades de todas as mulheres, exceto as ocidentais, brancas, de classe domi-

ante. Há uma incoerência fundamental nesse modo de pensar sobre os fundamentos das abordagens feministas ao conhecimento.

Outra solução seria renunciar à meta da unidade de experiências sociais compartilhadas em favor da solidariedade em torno de objetivos possivelmente comuns.²³ Desse ponto de vista, cada epistemologia alternativa - feminista, terceiro-mundista, homossexual, operária - indica as condições históricas que produzem as oposições conceituais a serem superadas, mas não gera conceitos universais nem objetivos políticos. Como o gênero é também uma classe e uma categoria racial em culturas estratificadas segundo classe, raça e gênero, a experiência isolada de uma mulher não pode servir de base para concepções e políticas que nos emanciparão a todas da hierarquia de gênero. Vários grupos sociais lutam, no momento, contra a hegemonia da visão de mundo ocidental, branca, burguesa, homofóbica e androcêntrica e contra a política que essa hegemonia, ao mesmo tempo, engendra e justifica. As lutas internas incluem, sexuais e de classe, bem como as diferenças de nossas histórias culturais que definem quem somos nós como seres sociais, impedem nossa união em torno de objetivos comuns. Somente a história poderá resolver ou dissipar esse problema, não os nossos esforços analíticos. Entretanto, as feministas brancas ocidentais deveriam prestar atenção na necessidade de travar uma luta teórica e política mais ativa contra nosso próprio racismo, classismo e centrismo cultural, forças que mantêm a permanente dominação das mulheres em todo o mundo.

CULTURA VERSUS NATUREZA E GÊNERO VERSUS SEXO

Historiadores e antropólogos mostram que a maneira como a sociedade ocidental contemporânea estabelece os limites entre a cultura e a natureza é nitidamente moderna e, ao mesmo tempo, inseparável da cultura.²⁴ A dicotomia cultura e natureza reaparece de modo complexo e ambíguo em outras oposições nucleares para o pensamento ocidental moderno: razão e paixões ou emoções; objetividade e subjetividade; mente e corpo; intelecto e matéria física; abstrato e concreto; público e privado, para citar apenas algumas. Tanto na ciência quanto na nossa cultura, a masculinidade é identificada com o lado da cultura e a feminilidade com o da natureza em todas essas dicotomias. Em cada caso, a natureza

é percebida como poderosa ameaça que se erguerá e absorverá a cultura a não ser que esta exerça um rígido controle sobre aquela.

Essa série de dualismos foi um dos alvos iniciais das críticas feministas ao modelo conceitual da ciência moderna. Reconhece-se, porém, em muito menor escala a maneira como o dualismo retorna no pensamento feminista sobre gênero, sexo ou sobre o sistema gênero/sexo. Nas seções anteriores deste artigo, discuti a possibilidade de eliminar o gênero, como se fosse possível separar claramente o social dos aspectos biológicos de nossas identidades, práticas e desejos sexuais. Nos discursos feministas, esse modo de conceituar a sexualidade é um nítido progresso com relação ao pressuposto do determinismo biológico de que as diferenças de gênero simplesmente decorrem de diferenças sexuais. Uma vez que o determinismo biológico está vivo e próspero na sociobiologia, endocrinologia, etologia, antropologia e, de fato, na maioria dos discursos não feministas, não quero desvalorizar a poderosa estratégia analítica de insistir numa separação nítida entre os efeitos reconhecidos (e conhecíveis) da biologia e da cultura. No entanto, as recentes pesquisas em biologia, história, antropologia e psicologia desenharam um quadro muito diverso das identidades, práticas e desejos sexuais.²⁵ Surpreendentemente, esse quadro também poderia ser acusado de determinismo biológico, embora o que apareça como "determinado" nessas pesquisas seja antes a plasticidade de que a rigidez das identidades, práticas e desejos. Nossa espécie está condenada a se libertar das restrições biológicas, conforme diriam os existencialistas. Nesse sentido, surgem dois problemas para a teoria e a prática feministas. Em primeiro lugar, nós enfatizamos que os seres humanos são de *carne e osso* - e não mentes cartesianas que, por acaso, habitam uma matéria biológica em movimento. A estrutura do corpo da mulher é diferente da estrutura do corpo do homem. Queremos, portanto, conhecer as implicações dessa configuração corpórea diversa sobre as relações sociais e a vida intelectual. Menstruação, penetração vaginal, práticas sexuais lésbicas, parto, aleitamento e menopausa são experiências sexuais que os homens não podem ter. O feminismo contemporâneo não endossa o objetivo do poder público de tratar as mulheres da mesma forma que os homens. É preciso, assim, dizer quais são essas diferenças. Mas receamos que, ao fazê-lo, estejamos alimentando o determinismo biológico sexual (basta atentar para os problemas que tivemos ao formular uma posição feminista quanto à síndrome pré-menstrual e os riscos à reprodução asso-

ciadas ao trabalho sem vitimizá-las (mulheres). O problema se torna mais complexo quando queremos falar de diferenças raciais entre mulheres.²⁶ Como poderemos escolher entre defender o reconhecimento de nossas diferenças biológicas pelo poder público e sustentar que a biologia não é uma fatalidade nem para os homens nem para as mulheres?

Em segundo lugar, temos dificuldade em definir conceitualmente o fato de que a dicotomia natureza e cultura e suas similares não são simples transições a serem despachadas para o sótão das ideias que saíram de moda. Esse tipo de dualismo tende para uma ideologia no sentido mais formal do termo, e tal propensão não pode ser descartada apenas pela higiene mental e pela vontade. A dicotomia cultura-natureza estrutura a política pública, as práticas sociais institucionais e individuais, a organização das disciplinas (ciências sociais em oposição às ciências naturais); na verdade, a própria maneira como vemos o mundo que nos cerca. Consequentemente, até que sejam mudadas nossas práticas dualistas (separação da experiência social em mental e manual, abstrata e concreta, emocional e racional das emoções), somos forçados a pensar e a existir no interior da própria dicotomização que criticamos. Talvez seja possível trocar o pressuposto de que o natural é difícil de mudar e que o cultural é mais facilmente mutável, da mesma forma como separamos catástrofes ecológicas e tecnológicas médicas, de um lado, e a história do sexismo, das classes e do racismo, de outro.²⁷ No entanto, devemos persistir na distinção entre cultura e natureza, gênero e sexo (principalmente diante do refluxo do determinismo biológico), mesmo que, por experiência e análise, possamos perceber que são inseparáveis dos indivíduos e das culturas. As dicotomias são empiricamente falsas, mas não podemos descartá-las como irrelevantes enquanto elas permanecem estruturando nossas vidas e nossas consciências.

A CIÊNCIA COMO ARTESANATO: ANACRONISMO OU MODELO?

As filosofias tradicionais da ciência presumem uma imagem anacrônica do pesquisador como um gênio isolado da sociedade, selecionando problemas para pesquisar, formulando hipóteses, criando métodos para testar as hipóteses, recolhendo dados e interpretando os resultados da investigação. É bem diferente a realidade da maior parte da pesquisa científica de hoje, pois esses procedimentos artesanais de produção do conhe-

cimento científico foram substituídos, durante o século XIX, por modelos industrializados no campo das ciências naturais e, desde meados deste século, na maioria das pesquisas em ciências sociais. Como resultado, as regras e normas da filosofia da ciência aplicáveis aos pesquisadores lado a lado são irrelevantes para a condução e o entendimento de boa parte da ciência contemporânea, conforme têm apontado vários críticos.²⁸

Contudo, as pesquisas feministas mais interessantes surgiram precisamente nas áreas de investigação que permanecem organizadas tradicionalmente.²⁹ As afirmações mais revolucionárias talvez tenham surgido de situações de pesquisa em que feministas isoladas, ou em pequenos grupos, identificaram um fenômeno problemático, formularam uma hipótese provisória, imaginaram e realizaram a coleta de dados e depois interpretaram os resultados. Em contraposição, quando a concepção e a execução da pesquisa são realizadas por pessoas de diferentes grupos sociais, como acontece na maioria das ciências naturais institucionizadas e em boa parte das ciências sociais, a atividade de concepção da pesquisa é muitas vezes desempenhada por um grupo privilegiado, enquanto a execução cabe a um grupo dominado. Tal situação garante que os formuladores do projeto poderão evitar contestação à adequação dos conceitos, categorias, métodos e interpretações dos resultados.

Esse tipo de análise reforça a afirmação das defensoras da ciência alternativa de que uma teoria consagrada do conhecimento - uma epistemologia - deve basear-se em uma teoria do trabalho ou da atividade humana e não em uma pretensa teoria da capacidade inata, conforme quer a epistemologia empirista. Com efeito, as epistemologias feministas mencionadas anteriormente são todas fundadas em uma teoria distintiva da atividade humana, a qual é apoiada por um exame das precondições da emergência da ciência moderna nos séculos XV a XVIII. As feministas assinalam a uni-ficação dos esforços mental, manual e emocional no trabalho da mulher, o que lhes proporciona uma compreensão potencialmente mais abrangente da natureza e da vida social. À medida que a mulher se sente atraída pelo trabalho dos homens - do direito e da elaboração de políticas à medicina e à pesquisa científica -, nosso trabalho e experiência social violam as tradicionais distinções entre trabalhos de homem e de mulher, permitindo que formas femininas de compreensão da realidade comecem a moldar políticas públicas. De forma semelhante, foi uma violação da divisão feudal do trabalho que possibilitou a união do trabalho mental e manual

necessário à criação do novo método experimental na ciência.³⁰ A imagem do pesquisador como um artesão, consagrada na filosofia da ciência tradicional, é, portanto, irrelevante como modelo para a atividade da maioria dos atuais trabalhadores da ciência. Ao contrário, essa imagem reflete as práticas dos pouquíssimos trabalhadores cientificamente treinados envolvidos na construção de novos modelos de pesquisa. Como a visão de mundo criticada pelo feminismo foi elaborada para explicar a atividade, os resultados e os objetivos do *trabalho artesanal* que constituiu a ciência do período anterior, e uma vez que a pesquisa artesanal feminista contemporânea produziu algumas das novas explicações mais importantes, parece ser necessário pensar mais atentamente nos aspectos da visão de mundo que devem ser mantidos ou rejeitados. Talvez o empreendimento dominante hoje em dia nem seja científico no sentido original do termo! Pode-se pensar, então, que o feminismo e outras investigações marginais sejam os verdadeiros descendentes de Galileu, Copérnico e Newton? Será isso possível, quando, ao mesmo tempo, esses descendentes abalam a epistemologia que Hume, Locke, Descartes e Kant desenvolveram para explicar o nascimento da ciência moderna? Uma vez mais nos aproximamos de minha proposta de uma fértil ambivalência com relação à ciência que temos. Devemos, simultaneamente, cultivar a investigação "separatista" artesanalmente estruturada e impregnar de valores e objetivos feministas as ciências industrialmente organizadas.

Essas são algumas das principais instabilidades conceituais que aparecem quando examinamos a crítica feminista à ciência. Muitas delas emergem com mais generalidade no processo de teorização feminista. Argumento que não podemos resolver esses dilemas nos termos em que têm sido colocados e que, ao invés disso, devemos aprender a encarar as próprias instabilidades como recursos válidos. Se pudermos aprender a usá-las, chegaremos a igualar a maior realização de Arquimedes - sua criatividade na invenção de um novo modo de construir teorias.

TEXTO ORIGINALMENTE PUBLICADO SOB O TÍTULO "THE INSTABILITY OF THE ANALYTICAL CATEGORIES OF FEMINIST THEORY", SIGNS: JOURNAL OF WOMEN IN CULTURE AND SOCIETY, VOL. 2, Nº 24, 1986, P. 645-684. TRADUÇÃO DE VERA PEREIRA IN REVISTA ESTUDOS FEMINISTAS, VOL. 1, Nº 1, 1993, P. 7-31.

1. Minhas ideias sobre essas questões valeram-se dos comentários de Margaret Andersen e de parceiristas anônimos de *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, bem como de mencionadas nestes artigos. Agradeço o apoio recebido por parte da National Science Foundation para esta pesquisa e para o projeto mais amplo que ela integra; agradeço igualmente à Mina Shaughnessy Fellowship concedida pelo Fund for the Improvement of Post Secondary Education, da University of Delaware Faculty Research Grants e à Mellon Fellowship do Wesley Center for Research on Women. Informações sobre o projeto maior encontram-se em Sandra Harding, *The Science Question in Feminism*, Ithaca, Nova York: Cornell University Press, 1986.
2. Ver, por exemplo, María Lugones e Elizabeth V. Spelman, "Have We Got a Theory for You? Feminist Theory, Cultural Imperialism and the Demand for 'the Women's Voice'", *Hypatia*, n.º 26, 1983, p. 573-582; muitos artigos selecionados em Elaine Marks e Isabelle de Courtivron (eds.), *New French Feminisms*, Nova York: Schocken Books, 1981; Jane Flax, "Gender as a Social Problem: In and For Feminist Theory", *American Studies/Amerika Studien*, jun 1986; Donna Haraway, "A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980's", *Socialist Review*, n.º 80, 1983, p. 65-107.
3. "Ciência normal" foi o termo usado por Kuhn para fazer referência a uma "ciência madura", na qual os pressupostos conceituais e metodológicos são compartilhados pelos pesquisadores do campo. Ver Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, 1970.
4. E talvez sempre tenha estado, mas a emergência do "patriarcado de Estado", saída do "patriarcado do marido" da primeira metade deste século, a libertação dos povos negros do jugo colonialista e as mudanças em curso no capitalismo internacional, tudo isso garante que este seja, de qualquer modo, um momento de exuberante transformação. Para uma discussão sobre as mudanças nas formas de patriarcado ver Ann Ferguson, "Patriarchy, Sexual Identity and the Sexual Revolution", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 7, n.º 1, 1981, p. 158-199.
5. Milan Kundera, no artigo intitulado "O romance e a Europa", pergunta se seria acidental que o romance e a hegemonia da racionalidade científica tenham nascido juntos. Ver Milan Kundera, "The Novel and the Europe", *New York Review of Books*, vol. 31, n.º 212, 19 de julho de 1984.
6. Sara Ruddick expressa tal ênfase de diferentes formas em "Maternal Thinking", *Feminist Studies*, vol. 6, n.º 2, 1980, p. 342-367. Ver, igualmente, Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge: Harvard University Press, 1982; Dorothy Smith, "Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology", *Sociological Inquiry*, vol. 44, n.º 1, 1974, p. 7-13; Dorothy Smith, "A Sociology for Women", in Julia Sherman e Evelyn Torton Beck (eds.), *The Prism of Sex: Essays in the Sociology of Knowledge*, Madison: University of Wisconsin Press, 1979.
7. Ver, por exemplo, as resenhas de *Signs* sobre ciências sociais e os trabalhos apresentados no Brighton Women and Science Group. *Alice through the Microscope*, Londres: Virago, 1980; Ruth Hubbard, Mary Sue Henifin, Barbara Fried (eds.), *Biological Woman: The Convenient Myth*. Cambridge: Schekman Pub. Co., 1982; Marlan Lowe e Ruth Hubbard (eds.), *Women's Nature: Rationalizations of Inequality*, Nova York: Pergamon Press, 1983; Ethel Tonach e Betty Rosoff (eds.), *Genes and Gender*, I, II, III, IV, Nova York: Gordian Press, 1978, 1979, 1981 e 1984; Hubbard e Lowe são editoras convidadas no vol. 2 da série intitulada *Pitfalls in Research on Sex and Gender*. Ver também Ruth Bleier, *Science and Gender: A Critique of Biology and Its Theories on Women*, Nova York: Pergamon Press, 1984.
8. Marcia Millman e Rosabeth Moss Kanter, "Editorial Introduction", in Marcia Millman e Rosabeth Moss Kanter, *Another Voice: Feminist Perspectives on Social Life and Social Science*, Nova York: Anchor Books, 1975, p. VII.
9. A tensão entre os dois tipos de crítica é apontada por Helen Longino, Ruth Doell e Donna Haraway. Ver Helen Longino e Ruth Doell, "Body, Bias and Behavior: A Comparative Analysis of Reasoning in Two Areas of Biological Science", *Signs*, vol. 9, n.º 22, 1983, p. 206-227; e Donna

- Haraway, "In the Beginning Was the Word: The Genesis of Biological Theory", *Signs*, vol. 8, n.º 3, 1981, p. 469-481. Longino e Doell pensam que "as feministas não têm de escolher entre corrigir a má ciência ou rejeitar toda a atividade científica" (p. 208) e que somente o desmantelamento de uma compreensão mais abrangente do funcionamento do preconceito machista na ciência, como distinto de sua existência, pode levar-nos mais além dessas duas perspectivas em nossa busca de soluções. (p. 207). A análise de Longino e Doell é realmente política na criação desse entendimento, mas como as duas autoras não confrontam a crítica da ciência corrigidora, minha solução se afasta da que elas propõem. Haraway não apresenta nada para o dilema.
10. Ver Elizabeth Fee, "Nineteenth Century Craniology: The Study of the Female Skull", *Bulletin of the History of Medicine*, n.º 53, 1979, p. 415-433; Susan Griffin, *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*, Nova York: Harper & Row, 1978; Diana Long Hall, "Biology, Sex Hormones and Science in the 1920's", *Philosophical Forum*, n.º 5, 1973-1974, p. 81-96; Donna Haraway, "Animal Ecology and a Natural Economy of the Body Politic", partes 1 e 2, *Signs*, vol. 4, n.º 21, 1978, p. 31-50; Ludmilla Jordanova, "Natural Facts: A Historical Perspective on Science and Sexuality", in Carol McCormack e Marilyn Strathern (eds.), *Nature, Culture and Gender*, Nova York: Cambridge University Press, 1980; Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science*, New Haven (Connecticut): Yale University Press, 1985; Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Nova York: Harper & Row, 1980; e Ruth Hubbard, *Mary Sue Henifin, Barbara Fried* (eds.), op. cit.
11. Diversas autoras têm feito importantes reflexões epistemológicas na direção de uma "ciência feminista alternativa", por exemplo: Jane Flax, "Political Philosophy and the Patriarchal Consciousness: A Psychoanalytic Perspective on Epistemology and Metaphysics", in S. Harding e Mirvill Hintikka (eds.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics and Philosophy of Science*, Dordrecht: D. Riedel Publ. Co., 1983; Nancy Hartsock, "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism", in Sandra Harding e Merrill Hintikka, op. cit., 1983; Nancy Hartsock, *Sex and Power*, Boston: Northeastern University Press, 1983a, cap. 10; Hilary Rose, "Hand, Brain and Heart: A Feminist Epistemology for the Natural Sciences", *Signs*, vol. 9, n.º 1, 1983, p. 73-90; e Hilary Rose, "Is a Feminist Science Possible?", trabalho apresentado no MIT, Cambridge, Massachusetts, 1984; Dorothy Smith, op. cit., 1979; Dorothy Smith, "Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology", *Sociological Inquiry*, vol. 44, n.º 1, 1974.
12. Friedrich Engels, "Socialism: Utopian and Scientific", in R. Tucker (ed.), *Marx and Engels Reader*, Nova York: W.W. Norton & Co., 1972; Georg Lukács, "Reification and the Consciousness of the Proletariat", in Georg Lukács, *History and Class Consciousness*, Cambridge, MIT Press, 1968.
13. Hartsock, especialmente, argumenta contra o descabimento da visão androcêntrica (ver nota 11). Menciono, a seguir, a dicotomia homem-mulher, pois essa é a maneira como as teóricas dessa corrente colocam a questão. Entretanto, penso que essas categorias são inconvenientes até mesmo para as propostas alternativas: deveríamos discutir aqui posições feministas contra não feministas (sexistas).
14. Jane Flax, op. cit., discute essa corrente pós-moderna da teoria feminista. Ela cita entre os principais críticos do modernismo Friedrich Nietzsche. Ver Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, Nova York: Vintage, 1966 e *On the Genealogy of Morals*, Nova York: Vintage, 1969; Jacques Derrida, *L'Écriture et la Différence*, Paris: Editions du Seuil, 1967; Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, Nova York: Harper & Row, 1972 e *The Order of Things*, Nova York: Vintage, 1973; Jacques Lacan, *Speech and Language in Psychoanalysis*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1968 e *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Nova York: W. W. Norton & Co., 1973; Paul Feyerabend, *Against Method*, Nova York: Schocken Books, 1975; Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Nova Jersey: Princeton University Press, 1979; Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, Berkeley: University of California Press, 1976; Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Nova York: Mac Millan, 1970 e *On Certainty*, Nova York: Harper & Row, 1972. Ver também Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
15. As diferentes autoras conferem, porém, pesos distintos a cada uma dessas tendências, embora todas se mostrem explicitamente conscientes da tensão produzida em seu trabalho pelos dois

- tipos de crítica à moderna epistemologia ocidental. A manelna como cada uma procura resolver essa tensão merece outro estudo. Ver em Harding um aprofundamento da discussão do trabalho dessas autoras: "The Curious Coincidence of African and Feminine Moralities", in Diana Meyers e Eva Kittay (eds.), *Women and Moral Theory*. Totowa: Rowman & Allenheld, 1986a.
- 16 Jane Flax, op. cit., p. 17.
- 17 Flax parece não se dar conta desse problema. Engels distingue entre socialismo utópico e socialismo científico.
- 18 Ver Jane Flax, "Political Philosophy and the Patriarchal Consciousness: A Psychoanalytic Perspective on Epistemology and Metaphysics", in op. cit.; Nancy Hartsock, op. cit. e Nancy Hartsock, op. cit., 1983a. Ver também Hilary Rose, op. cit., 1983 e 1984 e Dorothy Smith, op. cit., 1979.
- 19 "Virtualmente em toda parte" para conceder o benefício da dúvida às afirmações dos antropólogos acerca das "culturas igualitárias", ver Eleanor Leacock, *Myths of Male Dominance*, Nova York: Monthly Review Press, 1981.
- 20 Russell Means, "Fighting Words on the Future of the Earth", *Mother Jones*, 1980, p. 167; Vernon Dixon, "World Views and Research Methodology", in Vernon Dixon et al. (eds.), *African Philosophy: Assumptions and Paradigms for Research on Black Persons*, Los Angeles: Fanon Centre Publication, Charles R. Drew Postgraduate Medical School, 1976. Ver também Paulin Hountondji, *African Philosophy: Myth and Reality*, Bloomington: Indiana University Press, 1983; e Joseph Needham, "History and Human Values: A Chinese Perspective for World Science and Technology", in Hilary Rose e Steven Rose (eds.), *Ideology of/in the Natural Science*, Boston: Schenkman, 1979. Discuto essa situação com mais detalhe em Sandra Harding, *The Science Question in Feminism*, Ithaca, Nova York: Cornell University Press, 1986, cap. 7; e em "The Curious Coincidence of African and Feminine Moralities", in Diana Meyers e Eva Kittay (eds.), op. cit.
- 21 Michelle Cliff, *Claiming an Identity They Taught Me to Despise*, Watertown: Persephone Press, 1980.
- 22 Iris Young, "Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of the Dual Systems Theory", in Lydia Sargent (ed.), *Women and Revolution*, Boston: South End Press, 1981.
- 23 Ver Bell Hooks, *Feminist Theory from Margin to Center*, Boston: South End Press, 1983 (especialmente cap. 4); e Donna Haraway, op. cit., p. 65-107, 1983.
- 24 Ver, especialmente, o debate do texto de Sherry Ortner, 1974, em Carol McCormack e Marilyn Strathern, *Nature, Culture and Gender*, Nova York: Cambridge University Press, 1980.
- 25 Ver as referências citadas nas notas 7 e 10.
- 26 Inez Smith Reid, "Science, Politics and Race", *Signs*, vol. 1, n° 2, 1975, p. 397-422.
- 27 Janice G. Raymond, "Transsexualism: An Issue of Sex-Role Stereotyping", in E. Tobach e B. Rosoff (eds.), *Genes and Gender*, vol. 11, Nova York: Gordian Press, 1979.
- 28 Jerome Ravetz, *Scientific Knowledge and Its Social Problems*, Nova York: Oxford University Press, 1971; Rita Arditti, Pat Brennan e Steve Cafrak (eds.), *Science and Liberation*, Boston: South End Press, 1980; Rose e Rose, 1986.
- 29 É, principalmente, Hilary Rose quem assinala essa questão. Talvez seja preciso que todos os paradigmas de uma nova pesquisa tenham de ser estabelecidos artesanalmente, como disse Kuhn. Ver Hilary Rose, "Hand, Brain and Heart: A Feminist Epistemology for the Natural Sciences", *Signs*, vol. 9, n° 1, 1983; e Hilary Rose, "Is a Feminist Science Possible?", trabalho apresentado no MIT, Cambridge, Massachusetts, 1984.
- 30 Edgar Zilsel, "The Sociological Roots of Science", *American Journal of Sociology*, vol. 47, n° 4, 1942, p. 544-562.