



## TEM SENTIDO FALAR DE UMA NATUREZA FEMININA?

*Maria Luísa Ribeiro Ferreira \**

### RESUMO

O assunto da “mulher” e do “feminino” tem sido pouco trabalhado na Filosofia acadêmica. As mulheres, porém ocupam um lugar relevante no pensamento dos filósofos. Muitos deles escreveram sobre esses assuntos e é interessante quando percebemos que seus textos nem sempre estão de acordo com seus sistemas. Eu gostaria de mostrar que este é um tópico relevante na tradição ocidental e que filósofos que lutaram pela liberdade e por direitos humanos nem sempre se mostraram sensíveis à causa das mulheres. Discutirei a dicotomia “gênero e sexo” e argumentarei em prol de uma resposta positiva a pergunta “Existe uma natureza feminina?”, mostrando que há uma forma feminina de viver e pensar. Como um paradigma da especificidade feminina na ética e na epistemologia apresentarei algumas teses de Carol Gillian e Sara Ruddick.

**PALAVRAS-CHAVE:** Mulher. Feminino. Gênero. Sexo. Natureza.

### ABSTRACT

The issues “woman” and “feminine” have been scarcely worked in acadaemical philosophy. But women have occupied a relevant place in the thought of philosophers. Many of them wrote about these subjects and it is interesting to verify that their texts are not always in accordance with their systems. I would like to show that this is a relevant topic in western tradition and that philosophers who fought for freedom and human rights were not always sensible to the cause of women. I will discuss the dichotomy “gender and sex” and argue for a positive answer to the question “Is there a feminine nature?”, presenting some theses that show there is a feminine way of living and thinking. As a paradigm of a feminine specificity in ethics and epistemology I will present the theses of Carol Gilligan and Sara Ruddick.

**KEY-WORDS:** Woman. Feminine. Gender. Sex. Nature.

---

\* Professora associada (com agregação) da *Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa* onde leciona FILOSOFIA MODERNA, DIDÁTICA DA FILOSOFIA e FILOSOFIA DA NATUREZA E DO AMBIENTE. Coordenou um projeto de Pesquisa sobre FILOSOFIA NO FEMININO.



## 1.0 O FILOSOFEMA MULHER/FEMININO

*IL N'Y A PRESQUE PAS DE QUESTIONS EXCLUSIVEMENT LOCALES  
DANS LES GRANDES OEUVRES PHILOSOPHIQUES.*

**PIERRE GUENANCIA<sup>1</sup>**

Temos consciência de que para alguns se trata de uma pergunta obsoleta. Em dois dos seus mais recentes livros, Francis Fukuyama relata-nos os ataques iconoclastas que nos últimos dois séculos se abateram sobre o conceito de natureza humana por parte de cientistas e de filósofos, sendo sua intenção mostrar a pertinência e atualidade desta noção a partir de uma outra entrada – a da biotecnologia<sup>2</sup>. Numa perspectiva ainda mais restrita, a de uma natureza feminina, verificamos que entre as múltiplas orientações nos estudos de gênero, a maioria contesta a validade da questão, criticando-a pelas conotações fixistas que encerra, nocivas para a causa da libertação das mulheres. Mas se o politicamente incorreto nunca nos fez medo, também não nos impressiona o filosoficamente incorreto. Como tal, apresentaremos o tema da natureza feminina, atendendo aos fatores que pesaram (e ainda pesam) na construção de uma identidade específica das mulheres.

O tema da mulher e do feminino é pouco trabalhado na tradição filosófica. Aparentemente trata-se de uma questão local, esporádica e com pouco interesse. No entanto, fazendo jus à afirmação de Guenancia, diríamos que o lugar que as mulheres ocupam no pensamento dos filósofos só

<sup>1</sup> Pierre Guenancia. *Lire Descartes*. Paris: Gallimard, 2000, p. 265.

<sup>2</sup> Francis Fukuyama, *A Grande Ruptura. A natureza humana e a reconstituição da ordem social*, Lisboa: Quetzal, 2000 e *O Nosso Futuro Pós-Humano. Consequências da Revolução Biotecnológica*. Lisboa: Quetzal, 2002.

aparentemente é irrelevante. Não só muitos deles teceram considerações sobre este assunto, como é interessante verificarmos até que ponto tais reflexões estão (ou não) em harmonia com a totalidade dos seus sistemas.

Uma primeira dificuldade reside precisamente no carácter secundário que tal tema ocupa no pensamento dos grandes filósofos. Na verdade, de um modo manifesto parecemos que tal temática não é encarada como um filosofema, sendo geralmente desprezada e secundarizada pelo pensamento oficial. No entanto, de um modo latente verificamos que ela existe, apresentando-se disfarçada sob a capa de temáticas “aceites” como é o caso das abordagens filosóficas feitas ao amor, ao desejo, ao corpo, à alteridade, à diferença, etc.

Note-se que a partir do século XIX constatamos uma alteração no *status quo* filosófico, começando o tema da mulher e do feminino a despertar interesse. Mas ainda hoje a diferença dos sexos continua a suscitar reações enquanto “objeto” oficial de uma abordagem filosófica. Acontece que o “feminino” e o “masculino” são representações mentais que não se circunscrevem ao humano e que perpassam todo o Universo, podendo nós considerá-los como categorias ontológicas fundantes, apelando para relacionamentos éticos e gnosiológicos da ordem da complementaridade, da oposição, da hierarquia e do envolvimento<sup>3</sup>.

A oposição feminino/masculino é exemplificativa de uma visão dicotomizada do real, apelando para outros pares de opostos como é o caso de natureza/cultura, corpo/espírito, objeto/sujeito, etc. São dicotomias que se apresentam como

---

<sup>3</sup> Maurice Godelier. “Du Quadruple Rapport entre les catégories de Masculin et de Féminin». In : AAVV. *La Place des Femmes*. Paris: Ed. de la Découverte, 1995, p. 439-442.

aparentemente neutras mas que no entanto envolvem uma hierarquia valorativa pois há um dos elementos do binômio que insidiosamente se insinua como a norma, o elemento marcante, aquele que comanda e determina o que deve ser. A diversidade que envolve estes pares de opostos, mais do que uma diferença é um diferendo. Se a oposição homem/mulher se justifica a partir do biológico, a diferença masculino/feminino tem uma carga cultural muito forte, prendendo-se com um imaginário, com uma ideologia, com representações que determinam nitidamente aquilo que é característico de homens e aquilo que cabe às mulheres, identificando-se com as normas dominantes (embora variadas) das diferentes sociedades. O modo como a cultura ocidental tem encarado a diferença masculino/feminino também sofreu a influência dos filósofos. De um modo muito breve citarei alguns.

Quando falamos de filósofos imediatamente pensamos em pessoas que abriram novas perspectivas, que nos ajudaram a entender o mundo de um modo original e inovador, que contribuíram para o afastamento de superstições e que lutaram contra os preconceitos. Ora no que se refere à temática da mulher e do feminino isto nem sempre é verdade. Consideremos em primeiro lugar os pais fundadores, aqueles que Whitehead considerava tão importantes que toda a filosofia escrita depois deles nada mais seria do que notas de rodapé – refiro-me obviamente a Platão e a Aristóteles.

## **2.0 O FILÃO PLATÔNICO ARISTOTÉLICO**

No que respeita ao filosofema que nos preocupa é inegável que Platão e Aristóteles foram pioneiros, traçando orientações que ainda hoje deixam marcas. Platão é habitualmente empurrado para os defensores da igualdade,

Aristóteles coloca-se entre aqueles que proclamam a diferença. Vejamos a legitimidade destas classificações<sup>4</sup>.

A posição platônica relativamente ao estatuto ontológico e ético da mulher mergulha na ambivalência, daí haver toda uma série de autoras feministas que o admiram, contrastando com outras que fortemente o criticam. Citamos um texto que nos parece paradigmático:

Quanto à minha arte de dar à luz tem todas as propriedades das parteiras mas os meus doentes são homens e não mulheres e a minha preocupação é com o nascimento das almas e não com o dos corpos. Por outro lado o que há de mais importante na minha arte é ser capaz de efetuar sobre o pensamento de um jovem, de todas as maneiras possíveis, a provação para que ele dê à luz e [ser capaz]de ver se é um simulacro e uma ilusão, ou então se é algo de viável e de verdadeiro. (Platão, *Teeteto*, 150 b)<sup>5</sup>.

De fato, neste texto Platão vai buscar uma função tradicionalmente feminina, a da parteira, mas despoja-a de tudo aquilo que tem a ver com as mulheres. A parteira é Sócrates, os doentes são homens, o que está em causa é o nascimento de idéias e não de crianças, o corpo é secundarizado em detrimento da alma. Da mulher apenas fica uma função que transportada para outro contexto e encarnada noutros personagens perde todo o sentido, apenas valendo como metáfora. Esta apropriação e simultaneamente

---

<sup>4</sup> Para o contributo de Platão e de Aristóteles relativamente à condição feminina veja-se Maria José Vaz Pinto, “O que os filósofos pensam sobre as mulheres – Platão e Aristóteles” em Maria Luísa Ribeiro Ferreira (Org.), *O que os filósofos pensam sobre as mulheres*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1998, p. 7-16.

<sup>5</sup> Os excertos citados foram-no a partir de Platon, *Oeuvres Complètes*, trad. de Léon Robin, Paris, La Pléiade, 1964.

rejeição de um protagonismo feminino irá estar presente em todas as passagens em que o autor fala da mulher. Que razões então levam a que o filósofo grego seja aproximado das teses igualitárias? Analisemos outros textos.

Um caso significativo é o mito do andrógino, relatado no *Banquete*. Ao discursar sobre o Amor, Aristófanes relata as origens da humanidade explicando através de um mito o aparecimento e a natureza do homem. Fala-nos de três gêneros primitivos: o andrógino, o masculino e o feminino. Na realidade a natureza humana era mista nos seus primórdios. Zeus cortou esse ser uno em duas metades que nunca mais deixaram de se desejar mutuamente. É um tema grato às primeiras correntes feministas onde a androgínia se colocava como um valor. Também nesta orientação se via com bons olhos a defesa da igualdade presente em certos passos da *República*:

[...] não há na administração da cidade, nenhuma ocupação, meu amigo, própria da mulher enquanto mulher, nem do homem, enquanto homem, mas as qualidades naturais estão distribuídas de modo semelhante em ambos os seres, e a mulher participa de todas as atividades, de acordo com a natureza, e o homem também, conquanto em todas elas a mulher seja mais débil do que o homem. (Platão, *República*, livro V, 455 d-e).

Estes e outros textos nos quais se enfatiza a possibilidade de certas mulheres, desde que devidamente educadas, poderem aspirar a guardiãs da cidade, estão na base das interpretações que vêem em Platão um feminista *avant la lettre*. Pessoalmente contestamos esta interpretação. Não só porque nos parece significativa a reserva feita no final do extrato acima citado – “conquanto em todas elas (atividades) a mulher seja mais débil do que o homem” – como porque

entendo que nessa educação ministrada às mulheres se faz tábua rasa de tudo aquilo que constitui o seu universo, desprezando-se a sua feminilidade em função de um modelo masculino. De fato, nessa cidade ideal, não se atende à especificidade do corpo feminino e das suas funções, todos são sujeitos a treinos violentos, a exercícios guerreiros, a competições desenfreadas; o casamento e a família são abolidos; a relação maternal é anulada; os afetos são neutralizados; o cuidado para com os outros é desprezado. Numa palavra, a mulher é desvalorizada enquanto mulher e só consegue alcançar um estatuto dentro da cidade se imitar o homem.

Se Platão enfatiza a igualdade, Aristóteles é o promotor da diferença, tomando como ponto de partida a oposição dualista masculino/feminino, concretizada noutros pares de opostos como é o caso de forma/matéria, racional/irracional. Não é uma dicotomia inocente e, no dizer de algumas interpretações, nomeadamente das filosofias ecofeministas, a identificação da mulher com o segundo elemento do binômio é uma das manifestações da visão categorial, dualista, própria do pensamento ocidental, eminentemente masculino. No entanto, outras vozes, como Sylviane Agacinski, vêem na perspectiva aristotélica virtualidades positivas para a condição feminina<sup>6</sup>. Em Aristóteles há um território em que as mulheres têm poder – o domínio do *oikos*, da casa e de tudo o que diz respeito ao seu governo. Não importa que seja circunscrito pois tal condicionamento é fruto de um contexto histórico e social susceptível de alterações. Diferentemente de Platão que se preocupa com a alma e que tece considerações sobre a inferioridade da alma das mulheres,

<sup>6</sup> Sylviane Agacinski, *Politique des Sexes*, Paris, Seuil, 1998.



Aristóteles fundamenta a diferença destas no corpo. A alma é a forma do corpo. O corpo das mulheres é mais fraco, conseqüentemente a alma também o é. O critério passa por justificações biológicas como são a do calor, do frio ou da espessura dos fluidos: “Aquele que por natureza possui uma porção mais pequena de calor é mais fraco. (Aristóteles, *Geração dos Animais*, 726b 33)<sup>7</sup>.

A palidez e a ausência de vasos sanguíneos [na mulher] é sempre mais visível, e é óbvio o desenvolvimento deficiente do seu corpo comparado com o do homem. (*ibidem*, 727a 24-25).

Para Aristóteles a mulher é uma espécie de desvio relativamente a um tipo mais perfeito que se concretiza no homem. É uma privação. O homem é a medida da humanidade e ela é uma falha, uma falta, um homem incompleto ou mesmo mutilado como é explicitamente referido noutros textos: “A fêmea é um macho mutilado” (*ibidem*, 737a 27-28).

No pensamento aristotélico a mulher é passiva e incapaz de controlar as suas paixões. Identifica-se com a matéria e, mesmo na concepção, o seu papel é secundário pois se limita a receber a forma, dada pelo seu parceiro masculino: “Mas a fêmea, enquanto fêmea, é passiva, e o macho, enquanto macho, é ativo, e o princípio de movimento vem dele” (*ibidem*, 729b 12-14).

O que poderá então levar Sylviane Agacinski e outras filósofas feministas a preferir Aristóteles a Platão no que respeita à condição feminina?

Note-se que embora não tenha acesso a uma cidadania plena, embora seja considerada inferior no que respeita à

---

<sup>7</sup> As citações de Aristóteles são feitas a partir de *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Princeton, Princeton University Press, 1984.

capacidade intelectual, embora seja relegada para o terreno das emoções e afastada da razão, há nas teses aristotélicas sobre a natureza feminina, aspectos de valorização da mesma visto que as mulheres reinam na família, na economia doméstica, nos assuntos da casa. A sua especificidade define-se na esfera do privado e este é determinante para o equilíbrio social. Aristóteles apresenta a família como um fundamento da sociedade e defende a sua manutenção pois considera anti-natural suprimi-la. É este reconhecimento do papel da mulher no interior da família, e, conseqüentemente como pilar da sociedade que justifica a preferência de algumas feministas pelo estagirita. Platão anula a mulher pois esta só tem possibilidade de sobreviver se se transformar num homem, perdendo todas as características da sua feminilidade. Aristóteles secundariza-a, inferioriza-a a nível físico, intelectual, ético e político mas assume a sua especificidade e confere-lhe um papel. Este poderá deixar de ser secundário se mudarem os condicionantes sociais e políticos. O que sabemos ser provável.

### 3.0 ALGUNS ICONOCLASTAS

O filão platônico (anulação da mulher) e aristotélico (inferiorização da mesma) teve continuidade no pensamento europeu. A questão “Serão as mulheres seres humanos?” subjacente aos escritos dos filósofos gregos acima mencionados embora não se colocando nestes termos teve como resposta um modelo comum - a aferição das mulheres face a uma norma ou padrão masculino. É o masculino que define o humano. Sendo as mulheres geralmente desviantes relativamente a esse modelo, compreende-se que tenham sido consideradas inferiores.

É uma situação que se mantém em muitos filósofos, mesmo naqueles que, mais próximos de nós, se afirmaram

como iconoclastas no que respeita a preconceitos e a ideologias obsoletas. Exemplifico com dois pensadores, classificados por Paul Ricoeur como “filósofos da suspeita”<sup>8</sup> por terem aberto novos modos de encarar o homem, a cultura e a história, muito contribuindo para as mundividências hoje dominantes. São eles Nietzsche e Freud, dos quais apresentamos alguns textos:

Nós, homens, desejaríamos que a mulher não continuasse a comprometer-se com explicações; pois foi por preocupação pelo homem e consideração pela mulher que a igreja decretou: *mulier taceat in ecclesia!* Tal como foi para bem da mulher que Napoleão deu a entender à célebre Madame de Staël : *mulier taceat in politici!* E penso que é um verdadeiro amigo das mulheres aquele que hoje diz às mulheres: *mulier taceat de muliere!* (Nietzsche, *Para Além do Bem e do Mal*)<sup>9</sup>.

A estupidez na cozinha; a mulher como cozinheira; a ausência manifesta de pensamento com que é efetuada a alimentação da família e do dono da casa! A mulher não entende o que significa a comida, e quer ser cozinheira! Se a mulher fosse uma criatura com capacidade para pensar, teria encontrado, sendo cozinheira, já há milhares de anos, os maiores fatos fisiológicos e poderia ter-se apoderado da arte da medicina! Através de más cozinheiras, através da completa falta de razão na cozinha, o desenvolvimento do homem foi, durante muito tempo, retardado e prejudicado da pior maneira: hoje, as coisas não estão muito melhor. Um discurso para alunas de colégio. (Nietzsche, *Ibidem*)<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969.

<sup>9</sup> Nietzsche, *Para Além do Bem e do Mal*, in: *Obras Escolhidas de Nietzsche*, trad. Carlos Morujão, Lisboa, Círculo de Leitores, 1996, v. V, § 232, p. 182.

<sup>10</sup> Nietzsche, op. cit. § 323, p. 183.

Curiosamente, Nietzsche é um filósofo bem visto no domínio dos *Estudos de Gênero*, sendo freqüente aproximar-se o seu iconoclastismo de algumas lutas feministas contra os valores instituídos. É verdade que a desconstrução por ele empreendida de um determinado modelo de racionalidade, a crítica que fez ao dogmatismo e a própria comparação da verdade a uma mulher poderiam justificar tal simpatia. No entanto estes textos (e outros que por falta de tempo não apresentamos) exemplificam bem o pensamento de Nietzsche sobre o tema em causa. O fato de nos propor um “novo homem” de modo algum o levou a promover a causa das mulheres, que, pelo contrário, explicitamente ridicularizou.

Freud é outro caso paradigmático do modo como o filão platônico/aristotélico se manteve. Na sua obra *Novas Conferências sobre a Psicanálise*, nomeadamente na quinta conferência dedicada à feminilidade, o pensador vienense descobre o modo como a libido é vivida diferentemente por homens e mulheres, analisando algumas características do modo de ser feminino. Assim, considera próprio da mulher um maior narcisismo, um desejo de ser amada, mais do que o de amar, uma vaidade com o corpo, uma diferente vivência do pudor, um menor sentido de justiça. Cito de um outro ensaio um texto que considero particularmente significativo:

Não posso evitar a idéia (embora hesite em dar-lhe expressão) de que, para as mulheres, o nível do que é eticamente normal é diferente do que é para os homens. O *superego* delas nunca é tão inexorável, tão impessoal, tão independente das suas origens emotivas como pensamos que ele deve ser nos homens. Traços de caráter que os críticos de todas as épocas assinalaram negativamente nas mulheres – o fato de mostrarem ter um menor sentido de justiça do que os homens, de serem menos susceptíveis de

obedecer às grandes exigências da vida, de serem muitas vezes influenciadas nos seus juízos por sentimentos de afetividade ou de hostilidade – a todos eles se deveria atender na modificação e formação do seu *superego* a que acima nos referimos. (S. Freud, *Some Psychological Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes*)<sup>11</sup>.

Segundo Freud as mulheres têm menos interesses sociais do que os homens, têm uma menor capacidade de sublimação e a sua evolução termina mais cedo – o homem tem capacidade de evoluir para além dos trinta anos, coisa que não acontece com elas.

Note-se que, tal como no caso de Nietzsche, seria injusto classificar Freud por estes textos (descontextualizados) ou por outros (muitos) que escreveu na mesma linha. Inegavelmente que há aspectos em que contribuiu para questionar um certo conceito de natureza humana, derrubando estereótipos, nomeadamente os relativos à dualidade masculino/feminino. De fato ele defendeu a bissexualidade presente em cada um dos sexos, quer a nível físico quer a nível psíquico. Partindo de uma tese ainda muito arraigada no seu tempo, tese essa que sustenta, em termos de sexualidade, a atividade masculina, contrastando-a com a passividade feminina, Freud desmistifica-a, mantendo no entanto que a atividade das mulheres se manifesta no aleitamento e não na relação sexual.

Para ele, a diferença entre o superego masculino e o feminino tem a ver com o modo como cada um viveu e interiorizou a sexualidade própria, prende-se com o modo

---

<sup>11</sup> S. Freud, “Some Psychological Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes” in: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, London, Hogarth Press, 1961.

diferente como é vivido por meninos e meninas o complexo de castração: o medo de ser castrado sentido pelos rapazes tem um reverso feminino na inveja de um pênis. Também o desenvolvimento sexual é diferente e mais difícil no que toca às raparigas visto que não só mudam as zonas erógenas como se alteram os objetos de amor. No entanto Freud considera que uma mulher, com a sua vida sexual estabilizada no casamento e nos filhos, pode encontrar nestes – sobretudo se forem rapazes – uma compensação para o seu pênis perdido. Não podemos deixar de ver presente na teoria freudiana da sexualidade feminina a transposição do modelo da falta ou da falha, já detectado em Aristóteles. Na obra já referida *Politique des Sexes*, Agacinski insere ambas as teorias naquilo que designa como “*la logique du manque*”<sup>12</sup>, estabelecendo a correspondência entre a mutilação aristotélica pela falta de calor e de fluidos e a mutilação freudiana pela ausência de um órgão. A esta lógica da falha ou falta opõe uma outra centrada na diferença, designando-a como lógica do misto, ou da “*mixité*”. O que nos leva a contemplar um tópico que até aqui esteve subjacente mas não suficientemente explorado – o da diferença entre sexo e gênero.

#### 4.0 GÊNERO E SEXO

A plurivocidade do conceito de gênero manifesta-se nos diferentes significados que assume consoante o contexto em que é usado. No entanto, em todos eles está presente um binômio dicotômico no qual cada um dos seus membros se opõe ao outro de um modo radical. Assim, num sentido mais comum, que todos conhecemos e que utilizamos quando por exemplo preenchemos o B.I., distinguimos gênero masculino de gênero feminino – ainda não se institucionalizaram outras

---

<sup>12</sup> Sylviane Agacinski, op. cit. p. 45 e segs.

opções. Um aluno de filosofia, a quem se pergunte o que entende por gênero, certamente se lembrará de Aristóteles e confrontará este conceito com o de espécie, distinguindo-os pela maior extensão que atribui ao primeiro. No âmbito das filosofias no feminino, gênero é habitualmente oposto a sexo. É neste último sentido que usaremos o conceito.

Gênero, *Geschlecht*, *Gender*, *Genre*, *Genere*, é um termo que a partir dos anos setenta do séc. XX foi introduzido numa multiplicidade de disciplinas como um instrumento ou categoria de análise. Na história, na sociologia, na antropologia, nas filosofias feministas e, de um modo geral, nos Estudos sobre Mulheres, o termo é empregue com o significado de constructo social, de conjunto de representações sociais e culturais que se ligam a cada um dos sexos. O sexo propriamente dito, identifica-se com a biologia, com o naturalmente dado; o gênero prende-se com a sociedade e com a cultura. O gênero (masculino e feminino) tem a ver com as expectativas de certos comportamentos associados aos homens e às mulheres, variáveis com as culturas e, conseqüentemente, não naturais. É uma tese que, de um modo geral as filósofas feministas de “primeira vaga” aceitam. Simone de Beauvoir sintetizou-a magistralmente na afirmação provocatória: “*On ne naît pas femme, on le devient*”<sup>13</sup>.

Hoje começa a contestar-se a idéia de que o sexo é invariável, em contraste com a variabilidade do gênero. Certas vozes sustentam que também a constituição biológica humana e as diferenças que nela detectamos entre homens e mulheres são em parte produto da evolução social. O corpo humano não pode ser explicado como meramente físico. Ele é fruto

---

<sup>13</sup> Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, Paris, Gallimard, 1949, t. II, *L'Expérience Vécue*, p. 13.

de uma interação biopsíquica e cultural. Se não podemos minimizar os aspectos biológicos que determinam cada ser, estes não são no entanto separáveis da consciência que deles temos. A diferença sexual é condicionada pela cultura, podendo dizer-se que há uma socialização no modo de encarar o sexo. É sobretudo nos anos oitenta e noventa do século passado que se põe em causa o que parecia adquirido na literatura sobre gênero, ou seja a identificação do sexo com a biologia e do gênero com a sociedade. Esboça-se uma interpretação da biologia em função de parâmetros sociais entendendo-se que o corpo, na sua diferença, é construído, ou melhor, o significado do corpo é construído. Começa impor-se a tese de que o sexo também é uma parte do gênero. Há muitas maneiras de encarar o sexo e há uma vertente cultural nessa procura de identidade. Acentua-se a crítica a um uso indeterminado do conceito de mulher. Como diz Elisabeth Spelman: “*Though all women are women, no woman is only a woman*” (Elisabeth Spelman, *Inessential Woman*)<sup>14</sup>.

Esta polémica tem vinte anos e dividiu as já de si diferentes e conflituais correntes filosóficas feministas. Como se iniciou nos Estados Unidos da América, as concretizações e exemplificações são marcadas por esse contexto. É no seu âmbito que se denuncia a identificação do conceito de natureza feminina com um dado tipo de mulher, branca, de classe média, instruída, etc. Onde encaixar a mulher negra americana? A identidade desta não é a soma de características femininas à qual se acrescenta a consciência étnica, ela surge de base como diferente. A oposição sexo-gênero é criticada por não atender a estes aspectos. Ao identificar todas as

---

<sup>14</sup> Elisabeth Spelman, , *Inessential Woman. Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Boston: Beacon Press, 1998, p. 187.



mulheres no conceito unificador de gênero, anula-se a variedade de experiências e vivências dos diferentes grupos culturais, criando-se uma “*sisterhood*” artificial.

Judith Butler é uma das vozes mais críticas relativamente ao conceito de uma natureza feminina. Contesta este conceito pelo essencialismo que encerra e, como tal, por se constituir como um instrumento de coerção, identificando os comportamentos femininos como conseqüência da pertença a um determinado sexo<sup>15</sup>. Para esta filósofa, falar da mulher em geral, é uma forma de legitimar comportamentos discriminatórios, enfatizando-se uma dualidade e uma oposição que não correspondem ao real. Butler interroga-se se ser mulher é um fato natural ou uma *performance* cultural. Para ela o “feminino” é fonte de “*trouble*”, de perturbação. As designações de “feminino” e de “masculino” não são pontos de partida justificados pela natureza. São categorias em aberto que deverão ser sujeitas a uma investigação, a uma genealogia desconstrutora demonstrando que elas, na realidade, derivam de práticas e de instituições. A própria noção de identidade é para Butler uma construção política. Há que estudar as conseqüências que acarreta. As categorias de “mulher” e de “feminino” são entendidas como produto das estruturas de poder, com uma universalidade fictícia. A construção de uma representação unívoca da mulher inscrita no conceito de “natureza feminina” exclui muitas mulheres. Até que ponto a identidade, mais do que a descrição de uma experiência, é um ideal normativo? Os movimentos de *gays* e de lésbicas são chamados em defesa deste combate contra uma identidade masculina e feminina biologicamente pré-definidas pelo sexo.

<sup>15</sup> Judith Butler, *Gender Trouble*, New York, Routledge, 1990.

As posições anti-essencialistas das quais Butler é um dos exemplos mais radicais atingiram o seu clímax nos anos noventa, devendo muito à influência de Foucault e de Derrida, sobretudo às teses defendidas por estes filósofos sobre a desconstrução do sujeito. Contudo elas não são aceites unanimemente, havendo quem lhes aponte incongruências e mesmo perigos para as causadas mulheres. Na verdade, no âmbito dos estudos de gênero, que é o terreno onde surgiram, o abandono de generalizações conceituais pode ser lesivo. Como fazer investigação científica sem categorias conceituais, necessariamente gerais e abstratas? Como reconhecer os direitos universais das mulheres se elas deixam de constituir uma categoria (deixam de ser sujeito) e se fragmentam e pulverizam numa pluralidade de grupos particulares?

As questões que se levantam aos conceitos de sexo e de gênero colocam-nos no cerne do conceito de “natureza feminina”, tema que imediatamente passamos a abordar de um modo mais direto.

### **5.0 HAVERÁ UMA NATUREZA FEMININA?**

Esta questão divide as investigadoras (e investigadores) dos *Women Studies*, mais uma vez mostrando que não há um grupo homogêneo que possa designar-se por filosofia feminista. De entre as múltiplas orientações desta (libertária, radical, socialista, cultural, pós-moderna, etc.) escolho uma, com a qual me sinto mais em sintonia e que me servirá de guia para responder à questão proposta – é a corrente habitualmente designada como feminismo cultural, uma linha de pensamento que de um modo explícito ou implícito aceita a natureza feminina. Embora nem sempre a designação em causa seja usada, é uma orientação que defende a diferença e que assenta as suas teses na especificidade de um modo

feminino de ser e de estar. Trata-se portanto de uma tese essencialista, que sublinha o que é característico procurando demonstrar que elas terão tanto mais poder quanto mais se realçarem as características do universo feminino. É a orientação em que a filosofia está mais presente, enquanto que noutras o enfoque é privilegiadamente dado à história, à psicologia e à sociologia. No âmbito do feminismo cultural têm sido tratados, numa perspectiva filosófica, temas como a maternidade, a relação da mulher com a Natureza e com a terra, as éticas do cuidado, a discussão da especificidade de uma razão feminina, etc. etc.

Admitimos que seja uma tese perigosa pelas ambigüidades que encerra. A defesa de uma natureza feminina tem sido feita quer por feministas quer por antifeministas. Neste último caso, sob a bandeira de uma natureza feminina poderão acolher-se aquelas vozes que circunscrevem as mulheres a um determinado universo, atribuindo-lhe certos papéis e negando-lhes outros. Percebemos que é possível, sob o pretexto de fidelidade a uma natureza própria, reforçar argumentos que atestam o lugar subordinado da mulher na sociedade. Há pois que ter cuidado em não pactuar com a ameaça conservadora, constante nas teses essencialistas, deturpando-as pela sua identificação com o determinismo e o fixismo e sobretudo manipulando-as de um modo inaceitável. Ouçamos agora as defensoras do feminismo cultural, também por vezes designado como radical pois não se limita a combater pela condição feminina mas propõe uma alteração geral de toda a sociedade, aproximando-a daquilo que consideram um modo mais feminino (e como tal mais humano) de viver.

Entre as posições mais extremistas, encontram-se, como já referimos, as de Mary Daly, Adrienne Rich, Susan

Griffin e muitas defensoras do ecofeminismo. Embora cada uma destas filósofas assumam posições individualizadas e como tal diferentes, há uma linha comum que em todas perpassa – a dimensão celebrativa, poética, maternal. Todas sustentam que a mulher deve viver a sua feminilidade no que ela tem de natural ou mesmo de inato. Há um combate comum às instituições, à moda, às técnicas de sedução, à linguagem estabelecida, à própria medicina no que ela impõe à mulher. Na sua vertente francesa, defendem esta linha de pensamento alguns nomes maiores do movimento designado como “*écriture féminine*”: Julia Kristeva, Luce Irigaray, Hélène Cixous, Monique Wittig, com todas as particularidade que as distinguem, unem-se na importância que atribuem à psicanálise lacaniana, sustentando a especificidade de um inconsciente feminino. A mulher parte do seu corpo, pensa com o seu corpo e como tal pensa e escreve diferentemente do homem.

Não me debruçarei sobre esta trama de diferentes posicionamentos, todos eles pugnando por uma natureza feminina, embora a maior parte das vezes substituam estes termos por outros, menos deterministicamente conotados como “condição” ou “identidade”. Parece-me no entanto mais correto enunciar a questão de um modo diferente: em vez de perguntar “*carrément*” se há uma natureza feminina, interrogarmo-nos sobre a possibilidade de a natureza humana tomar formas sexualmente diferenciadas. Foi o que fizeram as defensoras de uma ética do cuidado, entendida como um modo feminino de viver, pensar e agir.

## 6.0 A ÉTICA DO CUIDADO

Cuidar é mais do que um ato é uma atitude. Portanto, abrange mais do que um momento de atenção, de zelo e desvelo. Representa uma atitude de ocupação, de

preocupação, de responsabilidade e de envolvimento afetivo com o outro. (Leonardo Boff, *Saber Cuidar*)<sup>16</sup>.

Para Leonardo Boff a falta de cuidado é um estigma do nosso tempo. Não podemos viver sem cuidar. Há em nós um apelo relativamente ao outro, com quem nos preocupamos e sobre quem fazemos incidir a nossa benevolência. É explorando esta tendência, ou antes, pervertendo-a, que recentemente se ressuscitou a moda do “*tamagoshi*”, o bicho de estimação virtual. A necessidade quase instintiva de cuidar de alguém é explorada pelas técnicas de marketing aplicadas ao universo das crianças, propondo-lhes esse boneco que sofre, se alimenta, dorme, solicitando constantemente a atenção e cuidados dos donos. O seu sucesso é a prova de que essa inclinação se manifesta em todos os níveis etários. Embora aqui se trate de um desvio motivado pelo desejo de vender um objeto, o fato é que ele assenta numa das constantes que definem a natureza humana – a relação com o outro.

Cuidar implica dar atenção a alguém ou a algo, exige uma vivência face a face, sujeito a sujeito. Não é uma relação de domínio mas de interação, de companhia e de afeto. Apela para a convivialidade, para a ternura e a compaixão. Exige uma solidariedade e responsabilidade que se concretiza não só entre humanos mas que se estende a todos os seres, vivos e não vivos. Na sua obra *Saber cuidar. Ética do humano – Compaixão pela terra*, Leonardo Boff alarga o cuidado a toda a terra, considerando esta como pátria ou mátria comum da humanidade. Daí a proposta de uma revisão dos nossos atos de consumo e a defesa de uma ética do cuidado tomada de um modo universal.

---

<sup>16</sup> Leonardo Boff, *Saber Cuidar. Ética do humano – compaixão pela terra*, Petrópolis, Vozes, 1999, p. 33.

As mulheres têm um papel preponderante no cuidado com os outros. Não quer dizer que esta atitude lhes seja exclusiva. Mas a vida familiar tal como ainda está organizada, faz delas responsáveis mais próximas pelos filhos, pelos doentes da família, pelos idosos, pela casa, pelos animais domésticos, etc. etc. Tal fato ressurte-se nos padrões de conduta. Em sociedades como a nossa, onde a maior parte das mulheres trabalha fora de casa e os papéis familiares são mais fluidos, a mulher continua no entanto a ser responsabilizada pela saúde e bem estar do seu agregado. Quantos homens faltam ao emprego para acudir a um filho doente? Quantos sistematicamente se preocupam se há leite ou manteiga no frigorífico, ou se os trabalhos da escola foram feitos, ou se há roupa lavada para vestir? Todas essas tarefas comecinhas que a sociedade exige das mulheres e que elas inconscientemente interiorizam – é tão diferente o superego masculino e o feminino – foram avaliadas positivamente por certas investigadoras que, inseridas no chamado feminismo cultural, enfatizaram a diferença, defendendo uma identidade feminina construída a partir da especificidade das tarefas, obrigações, gestos e gostos das mulheres. De entre elas escolhi uma que me pareceu particularmente relevante para ajudar a responder à questão da natureza feminina – Carol Gilligan.

GILLIGAN é uma psicóloga americana que com os seus trabalhos contribuiu para salientar uma voz diferente nas mulheres, nomeadamente no que respeita à ética<sup>17</sup>. As suas investigações tiveram como ponto de partida uma divergência quanto aos resultados obtidos por Kohlberg na aplicação a um público feminino da escala de desenvolvimento moral

---

<sup>17</sup> Carol Gilligan, *In a Different Voice*, Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press, 1993.

por ele elaborada. À semelhança de Piaget, Lawrence Kohlberg estudou a gênese da maturidade ética, traçando-lhe vários estádios ou etapas. O estudo foi feito através de dilemas para cuja solução não interessava a opção escolhida mas sim as razões aduzidas para justificar a escolha. Na escala construída por Kohlberg em função das respostas dadas, as mulheres ficavam mal classificadas (havia seis estádios e elas situavam-se geralmente no terceiro, que tinha a ver com o desejo de aprovação). Raramente uma mulher alcançava o último estádio, o dos princípios universais. Tal fato não preocupou Kohlberg nem Erikson, outro psicólogo que se debruçou sobre o mesmo tema. Mas inquietou Gilligan que não se conformou com as conclusões deste estudo, ou seja, que as mulheres eram eticamente menores do que os homens. Ao investigar a auto-representação ética, considerando-a um dado importante para a caracterização da identidade feminina, Gilligan pôs em causa os instrumentos utilizados por Kohlberg e Erikson, suspeitando que eles eram pouco significativos para as mulheres e apresentando outros que entendeu serem mais adequados. De fato, embora Kohlberg parta de casos – o dilema de Heinz é o mais divulgado – estes apresentam-se de um modo fechado, com uma situação explicitamente definida e sem possibilidade de alternativas. A pergunta é do tipo “deve ou não deve” e a resposta que se pretende terá que se circunscrever a uma situação delimitada. Acontece que, quando confrontadas com as situações dilemáticas, a maior parte das mulheres recusam-se a responder de um modo direto e imediato. Assim, levantam elas próprias questões, propõem alternativas não contempladas, apelam para fatores emotivos e pragmáticos que não tinham sido pensados. Numa palavra, subvertem o dilema e são conseqüentemente punidas

dados que as hipóteses que colocam não cabem dentro da grelha de classificação. Daí tornarem-se desviantes e serem relegadas para os níveis mais baixos da escala de Kohlberg.

Mantendo o interesse pela gênese dos conceitos morais mas orientando-os para um público exclusivamente feminino, Gilligan deixa cair os dilemas construídos por Kohlberg e utiliza outras situações, para ela mais consentâneas com os interesses de um público feminino. Deste modo, estuda um conjunto de mulheres grávidas que concretamente viviam o dilema do aborto. Da análise das múltiplas entrevistas conclui pela existência de *uma voz diferente*, de uma moralidade tipicamente feminina, menos atenta ao direito mas sim ao cuidado, à relação com os outros, à responsabilidade. É uma voz que contrasta com a linha predominante na ética ocidental que progressivamente se encaminha para a abstração, para o pensamento formal, para a autonomia. Neste modelo a posição das mulheres é vista como desviante e, por não se encaixar nos cânones estabelecidos é penalizada. As respostas colhidas por Gilligan nas múltiplas entrevistas que realizou, revelam, por parte das entrevistadas, uma grande preocupação com os outros, um desejo de agradar e de ajudar, uma atenção às relações pessoais. De igual modo constatou uma certa relutância quanto a juízos nítidos sobre o que é bem e o que é mal bem como uma recusa em tomar decisões drásticas sobre a moralidade de certos comportamentos e situações. Daí Gilligan avançar com a tese de uma identidade feminina que é necessário reconhecer na sua diferença. No campo da moral ela pressupõe uma ontologia relacional, reforçando as ligações interpessoais e apresentando o valor do cuidado como complementar ao da justiça.



Seria absurdo opormos uma ética do cuidado a uma ética da justiça. É impossível uma ética sem autonomia – o valor que a justiça enfatiza. Mas a autonomia só se constrói na relação e na concretude, sendo perpassada por uma dimensão social.

A ética da justiça foi a que norteou os trabalhos de Kohlberg. Baseando-se nas teses de Kant e de Rawls, atende essencialmente aos direitos; é contratualista e legalista. Sobrevalorizando o dever, dá um particular relevo à imparcialidade, à objetividade, ao distanciamento, tendo como ideal maior a autonomia. O modelo que tal moral elege é o do contrato, o da transação. Os direitos que mais pesam são os do indivíduo. A linguagem moral que utiliza é prescritiva – os juízos morais exprimem-se de um modo universal. Os princípios que regem as nossas ações deverão poder estender-se a toda a humanidade. O problema essencial é o de uma justiça igualitária, niveladora. A ação moral mede-se em função do dever e não das suas conseqüências.

A ética do cuidado valoriza a relação mais do que a autonomia, a compaixão mais do que a justiça, o caso mais do que a lei, a responsabilidade mais do que o dever. Ao defendê-la e ao aproximá-la de um modo feminino de ser, Gilligan realça outras valências éticas como o amor, a atenção ao outro, a inter-relação, a responsabilidade, a compaixão. O paradigma em que assenta é o das relações de confiança e não o das relações de contrato. Mais do que a independência valoriza a interdependência, defendendo que a moral deve chamar a si aspectos afetivos, preferenciais e eletivos. Não é uma moral de imperativos categóricos mas de imperativos hipotéticos. É uma ética da autenticidade, da tolerância, da alteridade, do respeito pelo outro naquilo que ele tem de

absolutamente diferente. O modelo que valoriza não dá primazia ao indivíduo mas sim à rede ou teia de interações.

É verdade que não podemos generalizar e dizer que é feminina toda a ética da autenticidade, do amor e do cuidado. No entanto verificamos que a atenção ao caso concreto, às conseqüências de uma ação particular, à avaliação de uma situação levando em conta todas as suas nuances é algo que tem muito peso nos juízos morais emitidos pelas mulheres. Ao estudá-los e ao procurar compreendê-los Gilligan deu um contributo notável para o problema da identidade feminina.

#### 7.0 O PENSAMENTO MATERNAL

SARA RUDDICK é outra achega importante para o tema que nos ocupa. Gilligan apresentara a relação mãe/filho como representativa por excelência de uma ética do cuidado, pelo fato de ser absolutamente desinteressada e se concretizar sem leis ou regras pré-determinadas. Ruddick vai fazer do pensamento maternal um tema determinante para acentuar a diferença, encarando positivamente a questão de uma identidade própria das mulheres. Em *Maternal Thinking*<sup>18</sup> debruça-se sobre este tipo de pensamento, considerando-o não só próprio das mães mas de todas as pessoas (incluindo homens) que cuidam de crianças, de velhos, de doentes ou de outros indivíduos que por uma qualquer razão estão sob a sua dependência. A autora é professora de filosofia mas paralelamente ao ensino e à investigação vê-se (viu-se) envolvida em outros registros diferentes, nos quais tinha simultaneamente de pensar e de agir. Um deles concernente às tarefas que executa enquanto mãe. Verificando que não pensa nem age do mesmo modo nesses diferentes registros,

---

<sup>18</sup> Sara Ruddick, *Maternal Thinking*, Boston Beacon Press, 1989.

interroga-se quanto à legitimidade de considerar um pensamento que se desenvolve com o cuidar dos filhos. À pergunta de haver ou não um pensamento que se manifesta e consolida nas relações de cuidado, responde de um modo afirmativo. E designa esse pensamento de “pensamento maternal”. Preocupa-a não só a perspectiva ética, como acontecia em Gilligan, mas também os aspectos ontológicos e epistemológicos.

Para Ruddick, o pensamento maternal estrutura-se com base em elementos cognitivos, afetivos e ativos. Há nele uma profunda ambivalência pois é sujeito a inúmeras tensões e sentimentos contraditórios: quem tem prática de tomar conta de crianças sabe como rapidamente se sucedem estados do encantamento e de exasperação, de amor e de ódio, e assim por diante. É um pensamento que durante curtos espaços de tempo é sujeito a flutuações, que implica uma concretização rápida e um agir imediato.

Segundo esta autora, o exercício do “pensamento maternal” leva à ocorrência de determinadas atitudes metafísicas, ao desenvolvimento de capacidades cognitivas variadas e a diferentes concepções de virtude. No primeiro caso (atitudes metafísicas) temos a vigilância, a atenção que a relação com uma criança permanentemente exige. Acompanhando esta atitude vem a humildade pois há que ter consciência dos fatores imponderáveis que constantemente ocorrem e se atravessam numa relação de proteção, ameaçando-a. A alegria, que a autora vai buscar a Espinosa, elevando-a a virtude, convive com a angústia e com a incontornável abertura à mudança – perante o crescimento dos filhos as mães treinam a sua capacidade de mudar.

Proteger, criar e educar – por muito abstrato que seja este esquema, a história é simples. Uma criança debruça-se de

uma janela alta para atirar um balão cheio de água sobre um transeunte. Tem que ser afastada da janela e ensinada a não pôr em risco pessoas inocentes (educação) e o método usado não pode pôr em risco o seu auto-respeito ou confiança (criação). Num qualquer quotidiano de vivência maternal as exigências de preservação, crescimento e aceitabilidade estão interligadas. E no entanto, uma mãe atenta pode identificar separadamente cada exigência, em parte porque elas entram muitas vezes em conflito. [...] Se o filho mais velho, num zelo competitivo, empurra o irmão menor quando ambos sobem para o escorrega, será de inibir este prazer competitivo ou vai permitir uma agressividade que você própria não aprecia? Será que o mais pequeno deve aprender a lutar para se defender? E se ele não o faz será que se está a curvar demasiado facilmente ao poder do mais forte? [...] O amor pode tornar dolorosas estas perguntas; não lhes dá resposta. As mães têm de *pensar*. (Sara Ruddick, *Maternal Thinking*)<sup>19</sup>.

No que respeita aos aspectos cognitivos, Ruddick acentua a especificidade do pensamento maternal enquanto concreto, complexo, holístico, perpassado de afetos.

No que respeita à ética a obra em causa desenvolve a tese de que as mães, pela função que exercem, desenvolvem qualidades de negociação que poderão ser usadas na causa da paz. O cuidado que começou por se circunscrever ao domínio privado, pode e deve expandir-se para o domínio público, contribuindo para a construção de um mundo pacífico. Por força das circunstâncias as mães costumam ser boas negociadoras. O pensamento maternal é absolutamente contrário ao belicismo e militarismo pois estes põem em causa o cuidado desenvolvido durante anos, desprezando-o e

---

<sup>19</sup> Ruddick, op. cit., p. 23.

anulando-o. A sua força pacificadora tem-se revelado em alguns casos que a filósofa relata como por exemplo as redes de solidariedade feminina e a atuação de “*madres*” e “*abuelas*” chilenas na procura dos desaparecidos no regime Pinochet.

### 8.0 EM JEITO DE CONCLUSÃO

As teses de Gilligan e Ruddick situam-se predominantemente no campo da ética e da gnosiologia, realçando a especificidade de uma ética do cuidado e de um pensamento maternal, identificando-os com um modo feminino de agir. A teorização que apresentam ajuda-nos a dar mais consistência a algo que começou por ser intuído mas que progressivamente se tem afirmado na investigação filosófica sobre as mulheres – a existência de uma identidade feminina. Esta não deriva só do gênero, ou seja, das representações e expectativas que as diferentes sociedades e culturas atribuem aos diferentes sexos. Radica em algo mais fundo, profundamente dinâmico, sujeito a mutações mas nem por isso anulável ou desprezível. Esse algo passa pelo corpo, que na sua diferença traça caminhos e propõe tarefas. Não o entendemos de um modo determinístico como aquilo que nos aprisiona ou cerceia mas como ponto de partida permeável a múltiplas intersecções. Os fatores biológicos não podem isolar-se de outras instâncias com as quais dialogam e a partir das quais se desenvolvem. Mas a vivência pessoal do corpo que temos e as implicações das suas funções no nosso modo de estar, constituem um dado que não pode subestimar-se.

As correntes pós-modernas alertam-nos para o perigo dos essencialismos e das perspectivas fundacionalistas. Para elas, falar de uma natureza feminina é pactuar com teorias que aprisionam a mulher, relegando-a para o domínio do privado e consolidando o estatuto de inferioridade que foi o

seu ao longo de séculos. A posição que defendemos e que procuramos clarificar ao longo desta comunicação, postula a diferença e, como tal, legitima os conceitos que a evidenciam e exprimem. Pensamos que há uma tendência geral para considerar humanas, no seu sentido mais nobre, determinadas características próximas de um modo masculino de pensar e viver, como é o caso da competitividade, agressividade, desejo de afirmação e todas aquelas que se ligam às qualidades do mando. Para triunfar num universo masculinizado as mulheres foram obrigadas a abdicar de muito daquilo que lhes interessa e importa, secundarizando os seus valores e substituindo-os por valências padronizadas, geralmente pautados por modelos masculinos.

Se o termo “natureza feminina” pode ser perigoso pelas razões aduzidas, substituamo-lo por outros como “identidade” ou “condição”. Mas assumindo a sua especificidade, que a sociedade terá que respeitar e promover, atenta aos benefícios que dela colhe. A igualdade só será plenamente realizada na diferença. O que implica uma profunda mutação do *modus vivendi*. Este em muito beneficiaria se acolhesse e relevasse os valores femininos pois é neles que se encontra um potencial dinâmico que nos permite reconstruir o mundo mais humano que todas e todos desejamos.