

O Feminismo e sua possibilidade de universalidade: sujeitos e lugares que se cruzam

The Feminism and the possibility of universality: The encounter between subjects and places

Magali Mendes de Menezes
magalim@feevale.br

Resumo: Este artigo objetiva refletir sobre a trajetória do Movimento Feminista, problematizando as questões levantadas por este movimento e a necessidade de percebermos estas lutas como universais, uma vez que tais questões dizem respeito a toda sociedade. Nesse sentido, o debate sobre a Interculturalidade apresenta contribuições importantes para que possamos repensar a universalidade como algo que deve ser constantemente revisto, para não correremos o risco de solidificarmos princípios, tornando-os homogêneos e distantes da compreensão cultural e dos significados construídos a partir das vivências das mulheres.

Palavras-chave: movimento feminista, universalidade, filosofia, interculturalidade.

Abstract: The present study aims to reflect on the trajectory of the Feminist Movement, debating the issues raised by this movement, and the need to realize these struggles as universal, since the issues introduced by the Feminist Movement concern the whole society. Thus the debate on Intercultureity presents important contributions to rethink the universality as a point that should be constantly reviewed, in order to avoid the risk of solidifying principles, making them homogeneous and distant from cultural understanding, and the meanings constructed from women's experiences.

Key words: feminist movements, universality, philosophy, interculturality.

Que estou eu fazendo ao te escrever? Estou tentando fotografar o perfume.
(Lispector, 1998, p. 54)

Introdução

Antes de adentrarmos na temática deste artigo – o Feminismo e sua possibilidade de universalidade –, apontamos alguns aspectos que antecedem esse tema para, desse

modo, dizer que o que falamos e como falamos não é *ex nihilo*. Ao falar do que antecede, anunciamos uma forma da própria temática a ser apresentada, ou seja, o que parece anteceder porque cronologicamente vem antes, prepara o lugar, define um modo, permitindo ou não diferentes formas de apresentação; o que precede já está presente na fala. É sobre o que antecede, nem sempre visível, que pretendemos tratar inicialmente. São estas as condições da fala, são

estes lugares que vão acomodando e sustentando discursos. Sob quais condições falamos sobre a necessidade de uma universalidade das questões feministas?

Partimos do início, sempre provisório como todo início; basta perguntarmos “Onde tudo começa?” para percebermos que a fragilidade de todo começo exige testemunho, narrativas possíveis para que o tempo possa ser reconstruído, pois o início carrega em si uma crença na pala-

vra. Partimos do que parece óbvio, mas como a Filosofia inicia-se pela admiração ao óbvio (e cabe dizer que este início do que chamamos Filosofia também é provisório), queremos refletir sobre a obviedade de uma escrita, ou como diz Nietzsche (in Deleuze, 1992, p. 188) quando se refere à função da Filosofia, “incomodar as besteiras”. Quando escrevemos ou lemos alguma coisa acreditamos que exista algo a ser dito e, conseqüentemente, que existe um desejo de escuta na própria leitura. Acreditamos, pois, na verdade; não sabemos ao certo o que vai ser dito, esperamos apenas que aquele que escreve cumpra a promessa tácita de falar sobre o que fora anunciado no título do texto. No entanto, a fala é permeada pelo anúncio de um tema e o que é inesperado, pois todo encontro se constrói no movimento entre o previsível e o imprevisível. Começamos, então, pelo óbvio: aquele que escreve é uma mulher, uma mulher que escreve sobre Feminismo e sua possibilidade de universalidade. Seria também tácito dizer que as mulheres têm maior legitimidade para falar sobre o Feminismo? E não podemos deixar de observar que a maioria dos escritos sobre questões de gênero é feito por mulheres. Que sujeito é este que fala e escreve? O que esperamos deste sujeito? A fala das mulheres ou sobre as mulheres perpassa necessariamente o corpo? Parece ser isso que nos diz uma parte da história da Filosofia, e podemos citar aqui. As mulheres parecem falar desde seus úteros, por isso a fala ecoa histórica (como diz a etimologia da palavra *histeria* que deriva de útero, em que o sangue que vem do útero, sobe à cabeça e nos enlouquece). Poderíamos ainda dizer que, enquanto as mulheres pensam a partir de seus corpos, os homens colocam o corpo em suspensão? A fala das mulheres emerge de uma compreensão de sexualidade, de feminino, de uma

história comum que possui traços de violência? Aquele que sofre a violência é o único capaz de pronunciá-la, de denunciá-la? E quando a violência é tão brutal (e é difícil pensarmos em uma violência que não seja brutal) que perdemos a capacidade de dizê-la, de testemunhá-la, ou mesmo de reconhecê-la como violência? É o que comenta Benjamin (1994) em relação à guerra, quando os combatentes retornavam de suas trincheiras pobres em experiência comunicável. O que é possível dizer depois da tortura quando a fala é exigida e o silêncio mata?

Lembramos de algo que recentemente aconteceu no Brasil e foi noticiado por muitos veículos de comunicação. O caso de uma menina de nove anos que foi violentada e ficou grávida de gêmeos. De acordo com a legislação brasileira, nesses casos, o aborto é permitido pelo fato da gravidez causar risco de vida para a mãe (menina). No entanto, a Igreja Católica, na figura de um bispo, pronunciou-se contra o ato médico e excomungou os médicos que realizaram o aborto e os pais que o permitiram, mas não excomungou o homem que cometeu a violência, argumentando que seu ato fora “menos grave” que a violência cometida e consentida pelos médicos e os pais da criança. Diante disto nos perguntamos: como é possível medir o que é menos violento? De que forma a violência sofrida pelo outro pode tornar-se uma questão universal, sem que esta universalidade não faça subsumir a fala, muitas vezes, muda que perdeu a capacidade de dizer-se? Pensamos que, a partir destas questões iniciais, a problemática das mulheres tenha algo a nos dizer.

Dentro desse contexto, percebemos que a violência sexual é cotidiana e é sofrida fundamentalmente por mulheres e crianças. Mônica Mayer, artista gráfica, curadora e arquivista de arte de mulheres, responsável pelo

primeiro grupo de arte feminista do México, *Polvo de Gallina Negra*, a este respeito escreve:

El cuerpo se ha mantenido como el espacio físico, el soporte real, de las experiencias necesariamente sexuadas de la vida [...] Menstruar, embrazararse, tener vagina, vello púbico, tetas, sentir el viento del verano en la piel frente a una ventana sobre un eje vial, trabajar ocho horas con una toalla sanitaria empapada de sangre, manejar un taxi desembarazándose del sostén, sentir el propio cuerpo recorrido por el doble temblor del miedo y del poder al pasar de noche entre hombres en la calle, miedo por el permiso que la cultura ha dado al cuerpo sexuado masculino de violentar a las mujeres y poder por saberse ya en contacto con otras mujeres para enfrentarlos, soportar la baja eroticidad del salario a fin de mes, manifestar en el propio cuerpo el dolor de la perdida amorosa, protagonizar rituales y ofrecerse, son elementos de nuestro hacer arte, son historia en femenino (Mayer in Gargallo, 2006, p. 181).

Feminino e feminista, conceitos que apresentam fronteiras e proximidades nem sempre muito claras, a ponto de perguntamos se o Feminismo se produz como uma defesa ao feminino ou como crítica ao que este feminino mesmo representa. É dessa forma, que o Movimento Feminista se divide entre o pensamento da igualdade e da diferença. Ou seja, por um lado, apresenta uma forte crítica ao feminino, como uma representação cultural das mulheres, construída desde perspectivas patriarcais e, muitas vezes, misóginas, que definem espaços e papéis, favorecendo a desigualdade. Mas, por outro lado, o feminino surge como uma defesa a certa essencialidade, de um modo de ser próprio às mulheres. Nesse sentido, Irigaray (in Martino e Bruzese, 1994, p. 502) nos diz que a lógica do mesmo nos levou a pensar o feminino como uma falta, um não

lugar. Isto nos impediria de perceber na diferença sexual a manifestação de uma outra linguagem, um discurso do corpo, da vida intrauterina.

Essas questões nos instigam a sair da obviedade e a pensar: o que devemos dizer e por que nós, mulheres, devemos começar e recomeçar tantas vezes a dizer? Para esta análise abordamos três temas: o lugar de onde falamos, quem é este sujeito que fala e de que forma o Feminismo pode se tornar uma questão universal. Nesse sentido, trazemos a Interculturalidade como um elemento importante para revisar a própria ideia de universalidade, tão questionada em tempos pós-modernos. Temos a certeza de que esta divisão é apenas didática, pois pensamos que estas questões estão intimamente ligadas e torna-se difícil tratá-las em separado.

Os lugares e seus sujeitos que legitimam e desafiam falas

Para contribuir nesta reflexão recuperamos um texto de Jacques Derrida, *Le droit à Philosophie du point de vue cosmopolitique*, pronunciado na UNESCO em 1991. Há neste texto algumas questões interessantes de serem pensadas, como a do lugar de onde emergem as questões. Derrida (1997, p. 9) começa indagando “onde a questão sobre o direito à Filosofia de um ponto de vista cosmopolita tem lugar?”. Os lugares parecem legitimar e autorizar nossas questões, instaurando um sentido ao que se pergunta. Mas, ao mesmo tempo, as questões também desafiam os lugares, nos forçando a olhar para eles de outras formas, buscando aberturas, desafiando limites que os próprios lugares buscam estabelecer. Para o autor, a UNESCO parece ser

este lugar privilegiado para falarmos em uma *cosmopolis*, pois possui, por sua própria natureza, uma dimensão de universalidade. No entanto, o filósofo se pergunta sobre o porquê de pensarmos em um direito cosmopolita da Filosofia em um lugar, como a UNESCO, que parece encarnar tão bem esta dimensão. A contradição se dá no momento em que a UNESCO, por ser uma instituição fundamentalmente filosófica e cosmopolita, - que pensa desde uma filosofia do direito, de direitos dos homens, de uma história universal - necessita de um departamento de Filosofia, ou seja, um lugar reservado, demarcado para o pensar filosófico. Como a pergunta sobre uma universalidade da Filosofia nasceria de uma instância reservada à própria Filosofia?

Deslocamos a problemática levantada por Derrida (1997) para pensar sobre o lugar em que estamos agora. O que podemos então perguntar desde este lugar? Este também seria um lugar reservado (dentro deste espaço maior que podemos demarcar como sendo as revistas científicas, a universidade, os congressos e grupos de trabalho sobre gênero e teorias feministas) para pensar, por exemplo, o Feminismo? E, parafraseando Derrida (1997), é possível neste espaço falar de um direito ao Feminismo do ponto de vista cosmopolita? Isto é, dentro deste espaço reservado a pensar o Feminismo é possível erguermos a problemática da universalidade? Ou melhor, é necessário perguntarmos, primeiramente, por que o Feminismo deve tornar-se um problema universal.

Buscamos, então, compreender melhor o lugar em que estamos. Escrevemos desde este lugar que é nosso corpo, uma fala entranhada, de um lugar que carregamos em nós, de

uma expressividade que respira uma terra chamada Brasil; terra que possui diferentes modos de compreender a própria ideia de lugar (se formos pensar em sua dimensão territorial e de seus lugares apertados como as favelas em que sujeitos amontoam-se uns em cima de outros; espaço no qual o movimento sem-terra resiste nos ensinando a olhar para o que chamamos lugar de outra forma; falamos do conflito de terra, por exemplo, retratado no filme *Terra Vermelha*¹, em que vemos a cena de um posseiro que agarra um punhado de terra e fala ao índio kaiowás, que há três gerações está nesta terra, e o índio que pega um pouco da mesma terra e come, nos mostrando que enquanto um possui a terra outro a incorpora). Mas, por mais que estas coisas nos sejam familiares, falamos também a partir destes lugares que suponhamos conhecer. Como dizer que se conhece o Brasil? Terra imensa: em cada canto encontramos pessoas que sentem seus lugares de forma completamente diferente. Terra que é também nosso corpo, uma mistura de sensações que sentimos, que buscamos definir e que quase sempre nos surpreendem.

Enfim, poderíamos citar muitas formas de perceber o lugar em que estamos. A este respeito, o geógrafo Milton Santos comenta sobre as relações existentes entre espaço e território.

Houve um tempo em que a gente discutia muito isso: ‘o espaço vem antes’, ‘não o que vem antes é o território’ [...]. Eu uso um e outro, alternativamente, definindo antes o que eu quero dizer com cada um deles. Agora a retificação que ando fazendo é que não serve falar de território em si mesmo, mas de território usado, de modo a incluir todos os atores. O importante é saber que a sociedade exerce permanentemente

¹ Filme *Terra Vermelha*, de Marco Benchis, coprodução italiana, 2008.

um diálogo com o território usado, e que este diálogo inclui as coisas naturais e artificiais, a herança social e a sociedade em seu movimento atual (Santos *in* Seabra *et al.*, 2000, p. 26).

E é dessa forma que pensamos o lugar, como um território que é habitado por muitas significações. Pensar que falamos desde um lugar é, primeiramente, pensar quais as significações que permeiam nossas falas, ou seja, sob quais condições falamos. Preferimos pensar que nossa condição frente a isso é a de estrangeiro e, ao mesmo tempo, de familiaridade com lugares que habitamos e transitamos.

Problematizando a universalidade desde o político

Falar então do Feminismo e de sua possível universalidade é, de certa forma, pensar de que maneira esta discussão tem uma relação com cada um de nós; exigindo repensar os sentidos que assume a universalidade. A universalidade não pode ser pensada sem estas duas dimensões: estraneidade e familiaridade.

Ninguna comunidad ha elaborado de forma idéntica las ideas acerca de su realidad concreta, por lo tanto han elaborado lógicas – entendidas en su sentido común [...] pero ninguno de estos aspectos puede ser considerado universal por una de ellas sin que las otras participen de la elaboración de la idea de universal, sob pena de convertirse en una logica impositiva [...], un saber que coloniza el espacio del pensamiento de las otras culturas (Gargallo, 2006, p. 20).

A universalidade, para que não assuma a face da totalidade (ou para pensarmos como Lévinas, a ausência de face, pois a totalidade é justamente a ausência do rosto) deve sair de sua condição abstrata, podendo ser

negociada cotidianamente. Neste exercício vamos aprendendo a falar, escutar, a silenciar de diferentes formas; e esta possibilidade de estar juntos e aprender com outro é que deve ser universal. Contudo, esta relação está sempre carregada de estranhamento e tentativas de proximidade. Assim, podemos pensar que a democracia, como um espaço de engendramento do coletivo, representa este espaço de negociação? Em relação a isso, Curiel (*in* Gargallo, 2006, p. 217) afirma:

La democracia se presenta como una matriz civilizadora, pero sólo responde al sujeto ilustrado que el feminismo de la segunda mitad del siglo XX criticó por haberse instalado desde una masculinidad blanca, heterosexual y con privilegios de clase [...].

O Feminismo carrega em si muitas questões que se transformam em denúncias e resistências. A ideia de universalidade é questionada por esse movimento, no momento em que denuncia a passagem do *anthropos* ao *andrós*, forjando um conceito misógino de humanidade. Mas também na própria maneira com que esse movimento se construiu, quando no esforço de garantir espaços de visibilidade às mulheres, acabou assumindo um discurso homogêneo.

Gargallo (2006) mostra o quanto o movimento Feminista, ao trazer a problemática das mulheres, foi se esquecendo de pensar seus lugares e a relação do lugar com as questões. É necessário, no entanto, pensarmos no movimento feminista não como um discurso hegemônico, pois ele possui muitas correntes que surgem a partir desta percepção do lugar e de como as próprias mulheres vão se percebendo.

Inicialmente, quando o Feminismo definiu-se como movimento social, assumiu toda a significação moderna de representação, enquanto

uma universalidade necessária para que os sujeitos pudessem existir. A ideia de cidadania era a garantia desta existência. Os movimentos sociais de alguma forma buscaram conquistar o reconhecimento dos sujeitos por meio de seus direitos, mas ao fazerem isso acabaram criando sujeitos com identidades permanentes. Butler (2003, p. 19), acerca do tema, comenta que “a crítica feminista também deve compreender como a categoria das ‘mulheres’, o sujeito do Feminismo, é produzida e reprimida pelas mesmas estruturas de poder por intermédio das quais se busca a emancipação”. É dessa forma que o Feminismo na tentativa de universalizar-se vive o drama de afastar-se dos sujeitos concretos, pois a mulher, enquanto sujeito universal, não existe, existem os sujeitos que se fazem no cotidiano de pequenas e grandes lutas, modos diversos de sentir e viver.

O Feminismo, enquanto teoria política, como muitos outros movimentos sociais, foi assumindo determinadas formas de fazer política, construindo um discurso que teve imensa dificuldade de se reinventar, pois se distanciou dessa cotidianidade produzida pela realidade concreta de muitas mulheres. O Feminismo nasce, portanto, marcado por um modelo de mulher, arraigado a determinadas identidades. A fim de ilustrar essa afirmação, remetemo-nos a uma reunião com um grupo de mulheres trabalhadoras da Economia Popular Solidária, quando uma delas dizia que era muito bonito tudo o que falávamos e escrevíamos sobre a economia solidária, mas ela não conseguia ver tudo isso no lugar em que estava. Sua fala representava a distância entre a forma como a universidade sistematiza o conhecimento e a experiência concreta dos trabalhadores. O tempo das instituições e sua forma, muitas vezes burocrática de organizar a realidade

é completamente diferente do tempo das pessoas, com suas memórias e biografias que quase sempre não cabem nesses espaços demarcados.

Uma das questões fundamentais trazidas pelo Movimento Feminista foi a dimensão do privado no universo público, ou seja, questões que antes diziam respeito a uma ordem privada invadem o espaço coletivo. É dessa forma, que o sexo também é político, pois contém relações de poder. Amorós (2000, p. 12) nos diz que “el feminismo es político ya solo por el hecho de impugnar lo definido como política por quienes reparten y nombran los espacios, es decir, por quienes ejercen el poder [...], el patriarcado como ‘poder de asignar espacios’”. Assim, a violência doméstica, que tem levado à morte milhares de mulheres, torna-se uma questão de Estado. Dados da Organização Mundial da Saúde mostram, por exemplo, que, em países como a Colômbia, a cada seis dias uma mulher é assassinada por seu marido ou companheiro, e uma a cada três mulheres no Japão e no Brasil sofre maus-tratos. Esses índices mostram a importância e ainda urgente luta das mulheres por uma “democracia en el país, en la casa y en la cama”, como era o lema levantado por Margarita Pisano, após a Ditadura Militar no Chile. A democracia, a forma como organizamos nossos discursos e nossa participação no espaço público e privado, encontrou-se, desse modo, atravessada por novas questões, em que não era suficiente garantir o direito ao voto, acesso à educação, ao mercado de trabalho, entre tantas outras lutas; era (e ainda é) necessário também discutir sexualidade, violência, ideologia, cultura, em que as relações de poder surgem com novas roupagens, misturando-se com a ideia de amor e de afeto.

Contudo, quando pensamos sobre estas lutas, percebemos que tudo isso serviu para mostrar também que a fra-

gitude das fronteiras entre o público/ privado apontado pelo movimento feminista não foi efetivamente capaz de redimensionar esses espaços. Ainda vivemos problemas sérios de violência contra as mulheres, de desrespeito a sua imagem presente nos veículos de comunicação, na dupla jornada de trabalho, salários menores; e quando pensamos, por exemplo, na história da Filosofia e a total invisibilidade das mulheres na construção desta história, percebemos que esse debate deve tornar-se mais amplo.

Não é apenas na Filosofia que as mulheres buscam conquistar espaços, mas certamente a Filosofia tem se mostrado como um dos lugares mais resistentes a este direito. A Filosofia, historicamente, parece selecionar seus problemas, privilegiando questões, discriminando outras que parecem não pertencerem ao nível de uma questão filosófica. Por que, por exemplo, a Filosofia resiste tanto em problematizar a história de opressão vivida pelas mulheres, construindo um discurso de exclusão e muitas vezes, de desqualificação sistemática de mais da metade da espécie humana? Ou não será esta uma questão filosófica? A Filosofia ao negar essa discussão não estaria negando sua própria condição, seu movimento de reflexão, de voltar-se sobre si mesma? Assim, concordamos com Lyotard (1996, p. 115), quando fala da necessidade de sempre repensarmos a história do pensamento filosófico, pois,

[...] quando examinamos uma filosofia, quero dizer, um conjunto de palavras que formam um sistema, ou, pelo menos, tem um significado, não o fazemos somente para descobrir seu tendão de Aquiles, a tarraxa mal ajustada ou apertada sobre o qual bastará um empurrão para que o edifício se derrube.

As mulheres, quando propõem esta revisão ou a compreensão desta

exclusão, não se encontram movidas por um instinto de morte e de destruição da Filosofia, mas justamente o contrário: querem mostrar seu sentido, o sentido de que filosofar é um eterno recomeçar e que ainda devemos insistir nesse recomeço. Portanto, o que parece morte se faz vida. É esse direito de viver em pleno sentido que buscam as mulheres.

Algumas questões finais: o Feminismo desde a Interculturalidade

A Interculturalidade fornecerá ao debate Feminista pistas fundamentais para repensarmos o próprio sentido da universalidade? Como comenta Fonet-Betancourt (2006, p. 88),

La interculturalidad es así la apuesta por un proceso lento de universalización que requiere, en un primer paso, la recuperación de la *edad* del mundo y del ser humano, que es recuperación de las memorias que narran las heridas abiertas por la imposición de un determinado modelo de civilización, pero que son sobre todo el *documento* de lo que há retenido como memorable porque se há vivenciado como un compás que ayuda a no perderse por el camino.

Recuperar a idade do mundo e do ser humano é, de alguma forma, compreender o tempo como uma duração (no sentido bergsonian); um tempo que escoia e que carrega em si a paradoxal condição de desmedida e necessidade de medida para tornar perceptível sua passagem. A medida é a da memória que chega pela pele, muitas vezes esfarrapada por histórias de violência, é o tempo marcado como tatuagem no próprio corpo flagrando uma idade do mundo; a desmedida é a resistência a este encerramento, lutas desesperadas pelo reconhecimento da condição de sujeito, mas de um sujeito que necessita sempre ser reinventado.

“No basta siquiera descubrir lo que somos. Hay que inventarnos”, diz Gargallo (2006, p. 117).

A Interculturalidade provoca uma necessidade de deslocamento; temos que olhar para os lugares como espaços que nos permitem trânsitos, é claro que neste caminhar vamos carregando a terra por onde pisamos; ela se gruda ao corpo, mas também se mistura a outras terras.

Segundo Fernet-Betancourt (2004), um dos principais representantes da Filosofia Intercultural, começamos com a tarefa difícil de conceituar a Interculturalidade. Toda e qualquer pergunta pelo sentido de algo nasce dentro de um contexto cultural determinado. Ou seja,

[...] a definição do intercultural pode significar uma pergunta cuja universalidade não deva dar-se por suposta, pois já é uma pergunta demasiadamente ‘ocidental’, uma pergunta que se inscreve na lógica científica do Ocidente enquanto uma cultura que está baseada em grande parte na ‘arte’ do saber definir e classificar” (Fernet-Betancourt, 2004, p. 9).

A universalidade, nessa perspectiva, não pode se afastar da ideia de localidade enquanto uma proximidade. A localidade não é um espaço fechado, como comenta Bourdin (2001), porém pode ser circunscrita tanto por uma autoridade (fatores externos que definem o estar-junto, presente na ideia de nação, por exemplo) ou por uma ideia de *proximidade*, que aqui não significa algo meramente espacial, mas que é marcada por encontros diários, existências que se cruzam e vão reinventando sentidos as suas próprias vidas. O movimento feminista deve, portanto, resgatar a própria ideia de movimento como algo que se desloca constantemente e neste deslocar-se vai se compondo a partir das experiências de proximidade de sujeitos concretos.

Pensemos também na densidade do conceito de proximidade presente no pensamento de Lévinas. A proximidade é pensada a partir da sensibilidade, como um corpo que sente o outro. “A proximidade não é relação pensada, calculada e medida, tampouco uma reunião preparada com uma agenda temática, prévia, comum. Se o ser humano é capaz de relação e união é porque é originariamente proximidade, subjetividade sensível e razão ‘sentinte’” (Costa, 2000, p. 170). Lévinas chama esta subjetividade de maternal, capaz de sentir profundamente o outro sem ao menos conhecê-lo. No momento que trazemos o Feminismo numa perspectiva cosmopolita é porque compreendemos esta universalidade como tecida por subjetividades sensíveis capazes de dizerem-se no e com o outro, e ao mesmo tempo, sensibilidade extrema capaz de experimentar o estranhamento.

“Por eso habla la interculturalidad de uno lento proceso de universalización [...] esto requiere justamente dar tiempo a la comunicación[...].” (Fernet-Betancourt, 2006, p. 88). Tempo que necessita paciência da fala, do pensamento, do corpo que busca o outro; tempo que exige aprendizagem, ou seja, reaprender a falar, a dialogar. Para tanto, não há um caminho traçado que nos indique como os diálogos interculturais tornar-se-ão viáveis. Neste paradoxo de buscar pistas possíveis de concretização desses diálogos, deparamo-nos com a necessidade de pensar a Interculturalidade no exato momento em que ela se constrói, ou seja, como comenta Panikkar (2002), o método adequado para pensarmos a Interculturalidade é o “diálogo dialogal”, em que *a priori* não definimos regras nem formas de diálogo, mas nos propomos a dialogar na abertura extrema ao outro que fere a toda representação: diálogo sem indicativos prévios, diálogo que se faz no mo-

vimento mesmo de se aproximar do outro. Não é unidade que permitirá a certeza do diálogo, mas a abertura ao outro, proximidade absurda e, ao mesmo tempo, condição para viver o estranhamento.

Será nesta pedagogia da escuta que as mulheres aprenderão também a falar, não mais uma fala uníssona, em que ferramentas conceituais serviriam para traduzir de uma única forma todas as realidades. Podemos citar aqui conceitos como gênero e empoderamento, que emergem de contextos específicos e que representam uma possibilidade de leitura distante, muitas vezes, de outras leituras, como, por exemplo, a história das mulheres indígenas, negras, lesbianas, essas ‘outras’ no Movimento Feminista. “Las feministas occidentalizadas, de las elites académicas o de la clase política, tienen a sus ‘outras’”, como nos diz Gargallo (2006, p. 212).

Será na pedagogia da escuta que aprenderemos a escutar o corpo, a dor dos seios que foram arrancados para que pudéssemos carregar nossas lanças, corpo diabolizado e santificado; corpo expropriado que se torna surdo de si mesmo. Como dizer sem dizer com o corpo? Forma de tocar o mundo, de tocar o outro, palavra que se faz nas entranhas.

Pensar o Feminismo de uma forma cosmopolita nos faz olharmos para dentro e para fora do próprio movimento. Olhamos para dentro para percebermos como fomos construindo espaços de diálogo e de escuta; olhamos para fora para pensarmos, ao mesmo tempo, o quanto as fronteiras ou as noções de dentro e fora são formas culturais de compreensão e estruturação de nossas questões. Repensar estes limites se faz necessário, e, nessa direção, julgamos que as histórias de luta das muitas e diferentes mulheres nos mostram que a universalidade deve ser construída a partir de uma sensi-

bilidade com a dor do outro, ao que é estranho, mas que em sua estranheza se torna próximo.

Referências

- AMORÓS, C. (org). 2000. *Feminismo y Filosofía*. Madrid, Editoial Síntesis, 318 p.
- BENJAMIN, W. 1994. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: W. BENJAMIN, *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo, Brasiliense, p. 197-221.
- BOURDIN, A. 2001. *A questão local*. Rio de Janeiro, DP&A, 237 p.
- BUTLER, J. 2003. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 236 p.
- COSTA, M.L. 2000. *Lévinas, uma introdução*. Rio de Janeiro, Ed. Vozes, 239 p.
- DELEUZE, G. 1992. *Conversações*. São Paulo, Ed. 34, 232 p.
- DERRIDA, J. 1997. *Le droit à Philosophie du point de vue cosmopolitique*. Verdier, Éditions UNESCO, 56 p.
- FORNET-BETANCOURT, R. 2006. *La interculturalidad a prueba*. Concórdia, Aachen, Tomo 43, 136p.
- FORNET-BETANCOURT, R. 2004. *Interculturalidade, críticas, diálogos e perspectivas*. São Leopoldo, Nova Harmonia, 245 p.
- GARGALLO, F. 2006. *Ideas feministas latinoamericanas*. Venezuela, Fundación Editorial el Perro y a Rana, 238 p.
- LISPECTOR, C. *Água Viva*. Rio de Janeiro, Rocco, 88 p.
- LYOTARD, J-F. 1996. *¿Por qué filosofar?* Barcelona, Paidós, 164 p.
- MARTINO, G.; BRUZZESE, M. 1994. *Las filósofas: las mujeres protagonistas en la historia del pensamiento*. Madrid, Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, 586 p.
- PANIKKAR, R. 2002. La interpelación intercultural. In: G.G.R. ARNAIZ (coord.), *El discurso Intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Madrid, Biblioteca Nueva S.L., 238 p.
- SEABRA, O.; CARVALHO M.; LEITE, J.C. 2000. *Território e Sociedade: entrevista com Milton Santos*. 2ª ed., São Paulo, Fundação Perseu Abramo, 127 p.

Submetido em: 26/08/2009

Aceito em: 03/12/2009