

revista da
pós-graduação
em filosofia
ufscar

vol. **5**, n. **2**

jul-dez, 2019

ipseitas

ISSN 2359-5140 (Online)
vol. 5, n. 2
jul-dez 2019

Universidade Federal de São Carlos – UFSCar

Reitora

Prof.^a Dr.^a Wanda Aparecida Machado Hoffmann

Pró-Reitoria de Pesquisa

Prof. Dr. Walter Libardi

Pró-Reitoria de Pós-Graduação

Prof.^a Dr.^a Audrey Borghi e Silva

Centro de Educação e Ciências Humanas

Prof.^a Dr.^a Maria de Jesus Dutra dos Reis (Diretora)

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Prof. Dr. Bento Prado Neto (Coordenador)

Apoio

UFSCar / Erasmus Mundus

São Carlos, 2019



Editor chefe

Luís Fernandes dos Santos Nascimento (UFSCar)

Conselho Editorial

Ana Carolina Soliva Soria, UFSCar
Bento Prado de Almeida Ferraz Neto, UFSCar
Celi Hirata, UFSCar
Débora Cristina Morato Pinto, UFSCar
Eliane Christina de Souza, UFSCar
Fernão de Oliveira Salles dos Santos Cruz,
UFSCar
Francisco Augusto de Moraes Prata Gaspar, UFSCar
Franklin Leopoldo e Silva, USP / UFSCar
Janaina Namba, UFSCar
Jean-Cristophe Goddard, Erasmus Mundus /
Université de Toulouse
José Antônio Damásio Abib, UFSCar
José Eduardo Marques Baioni, UFSCar
Júlio César Coelho de Rose, UFSCar
Luiz Damon Santos Moutinho, UFSCar
Luiz Roberto Monzani, UFSCar
Marisa da Silva Lopes, UFSCar
Monica Loyola Stival, UFSCar
Paulo Roberto Licht dos Santos, UFSCar
Silene Torres Marques, UFSCar

Corpo Editorial

Alessandro Carvalho Sales, UNIRIO
Aline Sanches, UEM
Américo Grisotto, UEL
André Constantino Yazbek, UFLA
Arlenice Almeida da Silva, UNIFESP
Barbara Maria Lucchesi Ramacciotti, UMC
Carla Milani Damião, UFG
Carlos Alberto Ribeiro de Moura, USP
Carlos Eduardo de Oliveira, USP
Carlota María Ibertis, UFBA
Christian Iber, Freie Universität Berlin, Alemanha
Claudio Oliveira da Silva, UFF
Denise Maria Barreto Coutinho, UFBA
Durval Muniz de Albuquerque Jr., UFRN
Ernani Pinheiro Chaves, UFPA
Ernesto Maria Giusti, UNICENTRO
Fabien Chareix, Paris IV
Fabio Ferreira de Almeida, UFG
Gabriele Cornelli, UnB
Giorgia Cecchinato, UFMG
Giovanni Casertano, Università di Napoli
Graciela Marcos, Universidad de Buenos Aires
Guiomar de Grammont, UFOP
Günther Maluschke, UNIFOR
Hans Christian Klotz, UFG
Homero Silveira Santiago, USP
Ingrid Cyfer, Unifesp
Israel Alexandria Costa, UFAL
Jeanne Marie Gagnebin, PUC-SP / UNICAMP
Joaquim José Jacinto Escola, Universidade de
Trás-os-Montes e Alto Douro
José Gabriel Trindade Santos, UFPB
Léa Silveira, UFLA
Leonardo Alves Vieira, UFMG
Leonel Ribeiro dos Santos, Universidade de Lisboa
Luciano Donizetti da Silva, UFJF
Luigi Caranti, Università di Catania

Marcelo Fernandes de Aquino, UNISINOS
Márcio Alves da Fonseca, PUC-SP
Marco Antonio Casanova, PUC-RJ
Marcos Alexandre Gomes Nalli, UEL
Marcus Sacrini Ayres Ferraz, USP
Maria Aparecida de Paiva Montenegro, UFC
Maria João Cabrita, Universidade do Minho
Martina Korelc, UFG
Miguel Angel de Barrenechea, UNIRIO
Miguel Antonio do Nascimento, UFPB
Osvaldo Frota Pessoa Junior, USP
Pablo Rubén Mariconda, USP
Patricia Maria Kauark Leite, UFMG
Pedro Sússekkind Viveiros de Castro, UFF
Rafael Haddock-Lobo, UFRJ
Ricardo Nascimento Fabbrini, USP
Richard Theisen Simanke, UFJF
Roberto Bolzani Filho, USP
Rodrigo Hayasi Pinto, PUC-PR
Rolf Nelson Kuntz, USP
Romero Alves Freitas, UFOP
Rui António Nobre Moreira, Universidade de
Lisboa
Rúrion Soares Melo, USP
Salma Tannus Muchail, PUC-SP
Sandro Figueiredo Reis, UFRJ/UCAM
Scarlett Zerbetto Marton, USP
Silvio Seno Chibeni, UNICAMP
Simeão Donizeti Sass, UFU
Sofia Inês Albornoz Stein, UNISINOS
Thana Mara de Souza, UFES
Thelma Silveira da Mota Lessa da Fonseca,
UFMS
Thomaz Kawauche, UNIFESP
Ubirajara Rancan de Azevedo Marques,
UNESP
Ulysses Pinheiro, UFRJ
Vladimir Pinheiro Safatle, USP
Zeljko Loparic, UNICAMP / PUC-PR

Editores de conteúdo

Alisson Ramos de Souza, UFSCar
Giovanna Braz, UFSCar
Gustavo Michetti, UFSCar
Lili Pontinta, UFSCar
Munique Gaio Filla, UFSCar
Paulo Ferreira Jr., UFSCar
Rafael Lopes do Valle, UFSCar

Editoras convidadas

Juliana Oliva
Luiza Helena Hilgert

Diagramação

Rafael Lopes do Valle

Indexador

Latindex
The philosopher's index

Editorial	5	
Entrevista	7	Magda Guadalupe dos Santos
Artigos	13	Existencialismo beauvoiriano: Por uma filosofia da generosidade? Juliana Oliva
	27	Deve-se salvar Antígona da fogueira? Beauvoir em um exercício literário-político contra feminismos idealistas Thana Mara de Souza
	42	Corpo e feminismo: é possível ultrapassar o cientificismo patriarcal? Rafaela Ferreira Marques
	56	O feminismo é um humanismo: estamos ainda na era do humanismo? Luiza Helena Hilgert
	67	O feminino na História da Filosofia: do imaginário filosófico à autenticidade da mulher em Simone de Beauvoir Eloisa Benvenuti de Andrade
	76	Ecos de <i>O segundo sexo</i> nas obras feministas de Heloneida Studart Evelyn Mello
	87	A subversão do modelo de mulher idosa em <i>A casa dos budas ditosos</i>, de João Ubaldo Ribeiro, à luz das reflexões de Simone de Beauvoir Rosana Letícia Pugina
	106	Sexualidade feminina, alienação corporal e destino: Discutindo algumas teses de Freud a partir da crítica de Beauvoir Léa Silveira

	128	A mulher e suas trancas Maria Letícia de Oliveira Reis
	135	Imagens de si, escritas sobre o(s) Outro(s): uma análise do relato da viagem ao Brasil de Simone de Beauvoir Thainã Teixeira Cardinalli
	147	Sobre as mulheres: uma análise sobre a condição feminina no pensamento do iluminista Denis Diderot Fabiana Tamizari
Resenha	162	E Deus criou a mulher! Maria Letícia de Oliveira Reis
Traduções	166	Está na hora das mulheres darem uma nova cara ao amor, de Simone de Beauvoir Juliana Oliva, Rafaela Ferreira Marques
	170	Amor e política, de Simone de Beauvoir Juliana Oliva, Rafaela Ferreira Marques
	173	A crise do ensino filosófico, de Jacques Derrida Fábio Roberto Lucas, Gabriel Salvi Philipson
Poemas	192	Aforemas & afins Marcelo Coutinho Vargas

Editorial

Neste exato momento em que a mulher tem sido, de maneira crescente, tema de reflexão, de políticas públicas, de atenção, sem, contudo, deixar de ser vítima das inúmeras formas de violência e opressão a que foi sujeitada ao longo da história da humanidade, o *I Congresso Internacional Simone de Beauvoir* foi concebido para ser como um grande oceano em que múltiplos afluentes, rios, riachos, córregos e lagos deságuam. Com a finalidade de dar vazão à potência do pensamento de Simone de Beauvoir, unimos, apesar dos meandros políticos e financeiros infligidos adversamente ao nosso evento, quase cem vertentes criadoras e reflexivas vindas de diferentes lugares do Brasil e do exterior. Nosso evento foi a confluência do pensamento vivo, da reflexão crítica, da experiência vivida, dos desafios teóricos e práticos, do lançamento de desafios do que é preciso e do que pode ser feito, em Filosofia, para uma reviravolta. Medir as consequências, avaliar as implicações e conhecer os resultados ainda é tarefa para amanhã, mas esperamos que as margens sejam ultrapassadas, que os três dias do Congresso reverberem por muitos anos e que o curso das águas reflexivas atinja e molhe cada pessoa que se aproxime das congressistas participantes. Ao final, descobrimos que nosso evento não foi só oceano, mas foi também a foz, foi a nascente para muitas participantes. Descobrimos uma força que estava no subsolo e a fizemos emergir. Há muita gente querendo estudar Beauvoir pelo Brasil afora. E muita gente estudando por conta, uma vez que não há muitos especialistas - ou mesmo conhecedores - da filosofia de Beauvoir ocupando lugar nas universidades.

É curioso e triste observar que os estudos sobre o pensamento de Simone de Beauvoir nas universidades e centros de pesquisa brasileiros é praticamente inexistente, ainda que a sua filosofia e literatura sejam referenciadas por muitas pesquisadoras e muitos pesquisadores nacionais. Nos poucos casos em que se realizam pesquisa sobre Beauvoir, a maioria é fora dos cursos de graduação e de pós-graduação em filosofia e estão centrados nos temas ligados à teoria feminista e questões de gênero. Ainda hoje, momento de explosão das discussões sobre o lugar da mulher na academia e de outras vozes na filosofia, não é comum encontrar uma linha de pesquisa que inclua Simone de Beauvoir na sua bibliografia primária.

A predominância histórica masculina nos departamentos de filosofia e a longa lista de filósofos homens nos currículos dos cursos de graduação e pós-graduação não são suficientes para explicar a exclusão das filosofias feitas por mulheres, como também não são suficientes para justificar a maioria feminina nas plateias dos congressos e na assinatura da autoria das pesquisas sobre filosofia feita por mulheres. Já é passada a hora de olharmos para o trabalho de Simone de Beauvoir (1908 - 1986) como produção filosófica e reconhecemos a importância de suas reflexões e a contribuição de seu trabalho para inúmeras áreas das ciências humanas. Contribuição esta que vai muito além da grande influência do ensaio *O segundo sexo* (1949) nos estudos e nos movimentos que dizem respeito à situação das mulheres e às questões de gênero que reverberam até - e principalmente! - hoje.

A filosofia beauvoiriana se erige da compreensão que tem a autora da existência humana. E assim, conhecida então como uma existencialista, essa filósofa francesa

pensará a presença humana no mundo, bem como a singularidade do indivíduo, sempre a partir de um campo aberto primeiramente caracterizado pela liberdade. A partir desse pano de fundo filosófico, Beauvoir desenvolve uma grande obra sobre a situação de inferioridade da mulher, discorre sobre uma moral existencialista, discute a relação entre moral e política, analisa o processo de envelhecimento humano e se orienta em sua criação literária, apenas para mencionar algumas das direções que a autora toma ao longo de seu trabalho.

Nosso intuito é então contribuir para trazer à luz do público pesquisador, estudante, curioso e entusiasta, o pensamento desta filósofa, mulher, desdobrado nos mais diversos estudos acadêmicos não apenas nos departamentos de Filosofia das universidades deste país, mas também dos setores de outras áreas de conhecimento. E assim, nosso empenho em desbravar os entraves acadêmicos de uma perdurável situação sexista para desenvolvermos nossas pesquisas em Beauvoir, independente de modas e ações mercadológicas que supostamente ditam um momento em que os feminismos estão em alta, culmina na realização deste congresso.

Foram muitas as submissões de resumos que recebemos e a surpresa que tivemos em relação ao conteúdo dessas inscrições foi positiva. Decidimos, fazendo jus ao tema do congresso, que seriam aceitas todas as propostas cujo foco estivesse em nossa autora homenageada. Tivemos três dias de atividades intensas que foram desde às 9h da manhã até às 22h, sempre com bom público na plateia e excelente qualidade de debate. O I Congresso Internacional Simone de Beauvoir oportunizou 8 eixos temáticos de discussão e apresentação de trabalhos: *A recepção de Beauvoir no Brasil*; *Beauvoir, Estudos de Gênero e Feminismos*; *Beauvoir, Ética e Política*; *Beauvoir, Literatura e Escritos Autobiográficos*; *Beauvoir e a Epistemologia*; *Beauvoir e a Fenomenologia*; *Beauvoir e a História da Filosofia*; *Beauvoir na Escola Hoje*.

Agradecemos todas as pessoas que enviaram suas propostas de trabalho e lamentamos que a situação gritante de crise pela qual passamos no âmbito da pesquisa e da educação, tenha afetado a vinda de várias delas que tiveram seus trabalhos aprovados. Agradecemos também a todas as presenças, de ouvintes e de quem se apresentou nas sessões de comunicações, minicursos, mesas redondas e conferências e principalmente ao apoio da Professora Dra. Silene Torres Marques, do Professor Dr. Luiz Damon dos Santos Moutinho, da nossa colega de organização do evento Rafaela Marques e do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos. Agradecemos também à Comissão Organizadora: Fábio Manoel Galvão de Oliveira, Laura Barbano Aragão, Lincoln Rogério de Souza, Lucas Joaquim da Motta, Amanda Perez Moretin, Luiz Felipe Sousa Santana, Larissa Farias Rezino, Giovanna Braz.

Desejamos que este evento, escrito agora neste dossiê especial da revista *Ipseitas*, germine a sagacidade e a avidez movente da filosofia beauvoiriana em nossos percursos acadêmicos e quem sabe em nossa experiência vivida.

Boa leitura!

Juliana Oliva e Luiza Helena Hilgert

Entrevista

Magda Guadalupe dos Santos

Magda Guadalupe dos Santos é Professora do Departamento de Filosofia e da Faculdade de Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), em Belo Horizonte, e da Faculdade de Educação da Universidade do Estado de Minas Gerais (FaE - UEMG), em Belo Horizonte. Doutora em Direito pela UFMG, Mestre em Filosofia pela UFMG. Bacharel em Filosofia e em Direito. Pesquisadora de filosofia e teorias feministas, integrante de *The International Simone de Beauvoir Society* desde 2010 e do GT-ANPOF Desconstrução, alteridades e linguagem desde de 2010.

Elaboração das perguntas e realização da entrevista por Juliana Oliva e Luiza Helena Hilgert.

Ipseitas: Quando e de que maneira surgiu o interesse em estudar Simone de Beauvoir? Conte-nos um pouco como foi seu primeiro contato, quando você ouviu pela primeira vez sobre Beauvoir e como essa experiência impactou na sua vida.

Magda Guadalupe dos Santos: Agradeço muito à Profa. Luiza Hilgert pelo convite recebido para compor este dossiê comemorativo dos setenta anos de publicação de *O Segundo sexo*. De fato, é uma grande honra poder participar da celebração dessa obra que tanto marca as teorias e os movimentos feministas do Século XX, quanto demarca a consciência de reflexão acerca das inscrições de submissão impostas às mulheres no Brasil e em todas as partes do globo, mesmo que de forma diferenciada em cada canto desse nosso vasto mundo.

O meu interesse em estudar o pensamento de Simone de Beauvoir surgiu, de início, na medida em que fui lendo seus escritos, no final dos anos 1970, e fui me deparando com uma escrita clara, viva, muito interessante (pois fora dos padrões de uma escrita tradicional), versando sobre tópicos variados, mas que giravam todos em torno ao sujeito mulher ou às mulheres em diversas situações de experiência de vida.

Na sequência, meu interesse por suas obras cresceu, quando tomei consciência de que seus escritos deviam ser lidos como filosóficos por excelência, independentemente se eram escritos no estilo de ensaios, ficção ou obras de Memórias, também denominadas de autobiográficas, em meio à centena de obras de filósofos que contemplam, todos eles, um suposto logos universal, mas com explícita dicção masculina.

Eu estava nessa época já entrando na graduação em Filosofia, na FAFICH da UFMG, em Belo Horizonte, e, como o tempo passa rapidamente, já iniciava, anos depois, o processo de elaboração de um tema para tentar o mestrado no final deste dos quatro anos do curso de bacharelado, que eu cursava com grande empenho, quase com tenacidade, no final dos anos 1970.

É claro que ler os escritos de Simone de Beauvoir, ao lado das leituras das obras de Hegel, Nietzsche, Freud e Sartre, pois estes eram os filósofos pelos quais eu mais me interessava no curso de graduação, essa leitura significava a expressão de uma dupla vontade. De fato, eu tanto queria trazer os escritos de Beauvoir para o campo teórico-conceitual da filosofia, ao lado dos filósofos nomeados, como eu também reconhecia que ela, entre os demais, era a única a problematizar a situação das mulheres como um tema pertinente e mesmo audacioso entre os questionamentos da história da filosofia. Ela era para mim uma mulher filósofa a trazer para os problemas da filosofia o questionamento acerca do feminino e das mulheres que o incorporavam ao longo da cultura ocidental. É claro que há nessa descoberta um processo de admiração, de espanto e paixão, que torna inesquecível a leitura de seus escritos e o sentido que eles passam a abrir para mim, que, nos anos 1970, deveria ser supostamente uma das várias moças bem-comportadas a estudar filosofia.

Embora minha inspiração feminista já tenha vindo de um período anterior às leituras de Beauvoir, ela torna possível, teoricamente e em larga escala, o que eu já experimentava na realidade vivida, em uma tímida elaboração mental do reconhecimento das diferenças, discrepâncias, subordinações do feminino na cultura.

Mas é preciso também lembrar que, nos anos 70, estávamos em plena ditadura militar no Brasil, e o anseio por liberdade equivalia, à época, para a nossa constituição como sujeitos políticos conscientes de nossos limites e possibilidades, a algo realmente valioso. De outra feita, vale mencionar também como se mostra surpreendente, aos 17/18 anos, ter acesso a escritos que sabem transitar do individual ao político, do íntimo do ser às tematizações da sociedade política. É claro que o impacto dos escritos de Beauvoir na minha vida, e penso que na vida de muitas mulheres ao longo destes últimos setenta anos, foi mesmo profundo, mas sempre tomado como algo acolhedor, desafiador e sempre muito estimulante, e que marcou a minha vida para sempre.

Ipseitas: Como tem sido “abrir caminhos” para o estudo de Beauvoir no Brasil? Caminhos que, aliás, têm sido trilhados até hoje por outras pesquisadoras nesta empreitada.

Magda Guadalupe dos Santos: Agradeço por usar aqui a expressão “abrir caminhos” para os estudos beauvoirianos no Brasil e ligá-la ao trabalho que venho desenvolvendo nos últimos 40 anos da minha vida. A Profa. Luiza Hilgert e outras pesquisadoras anteriores a nós já enfrentaram também o desafio de “abrir caminhos, especialmente, no campo acadêmico, tomando como referência as obras de Simone de Beauvoir.

Bem, vamos puxar um pouco os fios da memória e retornar aos idos anos 1970. Vem-me à memória a cena de quando fui conversar com a minha possível orientadora de mestrado na UFMG sobre o meu objeto e tema de pesquisa, que versava sobre o pensamento de Simone de Beauvoir. À época, eu queria trabalhar num projeto voltado para uma análise fenomenológica da alteridade feminina. Eu me lembro do olhar assustado e de rejeição da parte da possível orientadora, que me disse, mais de uma vez, que eu não tinha um objeto de pesquisa e que *O Segundo sexo*, que eu tomava como texto principal, e Beauvoir, meu marco teórico, não poderiam, em nenhuma

hipótese, serem tomados como texto e autora de filosofia. Minha insistência me levou a continuar nesse projeto, mas sob nova orientação, de uma professora também leitora de Beauvoir, a Profa. Maria Eugênia Dias de Oliveira, que me possibilitou concluir o mestrado e me ajudou a reconhecer limites e metas do projeto e do próprio texto dissertativo, num novo plano axiológico, de incentivo e mesmo de confiança na potencialidade do tema. Claro que essa delicada situação me levou a uma experiência nova de autoafirmação, a qual tanto me foi possibilitada pelo apoio acadêmico de uma orientadora verdadeiramente “amiga da sabedoria”, que não desconsiderava o valor das obras de Beauvoir.

Em termos de “abrir caminhos”, na verdade a filosofia de Beauvoir é que possibilita novos rumos de conhecimento, novas formas de pensar o conhecimento. Quem se permite pensar com ela, aprende a rumar para outras veredas filosóficas e penso que é bem isso que todas nós temos feito nas últimas seis décadas no Brasil após a publicação de *O Segundo sexo*.

Contudo, esses novos rumos nunca foram simples, nem para Beauvoir e muito menos para suas leitoras, intérpretes, pesquisadoras. Beauvoir nos deixa uma forma assistemática de pensar e ainda ressalta que “a condição feminina” não se sujeita ao modo tradicional de repetir saberes ordenados em delírios sistêmicos da Filosofia, ou em seus termos, “que a condição feminina não predispõe a esse gênero de obstinação”¹. O que ela estaria nos dizendo com esta assertiva em *Na Força da Idade?* Possivelmente, que as distintas situações em que se encontram as diferentes mulheres, pela sua especificidade existencial, não se ajustariam aos moldes abstratos das categorias da Filosofia. A realidade vivida pelo que ela denomina a “condição feminina” era algo aberto e vivo e não fixo em regras sistêmicas e abstratas.

Nesse viés de possibilidades interpretativas, refletir com Simone de Beauvoir só poderia mesmo significar variadas formas de pensar o impacto da história que recai a todo instante sobre nós, especialmente sobre “nós mulheres”, como um conceito amplamente tomado e cheio de diferenças. Esse “abrir caminho” não poderia corresponder a um simples exercício meditativo ou a novas técnicas discursivas, mas a um novo método – a um novo caminho: propor de novo o sentido de uma filosofia que se permita voltar para a situação existencial das mulheres. Afinal, a pergunta enfática de abertura da introdução a *O Segundo sexo*, “O que é uma mulher?”, não poderia encontrar uma resposta pronta, fixa, estigmatizada. Só poderia ser mesmo um devir continuado, no qual cada uma de nós vai superando dificuldades ao encontro de outras mulheres que vão sempre abrindo novos caminhos.

A minha trajetória na Filosofia, em meio às descobertas dos escritos de Simone de Beauvoir e dialogando com suas intérpretes no mundo inteiro, talvez não seja tão diferente da trajetória de outras mulheres no meio acadêmico. Contudo, para nós que lemos a filosofia sob a ótica e amparo das teorias feministas, os escritos de Beauvoir se abrem em nossas vidas como um tesouro mágico, pois pleno de ideias, de métodos inovadores, e nos incitam a ter coragem para seguir adiante nos desafios acadêmicos e mesmo na nossa vida de pesquisadoras, professoras ou apenas como mulheres.

1 BEAUVOIR, S. *Na Força da Idade*, 1961, p. 197.

Ipseitas: Para além da importância de *O Segundo sexo* no que diz respeito à situação da mulher, para você, qual é a importância de estudar Beauvoir hoje? Qual ou quais noção(s) e conceito(s) *da sua filosofia contribuiria(m) para pensarmos a situação, o sujeito e o mundo hoje?*

Magda Guadalupe dos Santos: Penso que a pergunta formulada já traz algumas das minhas respostas, justamente os conceitos de *situação, de sujeito e de mundo hoje*. Eu diria, em primeiro lugar, que é importante estudar Beauvoir hoje porque ela soube propor de novo, à história da filosofia, a necessidade intrínseca a todo ser humano de indagar e questionar, justamente numa época de certo ceticismo em relação ao valor da busca do fundamento metafísico da realidade. Beauvoir insiste em trazer para o cenário filosófico do Século XX a enfática questão de como poderia o ser humano, sempre ávido por se sentir livre e por transcender a todo instante os planos cotidianos da imanência, como poderia um ser humano-mulher almejar a transcendência, trilhar rumos próprios, que não o de mera subordinação à ordem patriarcal? Este questionamento sobre a situação existencial da mulher e das mulheres ao longo da história da cultura, que está na introdução de *O Segundo sexo*, traz à cena da filosofia também a indagação sobre a noção de *situação, de sujeito e de sua relação com o mundo*. Os pontos dessa questão são já os princípios da filosofia existencialista e, em especial, da filosofia de Beauvoir. É porque se encontra ou se encontram em situação de submissão e de desvalia histórico-cultural, por meio das normas morais, legais, religiosas, entre outras, é por isso que a mulher ou as mulheres são tomadas como o *outro* da cultura. Sua trajetória constitutiva de subjetividade é muito mais complexa e cheia de ciladas ou artifícios institucionais, tais como “a vida com a finalidade ao casamento, à maternidade, aos cuidados de um lar”, em que seria a senhora ou a rainha de um reino alheio. É porque vivemos todas num mundo real, em que os planos de possibilidades existenciais, de estudos, empregos, traços de solidariedade, têm sido sempre mais complicados para as mulheres em relação aos homens, comparando-se situação de interlocução de mesma idade, classe social, etnia, raça e crenças religiosas e orientação sexual; é porque, num mundo real, as armadilhas culturais são estigmatizadas como normas deontológicas, de um dever-ser – “toda mulher deve se casar para ser feliz”, “deve ser mãe para se realizar”, “deve poder ter um homem ao seu lado para a representar socialmente”; é porque a complexidade da existência das mulheres merece ser sempre revista, reformada, ressignificada, justamente por isso é que os escritos de Simone de Beauvoir ainda muito nos encorajam no cenário contemporâneo. Vamos lembrar aqui que em parte do segundo volume desta obra ela trata exatamente destes pontos na vida das mulheres.

Especialmente no Brasil, sob o imperativo dos traços ético-políticos da atualidade, reler Simone de Beauvoir parece um alento para pensarmos no cenário de ambiguidade atual. Nós nos pensamos e nos queremos como sujeitos de nossa própria história, mas somos tomadas como objetos sexuais, sujeitos de segunda categoria nos quadros axiológicos da atualidade... especialmente neste difícil momento que vivemos no Brasil.

Ipseitas: A obra que este dossiê celebra os setenta anos de publicação, *O Segundo sexo*, marcou uma geração de mulheres e de pesquisadoras. No final, Beauvoir apresenta

o que seria o “caminho para a liberdade” e aposta que a autonomia das mulheres passa pela independência financeira, chegando a afirmar que “desde que ela deixa de ser uma parasita, o sistema baseado em sua dependência desmorona” (1970b, p. 449). Hoje, muitas coisas mudaram, não são mais tão raros os casos em que as mulheres são independentes financeiramente dos homens, mas, em geral, a possibilidade de “quebrar o sistema” parece distante. Podemos dizer que Beauvoir se equivocou? O que falta para o fim desse sistema?

Magda Guadalupe dos Santos: Não penso que Beauvoir tenha se equivocado. Depois da publicação de *O Segundo sexo*, tanto em suas obras de Memória, como em *Tout compte fait*, de 1972, traduzida entre nós como *Balanço Final*, em que ela procede, ao final do último capítulo, a uma retomada do processo evolutivo ou progressivo da situação das mulheres após a revolução industrial, a revolução social, as conquistas feministas, entre outras mudanças, assim como, numa outra obra que contém um conjunto de entrevistas concedidas, entre os anos 1970 e 1980 a Alice Schwartz, então editora da revista alemã *Emma*, Beauvoir menciona que, apesar da distância temporal com *O Segundo sexo*, que se publica pela primeira vez em 1949, ao longo dos anos verificou-se como duas condições especiais e próprias das mulheres não haviam se alterado: as relações de trabalho doméstico e as relações com a estrutura do poder e, em especial, com os movimentos político-sociais. Beauvoir insiste nos anos 1970 que “a mulher teria sido fabricada pela civilização e não biologicamente determinada”, mas era e ainda é necessário que se dirija “o próprio destino”².

O trabalho doméstico ainda é preponderantemente feminino em todas as partes do mundo. Mesmo que os homens aleguem contribuir nessas tarefas, quando dividem um lar com uma mulher, seja companheira, esposa, irmã, mãe ou amiga, mesmo que a divisão de tarefas lhes pareça existente e comum, ela não permanece simétrica ao longo dos anos para grande parte das pessoas em situação de vida em comum. E quando há tal divisão, esta é assumida como um esforço bizarro pelos homens, como se não pertencesse a sua condição viril.

Na mesma proporção estaria a independência econômica das mulheres. Elas ainda recebem menos que os homens, na grande maioria de divisão de funções de emprego, seja em países capitalistas ou socialistas. Quando a estrutura de poder institucional parece equilibrada ou em bases de conformidade entre os sexos e gêneros, logo surgem os traços da interseção de classe social, estrutura de poder, normas de conduta, expectativas culturais. Especialmente no Brasil, parece haver ainda certo desconforto masculino com o sucesso econômico, empresarial, institucional, público e, no nosso caso, acadêmico de mulheres. Muitas vezes parecem ambíguas as apreciações: ou elas/nós não deveriam/deveríamos estar nesses cargos, pois não nos fazem ou nós não lhes fazemos jus ou não temos direito a eles; ou, se as mulheres ali se mantêm, é porque tiveram o apoio de algum homem bem-sucedido. O sistema ocidental parece não se importar em verificar o fracasso da plenitude do sujeito burguês ocidental, que se apoia na suposta natureza frágil e débil das mulheres.

2 BEAUVOIR, S. *Balanço Final*, 1982, p. 493.

Ademais, no caso de estudos sobre as mudanças sociais, não podemos nos esquecer das teóricas da sociologia e do direito que se amparam também, de forma implícita ou explícita, nas teorias de Simone de Beauvoir, como Heleieth Saffioti, Maria Benenice Dias, Mônica Sette Lopes, no Brasil, e Catharine MacKinnon, nos EUA, entre outras, para escapar um pouco da academia de base filosófica. Saffioti menciona a díade “dominação e exploração”, de raiz weberiana mas aplicada às relações de gênero, transformando-se em violência de gênero. Dias e Sette problematizam o vazio existencial das supostas “rainhas do lar”, que estão envoltas no manto e presas ao mastro da clausura doméstica, enquanto MacKinnon trata exemplarmente da violência estrutural do sistema patriarcal. Na filosofia e na história, as professoras argentinas, María Luisa Femenías e Silvia Mabel Novoa³ têm trabalhado nos últimos anos a questão da violência incidente sobre as mulheres, que transforma a justiça na expressão das mais severas injustiças sobre as mulheres, por meio dos “rios subterrâneos” do silenciamento e da impunidade. Também Carla Rodrigues da Universidade do Rio de Janeiro tem problematizado o lugar de vulnerabilidade do feminino numa releitura de Beauvoir nas obras de Judith Butler.

Ora, nada mais atual do que, buscando amparo em outras bases da realidade vivida, estabelecer os princípios de alteridade feminina trabalhados por Simone de Beauvoir e verificar o seu nível de atualidade nos debates acerca de violência de gênero, tanto em âmbito público, quanto privado. E o que é mais desconfortante para as mulheres é que grande parte da sociedade assume que o Feminismo (embora eu prefira usar sempre Feminismos) seja algo ultrapassado, que as mulheres já conquistaram todos os lugares devidos, que não há diferenças de direitos e obrigações entre sexos e gêneros. Quando se parte desse pressuposto surreal, banalizam-se os detalhes do que Saffioti⁴ denomina como “máquina simbólica” de funcionamento da ordem social, que “ratifica a dominação masculina na qual se funda”. E temos aí justamente o exemplo da divisão social do trabalho, das atividades atribuídas a cada um dos dois sexos, do seu lugar de domínio e aceitação, e, sobretudo, da naturalização das competências. Este nosso sistema é por demais perverso e envolve mulheres e homens num patamar de submissões a estilos de vida. Se não tivermos meios e fins para alterar a ordem valorativa do sistema, dificilmente, escaparemos do que Femenías chama *las trampas de la Dikè*, das ciladas do mito da justiça. Idealiza-se a justiça, mas vivencia-se um cenário continuado de belas aparências, de um mito de justezas, de adequações, de fúteis possibilidades de convivência.

As complexas relações entre mulheres e homens poderiam ser de outra conformação, mais harmônica, mais solidária, afinal ainda é possível recuperar ou reinventar o *eros* que une os sexos, mas é preciso também querer e desejar as mudanças existenciais.

Bem, poderíamos ficar aqui conversando sobre Beauvoir e Feminismos *ad eternum* o que seria um grande prazer e uma grande honra. Vamos deixar às leitoras e aos leitores o interesse de poderem sempre ler os escritos de Simone de Beauvoir e tomá-los sempre como uma cordial inspiração para um mundo mais equilibrado.

Agradeço muito por esta entrevista.

3 FEMENÍAS, M. L.; NOVOA, S. M. (Coord.). *Mujeres en el Laberinto de la justicia, VI. Los ríos subterráneos*. Rosario: Prohistoria Ediciones, 2018.

4 Saffioti, H. Contribuições feministas para o estudo da violência de gênero. *Cadernos Pagu*, 16, pp. 115-136, 2001.

Existencialismo beauvoiriano: Por uma filosofia da generosidade?

Existencialisme beauvoirien: Pour une philosophie de la générosité?

Juliana Oliva

Doutora em Filosofia pela UNIFESP
julie.julianaoliva@gmail.com

Resumo: O intuito desta proposta, primeiramente, é enfatizar a importância de estudarmos e compreendermos a filosofia de Simone de Beauvoir (1908 - 1986). Em segundo lugar, trazemos a esta apresentação pontos importantes do pensamento da filósofa francesa, como a relação entre o que é do âmbito do concreto e do singular e o desenvolvimento de noções que compõem uma perspectiva filosófica, e a complementaridade entre filosofia e literatura que também se estrutura na singularidade da experiência vivida. É nesse cenário que contextualizamos a proposta de uma moral existencialista sobre a qual Beauvoir discorre em *Por uma moral da ambiguidade* (1947) e a sua análise da situação de inferioridade das mulheres em relação aos homens baseada em supostas categorias de Homem e Mulher em *O segundo sexo* (1949). Todos esses pontos que evocamos convergem em uma noção de intersubjetividade não apenas livre de essências predeterminadas, mas isenta de hierarquia. Nesse sentido, não é apenas para os detalhes da filosofia beauvoiriana que pretendemos chamar a atenção, mas para a proposta de reconhecimento mútuo, a saber, generoso, entre subjetividades que desponta dessa perspectiva. O que nos leva a perguntar se seria então a filosofia dessa autora uma filosofia da generosidade.

Palavras-chave: Beauvoir; sujeito; corpo; reciprocidade; generosidade.

Résumé: *L'objectif de cette proposition est premièrement de souligner l'importance d'étudier et de comprendre la philosophie de Simone de Beauvoir (1908 - 1986). Deuxièmement, nous amenons à cette présentation des points importants de la pensée de la philosophe française, comme la relation entre ce qui relève du cadre du concret et du singulier et le développement des notions qui composent une perspective philosophique, et la complémentarité entre philosophie et littérature qui aussi se structure aussi dans la singularité de l'expérience vécue. C'est dans ce cadre que nous contextualisons la proposition d'une morale existencialiste sur laquelle Beauvoir discourt dans Pour une morale de l'ambiguïté (1947) et son analyse de la situation d'infériorité des femmes en ce qui concerne aux hommes fondé sur des supposés catégories de l'Homme et de la Femme dans Le deuxième sexe (1949). Tous ces points que nous évoquons convergent vers une notion d'intersubjectivité pas seulement libre des essences prédéterminées, mais exonéré de hiérarchie. Dans ce sens, nous avons*

l'intention d'attirer l'attention non seulement sur les détails de la philosophie beauvoirienne, mais aussi sur la proposition de reconnaissance mutuelle, à savoir, généreuse, entre des subjectivités, qui se révèle de cette perspective. Ce qui nous amènent à nous demander si la philosophie de cette auteur ne serait pas une philosophie de la générosité.

Mots-clés: Beauvoir; sujet; corps; reciprocité; générosité.

Introdução

A primeira posição que este artigo visa sustentar é a do reconhecimento da escritora francesa Simone de Beauvoir (1908 – 1986) como filósofa, da necessidade de se compreender Beauvoir por Beauvoir; ou seja, de ressaltar e de compreender, pelo estudo de sua obra, a filosofia dessa autora no contexto em que seu pensamento está inserido – e ainda, no contexto que ele também desenha.

Ainda que obras escritas por Beauvoir, para além dos departamentos e estudos acadêmicos da área da filosofia, sejam de uma importante contribuição histórica para áreas e vidas diversas, como é o caso de *O segundo sexo* (1949), se reconhecemos a inferiorização e a exclusão das mulheres dos campos de saberes teóricos e científicos, é importante que destaquemos sua atuação nesses territórios; a saber, no caso de Beauvoir, na filosofia. Assim, outro objetivo deste artigo é destacar e discorrer sobre alguns elementos fundamentais da estrutura filosófica do pensamento dessa escritora. Dentre esses elementos, é a generosidade que desponta em nosso texto como possível característica chave da filosofia beauvoiriana, principalmente de sua proposta de uma moral existencialista.

No trabalho de Beauvoir, há filosofia. Há uma filosofia que considera a existência intrinsecamente relacionada à liberdade. Ainda que contingente num plano ontológico, essa relação, para a autora, pode adquirir caráter fundamental no plano que podemos chamar de concreto: na presença do indivíduo no mundo, indivíduo este que incessantemente desvela o mundo por meio de seus atos e nessa realidade afirma sua subjetividade na relação com outrem.

Beauvoir toma a existência humana como ponto de partida e pano de fundo para todo e qualquer trabalho filosófico que realize. Ainda que recuse fundar e até mesmo guiar-se por sistemas, há um atrelamento entre existência e liberdade que é constante – e marcante – em suas reflexões filosóficas. Existência e liberdade coincidem na perspectiva da autora, pois ela entende que existir implica uma ausência de ser que abre ao existente a possibilidade de justificar sua presença no mundo conforme seus projetos. Projetos pelos quais o indivíduo afirma sua subjetividade e transcende a condição de mera espécie humana. Há então uma liberdade original própria a todo humano que o permite perceber sua presença enquanto consciência em relação ao mundo e ao outro. E, ademais, pela existência humana coincidir com uma ausência de ser, condição que independe de determinações exteriores à própria consciência, a noção de ser é tida por Beauvoir como um constante tornar-se; o ser não será nunca fixado de uma vez por todas pelo sujeito. Para a filósofa francesa, todo sujeito, aliás,

não escapa da ambiguidade da condição humana: não apenas consciência presente no mundo, ele também está passível de ser apreendido como objeto por outras subjetividades ao seu redor. Não há como esquivar-se a este jogo, ao menos num plano ontológico. Porém, Beauvoir não identifica a intersubjetividade – ou, o *mitsein* – como necessariamente uma relação de hostilidade, do mesmo modo que também não a associa a relações inevitavelmente baseadas na solidariedade ou na amizade (Cf. BEAUVOIR, 2009, p. 18).

Assinalamos também que mesmo numa situação calcada na hostilidade, ou melhor, na qual se reconheça unilateralmente um indivíduo, uma categoria, enquanto sujeito absoluto, é por meio da subjetividade daquele que se encontra relegado à posição de objeto nessa relação que se realiza o reconhecimento da superioridade alheia. Deste modo, podemos afirmar então que aquele que se afirma como Um necessita que o Outro não esteja essencialmente destituído de sua posição de sujeito e fixado como objeto, mesmo que o apreenda enquanto inessencialidade.

Destarte, destaquemos o seguinte quadro: decerto para Beauvoir ninguém porta uma essência que define qualquer traço de sua existência no mundo. Ao contrário, aliás, eis um dos ângulos da sua recusa a sistemas filosóficos, definições sólidas e verdades absolutas que se sobrepõem à experiência subjetiva: é na existência que o ser é desvelado e a subjetividade, a partir das sucessivas escolhas do indivíduo situado, se constitui e é reconhecida na relação com o outro. É preciso assinalar também que a ambiguidade sujeito/objeto, inevitável no plano ontológico, nem sempre será assumida na intersubjetividade. Do entrecruzamento de projetos resultarão também situações de opressão, ou seja, relações em que um indivíduo ou grupo se afirma enquanto Um ao definir outrem enquanto Outro. É esse caráter opressivo que Beauvoir desvela ao voltar-se, em *O segundo sexo* (1949), à compreensão do que se supõe sobre um ser mulher, a saber, da historicidade da situação das mulheres. Nesse ensaio, ela problematiza já nas páginas introdutórias a relação Um x Outro:

Por que as mulheres não contestam a soberania do macho? Nenhum sujeito se define imediata e espontaneamente como inessencial; não é o Outro que se definindo como Outro define o Um; ele é posto como Outro pelo Um definindo-se como Um. Mas para que o Outro não se transforme no Um é preciso que se sujeite a esse ponto de vista alheio. De onde vem essa submissão na mulher? (BEAUVOIR, 2009, p. 18)

O tom de *O segundo sexo* é questionador, não apenas em relação à criação de uma suposta feminilidade, mas também em relação ao caráter hierárquico das noções de alteridade e de intersubjetividade que marcam as relações estudadas no livro. Por que um e outro não revezam posições em certas relações? Quais são as condições, não apenas existenciais, mas ainda, histórico-materiais, para que prevaleça esse ponto de vista alheio que não apenas apreende um outro, mas o fixa enquanto Outro? O que faz com que essa categoria de Outro, à qual corresponde a categoria de Mulher, seja encarnada na experiência vivida por tantas mulheres e que a inessencialidade atravesse toda compreensão que se tem sobre a mulher? E o que legitima essa noção da intersubjetividade limitada às regras da luta hegeliana por reconhecimento? Em outras palavras, Beauvoir não apenas indaga sobre os meios para que a mulher possa

inverter as posições dessa relação, deixando o lugar de objeto e afirmando-se como sujeito, mas também sobre as estruturas do reconhecimento mútuo.

Beauvoir parte de uma extensa problemática enunciada por uma questão: o que é uma mulher?

Todo ser humano do sexo feminino não é, portanto, necessariamente mulher, cumpre-lhe participar dessa realidade misteriosa e ameaçada que é a feminilidade. Será esta secretada pelos ovários? Ou estará congelada no fundo de um céu platônico? E bastará uma saia fru-fru para fazê-la descer à Terra? Embora certas mulheres se esforcem por encarná-lo, o modelo nunca foi registrado (BEAUVOIR, 2009, pp. 13-14).

As sugestões, irônicas, de respostas da autora na introdução da referida obra revelam que quanto mais definimos a mulher, mais nos afastamos de um suposto ideal feminino e mais desvelamos a singularidade radical do sujeito, que, para além de características biológicas, marca a sua experiência vivida. Analisar a mulher é em alguma medida voltar-se para o singular. Lemos no início do segundo volume de *O segundo sexo*, “A experiência vivida”:

Quando emprego as palavras “mulher” ou “feminino” não me refiro a nenhum arquétipo, a nenhuma essência imutável; após a maior parte de minhas afirmações cabe subentender: “no estado atual da educação e dos costumes”. Não se trata aqui de enunciar verdades eternas, mas de descrever o fundo comum sobre o qual se desenvolve toda a existência feminina singular. (BEAUVOIR, 2009, p. 357)

Vale reforçar que, como sabemos, no existencialismo beauvoiriano, a singularidade inevitavelmente constitui o ponto de partida da análise filosófica, uma análise fenomenológica, aliás, seja esta sobre aqueles indivíduos identificados como mulheres ou como homens, proletários, negros, judeus etc., uma vez que esta filosofia rejeita verdades e conceitos universais. Contudo, no caso da mulher, poderíamos entender esse aspecto da singularidade como duplo. Edificado como o positivo e o neutro em relação ao feminino (negativo), o sujeito masculino aparece como superior nas estruturas de poder das diversas esferas sociais, aliás, a análise que Beauvoir faz da mulher enquanto sujeito revela que o sujeito estudado pelas filosofias ocidentais, em geral, é masculino. Assim, além da própria singularidade da subjetividade, a situação da mulher, contrária a uma suposta universalidade do masculino, reforça o caráter singular do indivíduo compreendido como “feminino”.

Ao voltar-se para a singularidade da existência feminina e do contexto de um tornar-se mulher, Beauvoir termina por fazer certa inversão de uma compreensão filosófica da subjetividade.

Beauvoir, filósofa

Se Maurice Merleau-Ponty (1908 – 1961), na *Fenomenologia da percepção* (1945), afirma: “Eu sou, portanto, meu corpo, pelo menos na medida em que tenho dele conhecimento e reciprocamente meu corpo é como um sujeito natural, como um esboço provisório de meu ser total” (MERLEAU-PONTY apud BEAUVOIR, 2009, p. 62, nota), recusando o corpo como o invólucro transparente do Espírito (Cf. MERLEAU-

PONTY, 1999, p. 221), e o compreendendo como “aquilo que me abre ao mundo e nele me põe em situação” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 228), Beauvoir, ainda que ratifique e adote a perspectiva merleau-pontyana, acrescenta um detalhe contraditório na experiência subjetiva das mulheres: “a mulher, como o homem, é seu corpo, mas seu corpo não é ela, é outra coisa” (BEAUVOIR, 2009, p. 62).

Ainda que corpo e subjetividade não sejam realidades separadas, é por meio do corpo que o sujeito afirma sua presença e é reconhecido no mundo, de modo que em uma situação em que a subjetividade da mulher é anulada, para que o homem seja afirmado como Um, sujeito absoluto, ela é tida somente como corpo. Interpretação que a estudiosa de Beauvoir Suzanne Laba Cataldi considera uma inversão deliberada, feita pela filósofa francesa, do conceito de Merleau-Ponty de corpo intencional e transcendente (Cf. CATALDI, 2001, p. 86). Segundo Cataldi, em *The Body as a Basis for Being: Simone de Beauvoir and Maurice Merleau-Ponty*, para Merleau-Ponty “o corpo-sujeito é transcendente – intencionalmente dirigido para o mundo e não (simplesmente ou como são os objetos) uma peça ou uma parte dele” (CATALDI, 2001, p. 86). O corpo-sujeito se distingue dos objetos no mundo ao agir nele. Meio de transcendência na comunicação com o mundo, o corpo, no que concerne à situação do organismo identificado como feminino, é apreendido, a partir de uma construção social e não de uma constituição ontológica ou biológica, não só por outrem, mas pelo próprio sujeito que é esse corpo, a saber, a própria mulher, com um peso negativo, que aprisiona ou encerra na imanência o sujeito que se faz presente por ele.

Nesse sentido, se acompanharmos o traço do desenho da filosofia beauvoiriana, principalmente em *O segundo sexo*, nos deparamos com uma filosofia fenomenológico-existencial do singular, do corpo-sujeito e, como veremos adiante, arriscamos afirmar, da generosidade.

Certamente a análise, a discussão e o enfrentamento propostos por Beauvoir no que concerne à categoria Mulher e sua imposição aos indivíduos em sua singularidade reverbera até o momento atual, quando questionamentos da mesma ordem ganham força e também quando a própria filósofa francesa existencialista ganha maior espaço nos estudos acadêmicos, ainda que, ao mesmo tempo, infelizmente pensamentos e práticas conservadores também se fortaleçam e tomem campo e corpo nas mais diversas esferas sociais. Porém, é importante nos mantermos no contexto filosófico proposto por Beauvoir se quisermos, primeiramente, estudar a autora para então partirmos de seu trabalho, ou até mesmo nos inspirarmos nele, para quaisquer que sejam nossos interesses pessoais, profissionais, políticos etc. Se para exaltar sua importância como contribuição a determinadas atitudes de cunho ativista, ignoramos seu arcabouço teórico, se sugerimos que sua teoria na verdade recusa toda estrutura racional que podemos entender como majoritariamente masculina das teorias elaboradas por filósofos, homens, corremos o risco de, ao sobrepormos nossas expectativas em relação ao seu trabalho, reforçarmos uma recusa ao reconhecimento da autora enquanto filósofa. Mas, podemos nos voltar a Beauvoir, olhando para sua filosofia, que não se trata de uma filosofia feminina, mas que questiona e revê o caráter viril e instrumental que estrutura certas noções filosóficas, principalmente no que concerne à compreensão do sujeito e da intersubjetividade, elaboradas por homens.

Pela via de uma filosofia, Beauvoir é taxativa ao declarar que o existencialismo recusa valores absolutos, sistemas filosóficos fechados, bem como, como sabemos, a categoria Mulher. Podemos ainda afirmar que ela não abandona a metafísica.

Em *Literatura e metafísica* (1945), ao enunciar que a metafísica não é um sistema, Beauvoir se refere a um fazer filosófico que é da ordem do ser:

Em primeiro lugar, a metafísica não é um sistema; não se “faz” metafísica como se “faz” matemática ou física. Na realidade, “fazer” metafísica é “ser” metafísico, é realizar em si a atitude metafísica que consiste em pôr-se na sua totalidade em face da totalidade do mundo. Todos os acontecimentos humanos possuem, para além dos seus contornos psicológicos e sociais, uma significação metafísica pois que, através de cada um deles, o homem empenhou-se sempre inteiramente num mundo completo: e, sem dúvida, não há ninguém que se não tenha descoberto em qualquer momento da sua vida. (BEAUVOIR, 1965, p. 87)

Ser metafísico corresponde a perceber-se enquanto consciência no mundo. A atitude metafísica está na singularidade e na temporalidade da presença humana no mundo e na sua significação deste. Assim, nos parece que na compreensão da autora, além de não haver uma cisão entre as realidades corpo e subjetividade, o sujeito-corpo é metafísico ao mesmo tempo em que é pela própria experiência do sujeito corpo que pode-se fazer alguma metafísica. “Quanto mais vivamente um filósofo sublinha o papel e o valor da subjectividade, mais será levado a descrever a experiência metafísica sob a sua forma singular e temporal” (BEAUVOIR, 1965, p. 90), escreve a filósofa francesa.

Na construção desse pensamento filosófico baseado na subjetividade, a literatura aparece como parte fundamental desse processo de reflexão:

Não é por acaso que o pensamento existencialista tenta exprimir-se hoje, ora por tratados teóricos, ora por ficções: mas sim porque é um esforço para conciliar o objectivo e o subjectivo, o absoluto e o relativo, o intemporal e o histórico; pretende encontrar a essência no coração da existência; e se a descrição da essência releva da filosofia propriamente dita, só o romance permitirá evocar na sua verdade completa singular, temporal, o brotar original da existência. (BEAUVOIR, 1965, p. 90-91)

As linguagens literária e filosófica são complementares no existencialismo beauvoiriano na medida em que a primeira resgata o instante vivido antes que este se solidifique na narrativa descritiva da segunda. Quase vinte anos depois de *Literatura e metafísica*, na conferência *Que peut la littérature?* (1964), Beauvoir aponta certo “milagre” na comunicação literária: “há outra verdade, que se converte na minha sem deixar de ser outra. Abduco do meu ‘eu’ em favor do eu que fala. E ainda sigo sendo eu mesma” (BEAUVOIR, 1966, p. 74).

Curiosamente, é como escritora de ficção que Beauvoir se identifica. Tal identificação e a recusa do lugar de filósofa é tema tanto de entrevistas com a própria Beauvoir em diferentes épocas, como de estudos sobre o seu trabalho, principalmente por tal declaração nos remeter ao lugar dado à filósofa, à sombra de Jean-Paul Sartre, como sua companheira, por inúmeras histórias da filosofia dominantes. De nossa parte, comentamos essa compreensão de sua própria escrita pela filósofa francesa não com o intuito de compará-la a Sartre – e por outro lado, também não para justificar seu trabalho como filósofa, reconhecimento que não necessitaria da relação com seu

companheiro –, mas para darmos continuidade à análise de aspectos fundamentais da filosofia beauvoiriana que este artigo propõe.

Em entrevista a Alice Schwarzer em 1973 a filósofa francesa existencialista diz: “ele [Sartre] é principalmente o filósofo e eu adotei suas ideias filosóficas” (BEAUVOIR apud SCHWARZER, 1985, p. 56). E reforça em 1982: “no que se refere à filosofia, eu era realmente discípula de Sartre, uma vez que aderi ao existencialismo” (BEAUVOIR apud SCHWARZER, 1985, p. 107). Beauvoir declara à entrevistadora que reconhece a “superioridade” de Sartre no campo da filosofia, e não entende esta constatação como um problema de gênero. Aliás, ela demonstra encontrar abertura na relação com ele para questionar a elaboração de seu pensamento filosófico: “Discutimos [Beauvoir se refere a ela e Sartre] muito a respeito de *O ser e o Nada*: eu era contra algumas ideias dele e uma ou outra vez o fiz mudar um pouco o rumo” (BEAUVOIR apud SCHWARZER, 1985, p. 107). Da mudança de rumo teórico de Sartre, Schwarzer pede um exemplo. Beauvoir esclarece:

Numa primeira versão de *O ser e o Nada*, ele falava da liberdade como se ela fosse quase total para todos. Ou, pelo menos, que sempre era possível cada um exercer sua liberdade. Eu, ao contrário, insisti no fato de que existem situações em que a liberdade não pode ser exercida ou não passa de mistificação. Ele concordou. E, em seguida, deu mais peso à situação em que o ser humano está colocado. (BEAUVOIR apud SCHWARZER, 1985, p. 107)

Mas é preciso enfatizar que ao mencionarmos a contribuição de Beauvoir na construção do pensamento de Sartre, não pretendemos sugerir que ela tenha sido mais heróica do que o filósofo ao revisar a noção existencialista de liberdade nem buscamos demarcar o momento de criação de um conceito. A própria Beauvoir reitera na referida entrevista a Schwarzer que o existencialismo sartriano é o fundo filosófico de *O segundo sexo* e que a obra reflete a visão dela das mulheres (Cf. SCHWARZER, 1985, p. 107). É o ato de apropriação do existencialismo sartriano pela filósofa e a maneira como ela também constrói esta filosofia, evocando a singularidade da situação experienciada por indivíduos que antes de reconhecerem a própria subjetividade, compreendem a própria situação como efeito de uma causa maior, absoluta, que destacamos neste momento para enfatizarmos o lugar da autora na filosofia e a importância da subjetividade, do instante vivido, para ela tão caro e associado à criação literária.

Nesse sentido, não concordamos com a própria Beauvoir que o filósofo seja Sartre e ela, a escritora. Pois é pela própria reflexão filosófica que ela dialoga com aquela filosofia existencialista que ela considera sartriana – e a expande! – e que pensa também a literatura. Se Sartre é filósofo e a filosofia ocidental é um saber majoritariamente construído e dominado pelos homens, ao invés de criar uma linguagem que poderia-se supor propriamente feminina, Beauvoir se apropria das ferramentas que estão nas mãos dos homens para direcionar a filosofia conforme seu próprio interesse, tal como ela própria, em entrevista a Alice Jardine em 1979, sugere no que concerne a todo campo do saber:

Podemos reorientar a ciência – por exemplo, um tipo de medicina muito mais direcionado ao número enorme de problemas de saúde das mulheres que são negligenciados neste momento. Mas os dados originais da ciência são os mesmos para homens e mulheres. As mulheres simplesmente tem que roubar

o instrumento; elas não têm que rompê-lo, ou tentar, a priori, fazer dele algo totalmente diferente. Roube o instrumento e o use para o seu próprio bem. (BEAUVOIR apud JARDINE, 1979, p. 230)

Pois, para Beauvoir, criar um modo de atuação ou uma linguagem das mulheres implicaria em definir a mulher, o feminino, o que consistiria num entrave para que a singularidade da experiência vivida do sujeito mulher componha o campo dos universais:

O que é muito preocupante é que as pessoas que tentaram escrever literatura, até mesmo, por exemplo, escritores proletários, parecem escrever dentro das normas da classe dominante. Então, alguém pode dizer que há um novo modo de gritar, de falar, que seja propriamente feminino? Pessoalmente, eu não acredito. No fim, eu considero este um outro modo de colocar as mulheres em um tipo de singularidade, em um gueto, o que não é o que eu quero. Eu quero que elas sejam singulares e universais ao mesmo tempo. (BEAUVOIR apud JARDINE, 1979, p. 231)

Até mesmo no terreno da ficção, Beauvoir não almeja criar nada que se possa dizer propriamente feminino, nem mesmo visando chegar a um tipo de mulher que poderíamos identificar como alguma espécie de heroína feminista. “Há uma demanda [pela criação de heroínas feministas] inaceitável que acho um pouco tola porque ela me cercaria, me imobilizaria completamente em uma espécie de bloco de concreto feminista” (BEAUVOIR apud GOBEIL, 1965), diz a filósofa em entrevista a Madeleine Gobeil na década de 1960. Por isso, suas personagens são construídas a partir das mulheres “como elas são, como seres humanos divididos, e não como elas deveriam ser” (BEAUVOIR apud GOBEIL, 1965).

Em 1979, ainda sobre a literatura e a criação de personagens heroicos, Beauvoir declara em entrevista a Margaret Simons: “Eu tenho horror a heróis positivos; não tenho solução nenhuma para dar às pessoas e as pessoas não têm que esperar soluções de mim” (BEAUVOIR apud SIMONS, 1979, p. 332).

Se Beauvoir tem como mote a pergunta “o que é uma mulher?” para analisar a gravidade da situação de opressão vivida pelas mulheres sob construções sociais de uma categoria de Mulher e de feminilidade, na contramão dessa situação, a autora discorre sobre o que não é uma mulher. Pois tal como o homem, a mulher, na perspectiva existencialista beauvoiriana, não é. No plano da existência, no plano ontológico, sem a identificação “homem” ou “mulher”, o ser humano não é. E é esse o viés da análise da filósofa francesa em *O segundo sexo*. Se ela utiliza o termo mulher, é para referir-se aos indivíduos que foram categorizados por tal nome e que vivenciam uma situação comum. Não que as situações de todas as mulheres sejam iguais, a mesma. Mas há entre as mulheres uma situação de apagamento de sua subjetividade pela afirmação, que se pretende absoluta, de um Um – do homem.

Não cabe então ao papel de filósofa de Beauvoir, conforme a perspectiva que adota, criar uma nova mulher, heroínas feministas e nem mesmo evocar um mundo supostamente “feminino” como solução para a situação de Outro. Aliás, a cisão de realidades que poderíamos compreender como masculina e feminina não é tão simples para a autora.

Da análise beauvoiriana da estrutura da intersubjetividade

Desde *O segundo sexo* Beauvoir discute a diferença entre as realidades dos papéis femininos e masculinos e os aspectos positivos e negativos tanto da permanência em uma dessas realidades como das possibilidades e consequências de adentrar a outra. Afastada da tônica instrumental que rege o espaço público e determina as relações de trabalho numa sociedade capitalista, a mulher estudada por Beauvoir vivencia a espontaneidade ainda não sufocada pelas dinâmicas de produção:

ele [o marido] deve obedecer o dia inteiro a seus superiores, usar colarinho e afirmar sua posição social; ela [a esposa] pode arrastar-se de roupão pelo apartamento, cantar, rir com as vizinhas; age como bem entende, corre pequenos riscos, procura alcançar eficientemente certos resultados. Vive muito menos do que o marido dentro de convenções e de aparência. O universo burocrático que Kafka – entre outras coisas – descreveu, esse universo de cerimônias, de gestos absurdos, de condutas sem objetivo, é essencialmente masculino; ela está muito mais em contato com a realidade. Quando acaba de alinhar cifras ou de converter latas de sardinha em dinheiro, só aprendeu abstrações; a criança alimentada no berço, a roupa limpa, o assado são bem mais tangíveis; entretanto, como na perseguição concreta desses fins ela experimenta a contingência deles – e correlativamente sua própria contingência – ocorre muitas vezes que não se aliene neles; permanece disponível. Os empreendimentos do homem são a um tempo projetos e fugas: ele se deixa devorar pela carreira, pela sua personagem; é de bom grado importante, sério; contestando a lógica e a moral masculinas, ela não cai nessas armadilhas [...] descobre com mais sinceridade seus pensamentos indisciplinados, suas emoções, suas reações espontâneas. Eis por que sua conversa é muito menos tediosa do que a do marido, desde que fale em seu próprio nome e não como leal metade de seu senhor. Ele enuncia ideias ditas gerais, isto é, palavras, fórmulas que se encontram nas colunas de seu jornal ou em obras especializadas; ela oferece uma experiência limitada mais concreta. A famosa “sensibilidade feminina” participa um pouco do mito, um pouco da comédia; mas o fato é, também, que a mulher se mostra mais atenta do que o homem a si mesma e ao mundo. (BEAUVOIR, 2009, p. 811)

Por outro lado, afastada da realidade que opera por uma lógica masculina, a mulher não participa do mundo e permanece sob as regras do Um, do sujeito absoluto, a saber, um sujeito masculino:

A própria mulher reconhece que o universo em seu conjunto é masculino; os homens modelaram-no, dirigiram-no e ainda hoje o dominam; ela não se considera responsável; está entendido que é inferior, dependente; não aprendeu as lições da violência, nunca emergiu, como um sujeito, em face dos outros membros da coletividade; fechada em sua carne, em sua casa, apreende-se como passiva em face desses deuses de figura humana que definem fins e valores. [...] Ela não tem domínio, nem sequer em pensamento, sobre essa realidade que a cerca. É essa realidade a seus olhos uma presença opaca. Efetivamente, ela não fez a aprendizagem das técnicas que lhe permitiriam dominar a matéria; não é com a matéria que lhe cabe lutar, e sim com a vida e esta não se deixa dominar pelas ferramentas; não se pode senão suportar-lhe as leis secretas. O mundo não se apresenta à mulher como um “conjunto de utensílios” intermediário entre sua vontade e seus fins, tal qual o define Heidegger: é ao contrário uma resistência obstinada, indomável; ele é dominado pela fatalidade e cortado de caprichos

misteriosos. [...] Os trabalhos caseiros aparentam-se a uma atividade técnica; mas são por demais rudimentares, por demais monótonos para convencer a mulher das leis da causalidade mecânica. [...] É fácil compreender por que é rotineira; o tempo não tem para ela uma dimensão de novidade, não é um jorro criador; como é destinada à repetição só vê no futuro uma duplicata do passado. (BEAUVOIR, 2009, pp. 782-783)

Além da relação que as mulheres têm com o seu trabalho, trabalho este voltado ao âmbito doméstico, caracterizada pela ausência de fins, pela repetição e por uma falta de domínio da técnica da própria atividade que executa, Beauvoir atenta ao envolvimento, comum entre elas, com interpretações mágicas, místicas, sobrenaturais sobre o mundo (Cf. BEAUVOIR, 2009, p. 783). Tal situação reforça a permanência dos indivíduos relegados a “o segundo sexo” num lugar de imanência ao excluí-los do domínio e do desvelamento do mundo.

Nesse sentido, compreendemos que ainda que socialmente construídas de modo que homens e mulheres experienciem papéis e lugares radicalmente opostos, as realidades “masculina” e “feminina”, na análise de Beauvoir, revelam nuances, aspectos fundamentais da condição humana para que a subjetividade se afirme no mundo. *O segundo sexo* não propõe então simplesmente a passagem das mulheres ao mundo masculino, nem a feminilidade como regra – o que seria a feminilidade, aliás? –, mas uma derrubada da categoria de Homem, do Um, do sujeito absoluto, o que possibilitaria outra noção de intersubjetividade, condição para a abertura da mulher à transcendência. Então se há certo entrave a essa transcendência que seja próprio do mundo masculino, trata-se do caráter hierárquico da intersubjetividade que marca as relações desveladas e instituídas pelos homens.

Um dos aspectos fundamentais das nuances entre as realidades de homens e mulheres relacionados a outra noção de intersubjetividade é a generosidade na realização da reciprocidade.

Fica claro que, para Beauvoir, o reconhecimento na relação homem-mulher é unilateral. Entre homem e mulher não há reciprocidade, uma vez que o primeiro se sustenta como o essencial em detrimento da objetificação da segunda. Lemos na introdução de *O segundo sexo*:

[O]s indivíduos e os grupos são obrigados a reconhecer a reciprocidade de suas relações. Como se entende, então, que entre os sexos essa reciprocidade não tenha sido colocada, que um dos termos se tenha imposto como o único essencial, negando toda relatividade em relação a seu correlativo, definindo este como a alteridade pura? (BEAUVOIR, 2009, p. 18).

Beauvoir faz uma analogia (ou, na leitura de Susan James, “desanalogias”) entre a situação de Outro da mulher em relação ao homem e a passagem “Independência e dependência da consciência de si: dominação e escravidão” do livro *Fenomenologia do Espírito* (1807) escrito pelo filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), conhecida como dialética do senhor e do escravo, e compreende que a luta hegeliana por reconhecimento não é uma possibilidade para a mulher. Em outras palavras, a mulher não possui os meios que o escravo hegeliano possui para perceber a si mesma enquanto consciência na relação na qual o senhor é reconhecido como único sujeito, consciência absoluta. Conforme lemos em “História”, segunda parte do

primeiro volume de *O segundo sexo*, a autora descarta então a relação senhor-escravo como via para examinar seu objeto de estudo:

Ela [a mulher] não lhe [ao homem] opõe nem o silêncio inimigo da natureza, nem a dura exigência de um reconhecimento recíproco; por um privilégio único, ela é uma consciência e no entanto parece possível possuí-la em sua carne. Graças a ela, há um meio de escapar à implacável dialética do senhor e do escravo, que tem sua base na reciprocidade das liberdades. (BEAUVOIR, 2009, pp. 208-209)

Numa sociedade sexista, a mulher encontra-se limitada em sua situação para reconhecer a liberdade imputada a sua própria existência pela qual pode alcançar e dominar o mundo ao seu redor para além do fardo que constitui o seu corpo sob signos negativos socialmente construídos. Debra Bergoffen, em sua leitura de *O segundo sexo* em *Simone de Beauvoir: (Re)counting the sexual difference*, discorre sobre o que está em jogo entre os homens, unidos por um vínculo de reciprocidade, diferente do “laço” em uma relação heterossexual, do qual abdicam. A troca de posições sujeito e objeto, a luta por reconhecimento no sentido hegeliano para afirmar-se como ser autônomo diante do outro, é possível entre os homens, aliás, a luta, o risco a ser superado, são valorizados na sociedade patriarcal quando associados à violência, à conquista e à competição, assinala a autora (Cf. BERGOFFEN, 2006, pp. 255-256; 259). Por meio da reciprocidade, então, afirma a autora em outro texto, *Menage à trois: Freud, Beauvoir, and the Marquis de Sade*, “o sujeito ambíguo se move entre o desejo de ser e o desejo de deixar ser” (BERGOFFEN, 2001, p. 160).

Por outro lado, as mulheres não estão vinculadas umas às outras. Ao contrário, Beauvoir nota que o discurso delas, dado à compreensão que tem de si mesmas como inessenciais (Cf. BERGOFFEN, 2001, p. 160), não fala em nome de um “nós” como os proletários ou negros, por exemplo. Ser, tornar-se mulher, não está na esfera de um ser autônomo, a mulher é em relação ao homem e é nessa relação que garante algum lugar em sociedade. Nesse cenário, Beauvoir identifica um vínculo peculiar entre homem e mulher que chama de “laço”:

Vivem dispersas entre os homens, ligadas pelo habitat, pelo trabalho, pelos interesses econômicos, pela condição social a certos homens – pai ou marido – mais estreitamente do que a outras mulheres. [...] O laço que a [a mulher] une a seus opressores não é comparável a nenhum outro. (BEAUVOIR, 2009, p. 20)

O laço ao qual a filósofa francesa se refere, além de ser o meio pelo qual a mulher justifica a sua existência, não visa à reciprocidade. Generosamente, a mulher reconhece a presença masculina e seus projetos no mundo. Contudo, para Bergoffen, ainda que a situação limitante do laço ao sujeito único e absoluto afaste a mulher da possibilidade de afirmar sua liberdade, é na generosidade desse laço que podemos desvelar aspectos positivos que contribuem para pensarmos a relação intersubjetiva em outros termos.

A generosidade que a mulher aprende a exercer na relação com o homem por meio do laço, como uma entrega da própria consciência à alteridade e à vulnerabilidade da experiência, conforme interpreta Bergoffen em *Simone de Beauvoir: (Re)counting the sexual difference* (Cf. BERGOFFEN, 2006, p. 255), vai de encontro à possibilidade de reconhecimento mútuo característico da reciprocidade, já que reforça a unilateralidade da relação e a anulação da subjetividade da mulher. Mas, generosidade e reciprocidade

não são características necessariamente opostas, nem se anulam; aliás, quando executado por todas as partes da relação, inevitavelmente, o ato generoso fundará uma relação recíproca.

Bergoffen opõe então o que chama desejo de ser Deus, referindo-se ao caráter hierárquico da relação entre homens, da luta por reconhecimento da afirmação da própria subjetividade, ao que chama desejo de generosidade, aprendizado próprio do tornar-se mulher. Contudo, essa oposição não é original, assinala a autora, mas sim um destino imposto em situação.

Conclusão

Em certas passagens de *O segundo sexo*, laço, generosidade e reciprocidade aparecem harmoniosamente em um cenário específico, a saber, o do erotismo. Vimos que a mulher encontra-se reduzida ao seu corpo e desconsiderada em sua subjetividade quando situada enquanto Outro. Chegamos a um corpo-sujeito merleau-pontyano invertido quando se trata da experiência feminina, e na leitura do ensaio de Beauvoir fica claro o sofrimento concreto que essa situação de inferioridade causa no corpo das mulheres; seja na experiência de alheamento ao próprio corpo durante a puberdade ao perceber que este corpo passa a ser apreendido como carne desejada, na tensão entre os mitos e a realidade da menstruação, da gestação e da menopausa, na violência sexual sofrida ou na inferiorização pela fragilidade imputada ao corpo. Ainda assim, Beauvoir vislumbra realidades em que autônoma, enquanto sujeito – uma vez que, ainda que limitada por uma situação de opressão, a subjetividade, intrínseca à existência, coincidente com a liberdade original, nunca é aniquilada –, a mulher esteja entregue a uma relação no terreno do erotismo, não por almejar determinada posição social ou por obrigação de um papel a ser cumprido, mas pelo próprio desejo por um homem, que ela deseje enquanto carne e ainda, enquanto sujeito que também a deseje em seu corpo. Esta imagem evoca uma entrega generosa que nos remete à realização da reciprocidade, no ato de assumir a ambiguidade sujeito/objeto tão cara à proposta da moral existencialista beauvoiriana.

Seria a realização dessa relação de reciprocidade possível? Ou, a pergunta seria outra: o que essa imagem de uma reciprocidade erótica, de uma filosofia da generosidade está a nos dizer? Ou o que nós, para além das possibilidades de efetivação da reciprocidade entre homem e mulher num plano concreto, por meio desse cenário beauvoiriano, podemos elucubrar acerca da relação entre intersubjetividade e a virilidade de uma sociedade patriarcal, não apenas como objetos de análise da filosofia, mas também como noções, elementos, que em alguma medida podem estar tanto embutidos nos discursos filosóficos como também despontarem como produto dessas narrativas? No que diz respeito à hierarquia e ao desejo de ser o sujeito absoluto, qual é a noção que temos de intersubjetividade dada como pressuposto em nossas reflexões?

Nessa senda, a questão do corpo também é fundamental, quando é o erotismo, a encarnação da ambiguidade sujeito/objeto, que aparece como imagem da generosidade, de uma relação intersubjetiva baseada no desejo, no prazer e não na luta por reconhecimento das estruturas hierárquicas. Qual é o poder desse corpo-sujeito

erótico? O que é e quem é um corpo? Por que alguns corpos valem menos do que os outros? Quem são os corpo-sujeitos que autorizam essa situação?

Bibliografia

BEAUVOIR, S. Literatura e metafísica. In: _____. *O existencialismo e a sabedoria das nações*. Tradução: Manuel de Lima e Bruno da Ponte. Lisboa: Minotauro, 1965, pp.79-95.

_____; et al. *Para qué sirve la literatura?*. Traducción: Floreal Mazia. Buenos Aires: Proteo, 1966.

_____. *Por uma moral da ambiguidade*. Tradução: Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

_____. *O segundo sexo*. Tradução: Sérgio Milliet. 2ª ed. V. 2. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BERGOFFEN, D. Menage à trois: Freud, Beauvoir, and the Marquis de Sade. *Netherlands: Continental Philosophy Review*, v. 34, no. 2, 2001, pp.151-163.

_____. Simone de Beauvoir: (Re)counting the sexual difference. In: CARD, C. (org.). *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge University Press, 2006, pp. 248-265.

CATALDI, S. L. The Body as a Basis for Being: Simone de Beauvoir and Maurice Merleau-Ponty. In: O'BRIEN, W.; EMBREE, Le. (Ed.). *The existential phenomenology of Simone de Beauvoir*. Dordrecht: Kluwer, 2001.

GOBEIL, M. Interview with Bernard Frechtman and Madeleine Gobeil. *The Art of Fiction No. 35: Simone de Beauvoir*. Translated by Bernard Frechtman. *Paris Review*, no. 35, 1965, Spring-Summer. Available at: <http://www.theparisreview.org/interviews/4444/the-art-of-fiction-no-35-simone-de-beauvoir>. Accessed: 15 October 2013.

GOTHLIN, E. *Sex and existence: Simone de Beauvoir's The Second Sex*. Translated by Linda Schenck. London: The Athlone Press, 1996.

JAMES, S. Complicity and Slavery in The Second Sex. In: GROSHOLZ, E. R. (Ed.). *The Legacy of Simone de Beauvoir*. Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 71-89.

JARDINE, A. Interview with Simone de Beauvoir. *Signs*, Chicago: The University of Chicago Press, v. 5, no. 2, pp. 224-236, Winter, 1979. Available at: <http://www.jstor.org/stable/3173558>. Accessed: 21 December 2012.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

OLIVA, J. *Da sexualidade reificada à reciprocidade erótica no pensamento de Beauvoir*. Tese (Doutorado em Filosofia). Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo. UNIFESP, Guarulhos, 2018.

SCHWARZER, A. *Simone de Beauvoir hoje*. Tradução: José Sanz. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

SIMONS, M.; et al. *Simone de Beauvoir: An Interview*. *Feminist Studies*, vol. 5, no. 2, 1979, pp. 330-345. Available at: www.jstor.org/stable/3177599. Accessed: 20 June 2017.

TIDD, U. *Simone de Beauvoir*. London: Reaktion Books, 2009.

Recebido em: 30/Ago/2019 - **Aceito em:** 28/Nov/2019.

Deve-se salvar Antígona da fogueira? Beauvoir em um exercício literário-político contra feminismos idealistas

Faut-il sauver Antigone du feu? Beauvoir dans un exercice politique-littéraire contre féminismes idéalistes

Thana Mara de Souza

Professora de Filosofia da UFSC
thana.souza@gmail.com

Resumo: A partir da descrição das noções gerais apresentadas em *O segundo sexo*, pretende-se trabalhar a hipótese de que a modificação concreta da situação das mulheres passa necessariamente por uma luta conjunta. Uma educação diferenciada dada a uma menina pode levar a atos tais como a da personagem Antígona, que se orgulha de sua ação solitária que não modifica concretamente a estrutura de uma sociedade. Tentaremos mostrar que Beauvoir vê na personagem da trilogia tebana um feminismo idealista, que se mantém em um discurso universalista e, paradoxalmente, ao mesmo tempo, solipsista. É necessário fazer o movimento oposto e sair da educação diferenciada para uma luta coletiva e concreta.

Palavras-chave: Beauvoir; feminismo, idealismo, realismo.

Résumé: À partir de la description des notions générales présentées dans *Le Deuxième Sexe*, il est envisagé de travailler sur l'hypothèse selon laquelle le changement concret dans la situation des femmes implique nécessairement une lutte commune. Une éducation différenciée donnée à une fille peut conduire à des actes tels que le personnage Antigone, qui se targue de son action solitaire qui ne change pas concrètement la structure d'une société. Nous allons essayer de montrer que Beauvoir voit dans le personnage de la trilogie thébaine un féminisme idéaliste, qui se situe à la fois dans un discours universaliste et, paradoxalement, solipsiste. Il faut faire le mouvement inverse et passer d'une éducation différenciée à une lutte collective et concrète.

Mots-clés: Beauvoir; féminisme; idéalisme; réalisme.

No I Congresso Internacional Simone de Beauvoir – Comemoração 70 anos de *O segundo sexo*, celebramos a publicação da obra que, infelizmente, ainda causa muita confusão porque reivindica que nós, mulheres, não devemos ser encerradas em definições definitivas e universais, como se todas fôssemos iguais e como se todas fôssemos inferiores a seres do sexo masculino. É o que a famosa e mal compreendida frase “não se nasce mulher, torna-se mulher” significa: a de que todas nós somos

construções históricas e que não há uma essência anterior a nosso nascimento. É, pois, na intenção de enfatizar a historicidade e concretude de nossa situação, contra noções abstratas como natureza humana, que Beauvoir escreve o livro sobre esse chamado segundo sexo, um sexo renegado a uma segunda colocação na hierarquia de gênero.

A filósofa passa quase toda a década de 1940 pesquisando como a mulher era colocada pela biologia, antropologia, psicanálise, materialismo dialético e é com base nessa extensa pesquisa que ela publica os dois volumes do livro. O primeiro, chamado de “Fatos e Mitos”, explora o modo como a mulher foi vista ao longo da história da humanidade, escrita principalmente por homens – ou, pelo menos, divulgada mais como se tivesse sido escrita principalmente por homens. Começamos, assim, a ler sobre como a mulher foi pensada como destino: enquanto o homem é visto como aquele que transcende, como aquele que vai além, o ser ativo que conquista e modifica o mundo, a mulher é vista como aquela que é dependente dos homens, ser passivo que repete a humanidade por meio de sua “vocação”: ser mãe. Em outras palavras, a mulher é colocada como um ser relativo ao homem, enquanto o homem se coloca como o ser essencial. É por isso que Beauvoir começa seu livro mostrando como a mulher foi vista por esses homens. E não nos enganemos: a história da filosofia também é parte constituinte desses fatos e mitos que tentam instaurar uma natureza feminina, e uma natureza inferior à do homem.

Importante dizer que não se trata aqui de criticar, entre outras características femininas, a maternidade, mas de compreender que, colocar a maternidade como obrigação da mulher, e identificá-la a esse processo, fazendo com que apenas ela fique responsável pela criação de um ser gerado por duas pessoas, é tentar encerrá-la em um único ambiente e julgar moralmente aquelas que não seguem o “caminho de mãe”, ou aquela que é uma “mãe desnaturada”, que não segue o que a natureza diz, porque, obviamente, a natureza obriga a mulher a ser mãe. Trata-se então de colocar-se contra esse pensamento que determina, que instaura uma natureza que obriga as mulheres a serem dóceis, meigas, vulneráveis, dependentes e etc. A história da humanidade coloca a mulher como ser que gira em torno do homem, a princesa que dorme e espera seu príncipe ganhar lutas para que venha acordá-la.

É contra essas imposições que tentam naturalizar a mulher como passiva e inferior que Beauvoir se volta na primeira parte, descrevendo, de forma crítica, como a biologia, a psicanálise e o próprio materialismo dialético fazem da mulher um destino. A filósofa aceita o papel importante que o corpo desempenha em nossas vidas e é por isso que descreve, de forma exaustiva, as modificações hormonais pelas quais a mulher passa no início da adolescência, a cada mês no ciclo menstrual e no momento da menopausa. Não podemos falar de nenhum ser humano sem levar em consideração que ele é seu corpo, que é com o corpo que ele se coloca no mundo e é visto pelos outros. O que se mostra essencial em seu argumento é que a biologia, ao falar do corpo, o coloca de forma determinante, como se, por exemplo (exemplo utilizado pela própria Beauvoir) a mulher espelhasse aquilo que seu útero faz, ou melhor, não faz. Pensando a concepção por muito tempo como uma ação exclusiva do homem, como aquele que, a partir do espermatozoide ativo, levaria, apenas ele, a vida ou “homúnculo” a um novo ser, que seria guardado e cuidado pelo útero feminino, a biologia expande essa observação – que hoje sabemos bastante errada – de forma a dizer que então é natural que a mulher

como um todo desempenhe o mesmo papel que cabe ao útero: o de ser passivo, o de esperar, o de guardar e cuidar (da casa, dos filhos, do marido) etc; como se nos resumissem a um órgão de nosso próprio corpo.

Para Beauvoir, se é verdade que o corpo é essencial – e é uma noção sem a qual não conseguimos entender seu pensamento – é também verdade que não podemos nos explicar, nos compreender apenas como títeres de nosso corpo.

Esses dados biológicos são de extrema importância: desempenham na história da mulher um papel de primeiro plano, são um elemento essencial de sua situação. Em todas as nossas descrições ulteriores, teremos que nos referir a eles. Pois, sendo o corpo o instrumento de nosso domínio do mundo, este se apresenta de modo inteiramente diferente segundo seja apreendido de uma maneira ou de outra. Eis por que os estudamos tão demoradamente; são chaves que permitem compreender a mulher. Mas o que recusamos é a ideia de que constituem um destino imutável para ela. Não bastam para definir uma hierarquia dos sexos; não explicam por que a mulher é o Outro; não a condenam a conservar para sempre essa condição subordinada. (BEAUVOIR, 2016a, p. 60)

Se devemos considerar os dados biológicos, não podemos dizer que eles bastam para condenar as mulheres a serem mais frágeis e inferiores aos homens. Isso porque existe a compreensão que também somos significação, ou seja, que também doamos sentido ao mundo, aos outros e a nós mesmos. É, aliás, algo que a psicanálise teria visto muito bem, embora, ao menos com Freud, ainda insista em colocar a mulher como derivada da compreensão do homem¹. Beauvoir reconhece, por um lado, o avanço da psicanálise em relação à biologia, mas ao mesmo tempo também vê nesses primórdios do pensamento psicanalítico o pensar a sociedade patriarcal como sendo a sociedade padrão, como pensar que o poder do pai está naturalmente dado e não precisa ser explicado.

É preciso, então, além de compreender que todo ser humano é um ser significativo, compreender que essas significações são colocadas historicamente, e que é na história que os mitos são criados. É por isso que logo depois de fazer uma descrição crítica de como a ciência, a psicanálise e mesmo o materialismo histórico (por reduzir a questão de sexo à questão de classe) acabam por implicar um destino à mulher, condenando-a a repetir o que está dado, sem que sejam dadas a ela possibilidade de assumir-se como sujeito que escolhe, Beauvoir passa a descrever a história da humanidade e como o papel da mulher foi diverso nos diversos períodos. Não podemos dizer que naturalmente ela sempre foi inferior, ou estava destinada, porque seus hormônios assim mandam, a ficar em casa e cuidar das crianças enquanto o homem saía para caçar etc. Há toda uma construção histórica desse papel, que começou, segundo ela, em um momento muito específico, e que de fato só nos ajudaria a entender porque naquele instante, a mulher fez menos trabalho de agricultura (momento da descoberta de metais pesados

1 Não se trata de afirmar categoricamente um machismo em Freud, mas de descrever o modo como Beauvoir aponta os problemas da psicanálise freudiana. Importante observar que no livro há apenas uma citação direta à obra de Freud (*Moisés e o Monoteísmo*) e é importante questionar a quais obras a filósofa teve acesso diretamente nos anos 40 (quais tinham sido traduzidas para o francês? Quais elas teria lido?). Não há tempo e espaço aqui para essa leitura genética, mas é importante ao menos indicar esse elemento que deve ter dificultado a leitura de Freud por Beauvoir. Para uma maior compreensão desse diálogo, cf. OLIVA, J. *Da sexualidade reificada à reciprocidade erótica no pensamento de Beauvoir*.

de carregar), mas que, por conta das instituições e criações de mitos, acabou-se por perpetuar, gerando círculos viciosos. Um exemplo clássico desse círculo vicioso é que às mulheres são dados menos oportunidades e incentivos para continuarem o estudo, e por isso elas tendem a “conquistar” menos coisas. Mas isso é invertido e acaba por se transformar em uma demonstração de como a mulher é inferior, e se “conquista” menos, é porque é menos capaz, não porque tem menos oportunidade.

Com essas criações históricas que perpassam a filosofia, as ciências, as religiões e até mesmo as artes, perpetuou-se o que era apenas um breve momento da história da humanidade. A natureza, desse modo, não é o que é ordenado por um ser criador anterior à nossa existência, de modo que caberia a nós apenas obedecer e repetir o que é ordenado, mas é criada na historicidade.

É por isso que, depois de fazer toda a descrição crítica de como a mulher é naturalizada, tornada um ser inessencial em relação ao homem, Beauvoir passa para “a experiência vivida”, o segundo volume de *O segundo sexo*. Aqui ela mostra com detalhes como se dá, na sociedade classe média branca da França, em meados do século XX, a formação da mulher. Ela mesma aponta (embora não trabalhe), na “Introdução” do primeiro volume, que há certa dificuldade em seu tempo na união das mulheres, porque as mulheres brancas costumavam mais apoiar os maridos brancos que as mulheres negras, do mesmo modo que as mulheres de classe média/alta costumavam apoiar mais seus maridos de mesma classe que mulheres de classe baixa. Sem desenvolver essa intersecção entre gênero, raça e classe, como Angela Davis e pensadoras brasileiras o fizeram, a filósofa francesa ao menos aponta para essa intersecção². Mas é verdade que sua descrição da formação da mulher se adequa mais à condição da própria Simone de Beauvoir: branca, classe média, francesa. Mesmo assim, não é difícil encontrar, nessa descrição, algumas marcas que se repetem até hoje, e aqui, no Brasil.

Eis como ela anuncia o segundo volume:

As mulheres de hoje estão destronando o mito da feminilidade; começam a afirmar concretamente sua independência; mas não é sem dificuldade que conseguem viver integralmente sua condição de ser humano. Educadas por mulheres, no seio de um mundo feminino, seu destino normal é o casamento que ainda as subordina praticamente ao homem; o prestígio viril está longe de se ter apagado: assenta ainda em sólidas bases econômicas e sociais. É, pois, necessário estudar com cuidado o destino tradicional da mulher. Como a mulher faz o aprendizado de sua condição, como a sente, em que universo se acha encerrada, que evasões lhe são permitidas, eis o que procurarei descrever. Só então poderemos compreender que problemas se apresentam às mulheres que, herdeiras de um pesado passado, se esforçam por forjar um futuro novo. Quando emprego as palavras “mulher” ou “feminino” não me refiro evidentemente a nenhum arquétipo, a nenhuma essência imutável; após a maior parte de

2 Cf. SOUZA, T. *Beauvoir e a situação das mulheres: entre subjetividade e facticidade*. Aqui aponta-se que embora Beauvoir não desenvolva questões de interseccionalidade, que aparecerão apenas nos anos 70, já podemos ver uma preocupação ao menos de mostrar a relação entre mulheres brancas e negras, operárias e burguesas, tal como aparece no vol. I de *O segundo sexo*, quando Beauvoir mostra a dificuldade das mulheres se colocarem como um “nós” por conta das distinções de raça e classe. Colocar Beauvoir como uma mulher branca e burguesa aparece em nosso texto apenas como a necessidade de situá-la, e não como uma crítica de que, por ter essa facticidade, deveríamos identificá-la com um feminismo elitista que não poderia ser utilizado em outros feminismos. Pelo contrário: o texto aponta que, mesmo situada em certo momento e classe e raça, o que ela trabalha no livro sobre a condição da mulher pode ser visto ainda no Brasil de hoje.

minhas afirmações cabe subentender: “no estado atual da educação e dos costumes”. Não se trata aqui de enunciar verdades eternas, mas de descrever o fundo comum sobre o qual se desenvolve toda a existência feminina singular. (BEAUVOIR, 2016b, p. 7)

É, então, à formação da existência feminina singular que o segundo volume se volta, detalhando o modo distinto como a menina e o menino são criados por seus pais. A infância é o momento central no qual as diferenças são estabelecidas pelo olhar do outro, pela sociedade que instaura, por meio de roupas, histórias, proibições, aquilo que é o feminino e o masculino. Se o menino pode e deve brincar na rua, subir em árvores, à menina essa liberdade é interdita. Ela é barrada em seu crescimento, em sua curiosidade, e no lugar disso, são bonecas e fogões de mentira que ela deve manusear em suas brincadeiras, repetindo, desde cedo, o que seria o seu papel natural: reproduzir o papel da mãe, ser mãe e dona de casa. Essa natureza se apresenta como tal porque desde que nascemos somos impregnados pelos valores de nossa sociedade. É nessa educação moral e política que nossos pais, familiares, escolas e outras instituições instauram a diferença entre ser homem e ser mulher.

O segundo desmame é o momento no qual o pai acolhe a filha e repele o filho após o desmame de fato³. Esse acolhimento da filha e não acolhimento do filho é que marcará o início da diferença, e não as distinções biológicas que existem. Enquanto a menina é “cuidada” e “mimada”, o menino é abandonado a sua própria sorte, tendo que lidar com seus medos e experimentando o mundo, e, com isso, adquirindo maior segurança em si mesmo (não se trata de dizer que nenhum acolhimento é necessário, mas que o acolhimento dado à filha no momento em que ela sofre o desmame é ao mesmo tempo colocado como imposição, como proibição de que ela se coloque em outro ambiente).

Trata-se, assim, de uma diferença estabelecida na existência, por meio de uma educação e um cuidado distinto voltados para a criança de sexo masculino e a de sexo feminino. Diferença essa que se torna ainda maior quando deixamos a infância para a passagem para a adolescência. Nesse momento, instaura-se um trauma na vida da menina, de forma que ela amadurece muito mais cedo. É o momento da menstruação, passagem brusca de uma infância assexuada a uma adolescência podendo se tornar mãe. Enquanto o menino desde muito cedo brinca e aprende a levar com naturalidade o fato de ser sexuado, de ter um pênis, a menina passa sua infância toda sem sexualidade: nenhuma referência é feita a seus órgãos sexuais e em muitas vezes a menina se surpreende ao ver seios surgindo e ao ver, de repente, sangue saindo de seu corpo.

Esse momento central na vida da adolescente é momento traumático na maior parte das vezes porque é tratado como tabu, ou seja, porque não é tratado. E é por conta dele que a “menina tornada mocinha” passa a ser ainda mais diferente e distante do que o adolescente é.

Vê-se que, se a situação biológica da mulher constitui um *handicap*, é por causa

³ Beauvoir designa como primeiro desmame o momento no qual a mãe para de amamentar a criança. Mas há também um segundo desmame: “um segundo desmame, menos brutal, mais lento que o primeiro, subtrai o corpo da mãe aos carinhos da criança; mas é principalmente aos meninos que se recusam pouco a pouco beijos e carícias: quanto à menina, continuam a acariciá-la, permitem-lhe que viva grudada às saias da mãe, no colo do pai que lhe faz festas” (BEAUVOIR, 2016b, p. 14).

da perspectiva em que ela se apreende. A fragilidade nervosa, a instabilidade vasomotora, quando não se tornam patológicas, não lhe vedam nenhum ofício: entre os próprios homens há uma grande diversidade de temperamentos. Uma indisposição de um ou dois dias por mês, mesmo dolorosa, não é tampouco um obstáculo; na realidade, numerosas mulheres acomodam-se a isso, e em particular as que a 'maldição' mensal poderia atrapalhar mais: esportistas, viajantes, mulheres que exercem tarefas pesadas. (BEAUVOIR, 2016b, p. 80)

A menstruação, em si mesma, não é maldição alguma, mas a perspectiva adotada em relação a ela, o modo como as mães, pais, sociedade lidam com esse momento torna-a uma maldição, um momento em que a menina vira mulher, em que ela se torna quase mãe, enquanto o menino ainda brinca. A partir desse momento, segundo Beauvoir, mais restrições ainda são feitas à adolescente, em relação a roupas, a lugares a que pode ir, ao horário que deve voltar. Barrada mais uma vez, diminuem-se ainda mais as oportunidades que ela tem de desenvolver-se intelectual, física, moral e sexualmente.

E a distinção se aprofunda cada vez mais, de modo que, ao dar essa educação e cuidado tão diferentes, a mulher chega à vida adulta mais infantilizada e sem as mesmas oportunidades que o homem. Não por uma pretensa natureza, mas por não serem dadas a ela as mesmas possibilidades de assumir-se como sujeito.

A educação tem, pois, um papel fundamental no estabelecimento da mulher como naturalmente dependente e inferior, e a modificação da situação das mulheres com certeza passa também pela educação. Mas será que isso significa que é educando de forma diferente uma filha que chegaremos à libertação das mulheres, que alcançaremos a modificação da situação concreta das mulheres?

Não acredito que, para Beauvoir, o caminho seja esse.

No final do segundo volume, ao falar do momento atual, "a caminho da libertação", ao apontar para um grupo de mulheres privilegiadas, independentes financeiramente e com uma profissão, a filósofa quer enfatizar que algumas conseguiram perfazer um caminho diferente, tiveram maiores oportunidades, mas mesmo assim, não tiveram ainda libertação moral, política e social.

Existe hoje um número bem grande de privilegiadas que encontram em sua profissão uma autonomia econômica e social. São elas que pomos em questão quando indagamos das possibilidades da mulher e de seu futuro. Eis por que, embora constituam ainda apenas uma minoria, é particularmente interessante estudar de perto sua situação (...). A mulher que se liberta economicamente do homem nem por isso alcança uma situação moral, social e psicológica idêntica à dele. (BEAUVOIR, 2016b, p. 505)

A essa mulher é cobrado que, para entrar no mundo dos homens, se comporte como um homem castrado: aja tal como ele, mas sem mostrar sua sexualidade, que não escandalize. Ela é novamente barrada, fica dividida entre exigências opostas do mundo do trabalho e do mundo feminino.

Assim, a mulher independente está hoje dividida entre seus interesses profissionais e as preocupações de sua vocação sexual; tem dificuldade em encontrar seu equilíbrio; se o assegura é à custa de concessões, de sacrifícios, de acrobacias que exigem dela uma perpétua tensão. Aí, muito mais do que nos dados fisiológicos, é que cabe procurar a razão do nervosismo, da fragilidade que muitas vezes se observam nela. (BEAUVOIR, 2016b, p. 521)

Essa mulher independente financeiramente fica “entre” o ser mulher e o ser homem. Não é que ela passa a ser vista igual ao homem, mas é uma mulher que age como homem, tendo que se manter como mulher. Diante dessas exigências opostas, tendo que dar conta ao mesmo tempo do trabalho, mas manter as obrigações femininas (de limpar a casa, cozinhar etc.), a mulher tem que fazer sacrifícios e acrobacias. Se ela se “esgota” não é porque tem uma capacidade física inferior à do homem, mas porque dela é exigido muito mais que do homem. Como sabemos, e como Beauvoir já dizia em 1949, quando uma mulher trabalha fora de casa, quase sempre acumula a esse trabalho o trabalho doméstico. E mesmo no mundo do trabalho, enfrenta o tempo todo situações conflitantes, porque, se fala baixo, não é escutada, respeitada, não conquista confiança. Se fala alto, é vista como histérica. Ela fica diante de uma encruzilhada e qualquer escolha que faça, é a escolha errada. É isso que causa a fadiga, que a faz ter “crise de nervos”, e não uma essência que torna a mulher naturalmente mais fraca ou emotiva.

Tudo isso porque a sociedade continua a cobrar que ela se comporte moral e sexualmente como uma mulher, mesmo quando tem um trabalho e é independente financeiramente. Esse passado pesado e distinto faz com que ela sinta mais o fardo e as contradições dessa independência econômica, faz com que, no meio do caminho, ela não consiga assumir sua subjetividade do mesmo modo que um homem.

Voltemos à questão: basta educar uma mulher de forma diferente para que o problema se resolva? Não. Em sua conclusão, Beauvoir deixa isso muito claro:

Por certo não se deve crer que baste modificar-lhe a situação econômica para que a mulher se transforme: esse fator foi e permanece o fator primordial de sua evolução; mas enquanto não tiver acarretado consequências morais, sociais, culturais etc. que anuncia e exige, a nova mulher não poderá surgir; atualmente ela não se realizou ainda em nenhum lugar, nem na União Soviética, nem na França ou nos Estados Unidos e é por isso que a mulher de hoje se encontra espartilhada entre o passado e o futuro; apresenta-se o mais das vezes como uma “verdadeira mulher” disfarçada de homem, e não se sente à vontade nem em seu corpo de mulher nem em sua vestimenta de homem. É preciso que mude de pele e corte suas próprias roupas. Só poderia consegui-lo graças a uma evolução coletiva. Nenhum educador isolado pode fabricar hoje um “ser humano fêmea” que seja o homólogo exato do “ser humano macho”: educada como rapaz, a jovem sente-se excepcional e com isso sofre uma nova espécie de especificação. (BEAUVOIR, 2016b, pp. 550-551)

Espartilhada entre o passado e o futuro, essa mulher independente não teria uma situação melhor se tivesse tido, sozinha, uma educação de rapaz. Se isso tivesse acontecido, uma menina com um educador isolado que lhe educasse tal como um rapaz se sentiria superior às outras meninas, se sentiria, como diz a citação, excepcional, tornando-se uma espécie diferente. O caminho da libertação deve ser coletivo, político, e não individual, solitário: essa educação diferenciada não seria capaz de modificar as situações concretas das mulheres e as poucas oportunidades que lhe são dadas de colocarem-se como a subjetividade que também são. Pelo contrário: ela talvez acentuaria a diferença entre o feminino e o masculino e colocaria essa menina, por ter um passado igual ao de menino, como superior às outras meninas. Ela se sentiria única, excepcional, melhor que as outras.

Embora Beauvoir não desenvolva essa figura da menina educada isoladamente como menino, gostaria de me centrar um pouco mais nesse aspecto, porque talvez assim consigamos compreender que a crítica que a filósofa faz à figura de Antígona em um outro texto⁴ não se dê porque ela não compreende a tragédia ou porque ela mesma era idealista e teria modificado seu pensamento depois⁵, mas porque ela vê, na heroína da tragédia grega, essa nova forma de especificação e que luta de forma solipsista.

Minha hipótese é que Beauvoir não modifica totalmente seu pensamento, mas que acentua cada vez mais o aspecto político e coletivo das lutas, em um movimento que pretende afastar-se da moça bem comportada, que teve a sorte de ser filha mais velha em uma família de classe média sem filho homem, que pode prosseguir a educação e conviver com colegas que a tratavam como igual, para compreender que essa não é a situação comum das mulheres e que, portanto, deveria se juntar às outras mulheres e reconhecer o papel de privilegiada que teve.

Em várias obras e entrevistas Beauvoir recupera esse estar em uma posição “entre” o estereótipo do feminino e do masculino, de ser uma mulher que não tinha se dado conta da situação que as mulheres devem enfrentar até os anos 40 porque era uma mulher privilegiada. Isso já aparece na própria “Introdução” de *O segundo sexo*, quando afirma que

muitas mulheres de hoje, que tiveram a sorte de ver-lhes restituídos todos os privilégios do ser humano, podem dar-se ao luxo da imparcialidade; sentimos até a necessidade desse luxo (...) Muitas de nós já não veem em sua feminilidade um embaraço ou um obstáculo; muitos outros problemas nos parecem mais essenciais do que os que nos dizem particularmente respeito; e esse próprio desinteresse permite-nos esperar que nossa atitude seja objetiva. Entretanto, conhecemos mais intimamente do que os homens o mundo feminino. (BEAUVOIR, 2016a, pp. 24-25)

Por estar nessa situação privilegiada (confirmada pela própria autora nos livros de autobiografia), a filósofa pensa conseguir falar de forma mais objetiva da situação das próprias mulheres (o que hoje seria bastante problematizado). Mas ao reconhecer ter tido uma educação diferente da educação que outras mulheres recebem, ao reconhecer que teve possibilidades que sua amiga Zaza⁶, por exemplo, não teve, Beauvoir traz a responsabilidade de abordar o problema que a sociedade coloca ao fato de certas pessoas serem mulheres.

Essa sorte será novamente enfatizada em um vídeo de entrevista para a televisão, em 1975 e que está acessível na internet com o título “Por que sou feminista?”⁷. Logo no início da entrevista, o jornalista pergunta a ela como é que não tinha percebido, até os 40 anos, a condição da mulher, ao que ela responde:

4 *Idealismo Moral e Realismo Político*.

5 Uma das hipóteses levantada por Magda Guadalupe dos Santos em *O traço do gênero no âmago da intertextualidade e o caráter mimético de Antígona: um diálogo entre Beauvoir, Derrida e Butler*.

6 Amiga de infância e adolescência de Beauvoir, que morreu jovem. A importância dessa amizade foi central para a filósofa, que muito colocou em questão as diferenças de possibilidades educacionais, morais e amorosas que as duas amigas tiveram na adolescência.

7 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=J-F2bwGtsMM>. Acesso em: 24 de julho de 2019

Porque vivi minha própria condição de intelectual. Tive a sorte de ter uma profissão sem concorrência masculina, o ensino está aberto a um e a outro. Tive colegas na Sorbonne ou em outras escolas que me igualavam em termos intelectuais. Então não senti isso. Ademais, como eu nunca quis me casar e ter filhos, eu não tive vida doméstica, sempre esmagadora, da condição feminina, eu escapei às servidões de minha condição. (BEAUVOIR, 1975)

Há, pois, um reconhecimento (pouco importa aqui se corresponde de fato ao que ocorreu ou não) por parte de Beauvoir de ter tido sorte, por, aos 40 anos, ainda não ter sofrido situações de servidão, comum às mulheres que não tiveram a mesma facticidade que ela. Mesmo amigas próximas a ela tiveram destino tradicional das mulheres, enquanto ela, filha mais velha, conseguiu, sem comparação com um irmão homem, prosseguir nos estudos e ser incentivada a continuar, alcançando uma independência econômica e social que não era ainda comum à maior parte das mulheres. Mesmo que não tenha sido a primeira mulher a se formar em filosofia na Sorbonne, era ainda um mundo de homens, que Beauvoir frequentava e no qual era respeitada. Sem estar casada, sem ter filhos, sendo uma intelectual e professora, não lhe pareciam óbvias as condições pelas quais a maior parte das mulheres passa em sua formação.

Não à toa, poderíamos aproximar o modo como Beauvoir se vê no mundo com o modo como a personagem Antígona aparece na trilogia tebana, porque afinal, por motivos completamente diferentes, ela também não deixa de ser uma mulher que se coloca entre o feminino e o masculino, que age igual aos homens e é confundida com eles.

Ao menos nesse sentido, podemos dizer que a trajetória da filósofa, de ser vista por homens como uma igual, como uma mulher que não age como outras mulheres deveriam agir, assemelha-se à trajetória de Antígona, que muitas vezes aparece na trilogia como aquela que faz o papel que seus irmãos, homens, deveriam fazer e não o fizeram.

Em Édipo em Colono, o pai que matou o seu pai e se casou com a mãe ao tentar fugir do destino anunciado duas vezes, assim se dirige às duas filhas, Antígona e Ismene: “Convosco, minhas filhas, acontece o mesmo: enquanto aqueles que deviam trabalhar ocupam-se de questiúnculas domésticas como se fossem moças, vós, em seu lugar, tratais sem trégua dos males de vosso pai” (SÓFOCLES, 1998, p. 121). É Antígona, no lugar dos irmãos homens, que “sente seus membros mais firmes” (SÓFOCLES, 1998, p. 121) e passa a guiar o pai cego no caminho do exílio.

Já na peça Antígona, a questão do feminino e masculino é retomada diversas vezes. Ismene, assim que a irmã lhe anuncia que fará o proibido pelo tio Creonte – enterrar o irmão que lutou contra Tebas – lembra que as duas são mulheres e, portanto, incapazes de lutar tal como homens: “Não nos esqueçamos de que somos mulheres e, por conseguinte, não podemos enfrentar, só nós, os homens” (SÓFOCLES, 1998, p. 199).

Mas Antígona reage à fala da irmã, assumindo não ser mulher tal como as outras o são. Nessa situação distinta que a tragédia imposta pelos deuses lhe colocou, a heroína age, tal como um homem, e enfrenta as leis da cidade. Ela enterra o irmão, em nome de leis divinas, e não faz questão de ocultar o que fez. Quando a Creonte é anunciado que alguém agiu contra sua ordem, sua fala anuncia o quanto o ato de Antígona é masculino: “Que homem se atreveu a tanto?” (SÓFOCLES, 1998, p. 207). Afinal, apenas

um homem, ou uma mulher que teve uma educação solitária diferenciada, poderia se colocar contra o chefe de Estado, recusando-se a seguir uma ordem por ele ditada.

Se não podemos dizer que Antígona teve sorte e foi privilegiada (porque os deuses deram a ela um destino trágico), ao menos podemos ver traços semelhantes nessa formação distinta da que outras mulheres tiveram em seu tempo, de forma que a ela é possível pensar em agir tal como um homem, ou seja, desafiando as leis do tio, chefe de Tebas. Em um lamento que é ao mesmo tempo orgulho, Antígona se despede da cidade assumindo sua diferença e solidão: “hoje, sozinha, sem um amigo, parto!” (SÓFOCLES, 1998, p. 234).

Mulher só que, na tragédia da formação diferenciada, se cria como uma especificação distinta, e anuncia, como desafio, seu ato solitário, seu ato de homem, assumindo para si o castigo imposto por Creonte – o de ser enterrada viva. Não seria nesse mesmo lugar que Beauvoir coloca sua infância e juventude? Uma mulher só que, na sorte de uma formação privilegiada, se cria com uma especificação distinta e, em um ato teórico (que é *O segundo sexo*), torna-se a intelectual que pensa, como os homens de seu tempo, questões filosóficas?

Com as diferenças que o tempo e as diferenças de esferas (real e fictícia) impõem, podemos fazer essa aproximação das duas mulheres que se colocam “entre” o que sua época diz ser o papel dos homens e o papel das mulheres. Mas se há essa aproximação, o que as distingue e muito é o modo como lidam com essa situação “distinta”. Enquanto Beauvoir procurar pensar, a partir das possibilidades que teve, a condição das outras mulheres e se torna uma feminista, uma militante que compreende que só é possível mudar a situação de forma pública e coletiva, Antígona reveste-se de orgulho de seu ato solitário e se afasta dos demais mortais, inclusive de sua irmã Ismene.

Se há semelhança no percurso de formação de mulheres que se encontram entre o estereótipo masculino e feminino, isso não faz com que Beauvoir se sinta próxima a Antígona. Ou, talvez, trata-se de uma semelhança que é preciso recusar, criticar, se afastar. Nesse caminho de afastamento do mesmo destino da heroína grega, a filósofa critica bastante Antígona.

No artigo *Idealismo Moral e Realismo Político*, publicado na revista *Tempos Modernos* em 1945, pouco antes de começar as leituras e escritas para o *Segundo Sexo*⁸ Beauvoir coloca o problema da política e da moral justamente a partir da tragédia grega, identificando Antígona e Creonte como dois opostos.

Eis como a filósofa descreve a heroína grega no início desse artigo:

O drama de Antígona, que, contra as leis humanas de Creonte, afirma as leis divinas inscritas no seu coração, surge como antigo símbolo de um conflito ainda atual. Antígona é o protótipo desses moralistas intransigentes que, desdenhosos dos bens terrestres, proclamam a necessidade de certos princípios eternos e que obstinam, a qualquer preço – mesmo que seja a preço das suas vidas, ou até das vidas de outros –, a preservar a pureza das suas consciências. (BEAUVOIR, 2008, p. 41)

Antígona é aquela que clama sozinha por direitos divinos, aquela que deseja manter a pureza de sua consciência e pouco se importa com os bens terrestres, com

8 Cf. LECARME-TABONE, É. *Le deuxième sexe de Simone de Beauvoir*.

o destino de uma cidade. Para estes, as razões apresentadas pelos realistas, como a necessidade de não dar as honras de enterro a um traidor da cidade, aparece sempre como fútil e indiferente. As questões humanas não importam diante das questões divinas, e qualquer argumento que tente dar conta da concretude é desprezado pelo olhar daqueles que cultuam uma virtude abstrata.

Assim, para Beauvoir, a heroína embrenha-se em uma luta perdida de antemão e que sabe ser perdida, e não se importa com isso porque o que está em jogo é não uma tentativa de vencer, mas um respeito a uma lei universal e absoluta. É importante dizer que não se trata aqui de uma análise aprofundada da personagem, e que obviamente, partindo da teoria beauvoriana, é impossível dizer que existe a possibilidade de manter uma subjetividade pura e indiferente ao real. No entanto, é assim que a filósofa lê as frases de Antígona – o que pode ser confirmado em vários momentos na tragédia.

Eis o que ela, heroína, diz:

Essas leis [de Creonte] não são as ditadas entre os homens pela Justiça, companheira de morada dos deuses infernais; e não me pareceu que tuas determinações tivessem força para impor aos mortais até a obrigação de transgredir normas divinas, não escritas, inevitáveis; não é de hoje, não é de ontem, é desde os tempos mais remotos que elas vigem, sem que ninguém possa dizer quando surgiram. (SÓFOCLES, 1998, p. 214)

É, pois, em nome de leis abstratas, eternas, divinas, não escritas, que Antígona age. E em nome delas, pretende distinguir-se daqueles que argumentam de forma concreta sobre leis da Cidade. Esse desprezo é tanto que atinge até mesmo sua irmã Ismene. Se é verdade que no início ela não aceita o chamado de Antígona para juntas enterrarem o irmão, é verdade também que, depois de ser capturada por Creonte, Ismene pretende assumir a culpa junto de Antígona, pretende assumir ter sido cúmplice por não ter denunciado. Diante da irmã, Antígona se rebela e é sarcástica (uma das poucas vezes que o autor da tragédia indica o sentimento da heroína).

Ismene: Notando os sofrimentos teus, não me envergonho de percorrer contigo o mar de tuas dores.

Antígona: Os mortos sabem quem agiu, e o deus dos mortos; não quero amiga que ama apenas em palavras.

Ismene: Não me julgues indigna de morrer contigo, irmã, e honrar o morto com os ritos sagrados.

Antígona: Não compartilhes minha morte, nem aspire a feitos que não foram teus; basta que eu morra.

Ismene: Que valerá a vida para mim sem ti?

Antígona, com um sorriso sarcástico: Indaga a Creonte, pois só pensa nele. (SÓFOCLES, 1998, p. 219)

É certo que Ismene se recusou a agir com Antígona no início da tragédia, mas é certo também que nesse momento da punição, deseja diminuir o sofrimento da irmã, assumindo parte dele, e juntar-se a ela e a toda sua família, já morta. Mas Antígona parece ter orgulho em assumir o ato solitário, em dizer que não deseja próxima a ela aquela que ama apenas em palavras e que não age.

A heroína age sozinha e se orgulha desse ato solitário, divino, que já a deixava meio morta mesmo em vida. Em sua última fala antes de ser levada pelos guardas,

Antígona enfatiza: “Cidade de meus pais, solo de Tebas e deuses ancestrais de nossa raça! Levam-me agora, não hesitam mais! Vêde-me, ilustres próceres de Tebas – a última princesa que restava -, as minhas penas e quem as impõe apenas por meu culto à piedade!” (SÓFOCLES, 1998, p. 235).

Última e sozinha princesa, ela assume seu ato de homem, e assim, coloca-se acima das outras mulheres, incapazes de agir tal como ela agiu, acima de sua irmã Ismene, que também aparece como meio homem⁹ em Édipo em Colono, mas volta, em *Antígona*, a fazer o papel estereotipado das mulheres, como a citação já feita, de que é preciso que elas não se esqueçam que são mulheres. Diante de outra mulher que tem direito à fala na tragédia, Antígona faz questão de dela se diferenciar, afinal, só ela ousou ter um ato masculino.

Em nome de valores universais, Antígona sacrifica sua vida, e o faz com orgulho. Sua subjetividade pretende manter-se pura e piedosa no mundo em que seu tio impõe uma lei que não faria sentido diante das leis divinas eternas.

Preocupada com manter-se pura, a alma virtuosa terá, pois, toda a vantagem em se abster; no máximo afirmará por meio de gestos simbólicos a sua dedicação aos grandes princípios: tornar-se-á testemunha, mártir; é aí que reside, precisamente, o sentido da obstinação de Antígona; mas não se misturará em lutas cujo resultado não tem valor aos seus olhos. (BEAUVOIR, 2008, p. 44)

Adotar as leis divinas é agir simbolicamente por conta de grandes princípios que ela, pura, deve obedecer, permanecendo acima dos outros cidadãos, tornando-se, assim, uma mártir, que sozinha, aceita ser enterrada viva, sem se misturar a outras pessoas em lutas.

Se o percurso inicial da vida de Beauvoir pode ser aproximado do percurso da vida de Antígona, que, crianças, foram educadas e formadas de forma diferenciada de outras mulheres, parece que a filósofa deseja se distanciar do grito final de Antígona, que parece ter orgulho desse percurso, do ato solitário e da proximidade com os deuses. Seu lamento é também orgulho, e se se sente abandonada por Ismene no início, é ela que abandona a irmã depois, assumindo seu ato masculino e solitário.

Como já citado, “educada como rapaz, a jovem sente-se excepcional e com isso sofre uma nova espécie de especificação” (BEAUVOIR, 2016, p. 551). Essa frase não poderia se dirigir à Antígona, essa jovem educada como rapaz e que, por fim, acaba por se sentir excepcional por ousar desafiar, tal como homem, as leis da cidade em nome de leis divinas? Essa nova espécie de especificação pela qual Antígona passa é, talvez, justamente o que Beauvoir deseja evitar para seu destino, e para se afastar do que lhe é tão próximo, é preciso muito criticar.

Assim, a crítica que Beauvoir faz a Antígona não é porque ainda teria uma concepção idealista do mundo, ou porque adotaria uma noção de liberdade abstrata e uma moral voluntarista, mas o contrário: é a necessidade de negar tudo que possa se dirigir a um

⁹ Na peça, Édipo compara as atitudes das irmãs Ismene e Antígona com o que os irmãos homens fazem, apontando para uma “inversão” dos papéis, com os homens “sentados em casa, tecendo”, enquanto as mulheres “vão para a rua na luta”. Para o personagem Édipo, o contrário seria o “natural”, o que nos mostra que a personagem Antígona desempenha, ali, um papel que não é o papel esperado das mulheres de seu tempo, sendo quase confundida com homem em vários momentos, inclusive no ato de enterrar o irmão (Creonte pergunta-se que homem teria coragem de cometer esse desafio às leis da Cidade). Cf. SÓFOCLES. *Édipo em Colono*.

certo idealismo, ainda mais quando sua formação a preparou para ser a moça bem-comportada. A revolta, que pode parecer bastante dura, contra Antígona, é também a revolta contra uma formação que cria seres de nova espécie (essa mulher excepcional, criada de forma individual como homem), e mais que isso, é uma revolta contra si mesma e seus anseios infantis e juvenis de encontrar valores absolutos.

Não, eles não existem. E para afirmar esse realismo – que, por sua vez, não é um realismo cínico – é preciso gritar alto contra Antígona e afirmar que, à pergunta de Butler¹⁰ sobre se poderíamos considerar Antígona como representante de certo tipo de política feminista, Beauvoir responderia: não. Ou, no máximo, que Antígona representaria um feminismo idealista, que recusa a concretude do fato de que “há mulheres”, e do qual seria preciso afastar-se. No lugar de agir sozinha em nome de valores morais universais, o caminho que Beauvoir pretende percorrer é outro, ou, mais propriamente, o contrário: é ir em direção às outras mulheres e buscar uma moral realista, que leve em conta, por exemplo, questões como aborto e trabalho doméstico, que, segundo ela, seriam capazes de unificar a luta das mulheres.

No entanto, isso não significa que, para Beauvoir, a solução seja adotar a postura de Creonte. Pelo contrário: ele está tão errado quanto Antígona. Não há, pois, uma concordância aqui com a leitura de Hegel e a superação necessária do feminino/família pelo masculino/Estado. Ambos, nas atitudes extremas e opostas, acabam por realizar, para a filósofa, o mesmo erro: de não compreender que a realidade humana sempre oscila de forma tensa entre subjetividade e objetividade, transcendência e imanência, liberdade e facticidade, entre sermos-no-mundo e ao mesmo tempo não sermos iguais às coisas, aos outros e a nós mesmos.

Aliás, embora costumemos nos focar na personagem Antígona, é importante nos lembramos que também Creonte tem um destino trágico. Nenhum dos dois “vence” a batalha, ambos saem derrotados. Antígona se mata e Creonte vê seu filho e sua mulher se matarem no momento mesmo em que já tinha decidido modificar a proibição. O último episódio da peça é centrado na fala de Tirésias e na profecia de que, caso os mortos não fossem enterrados, Tebas voltaria a ficar enferma. O corifeu, diante dessa fala, convence Creonte a ceder, a mudar seu edito, que assim anuncia a decisão: “Penosamente renuncio à minha decisão e passo a proceder segundo o teu conselho; não insistirei neste combate vão contra o inevitável” (SÓFOCLES, 1998, p. 242).

Mas como já sabemos ao final da terceira peça da trilogia, o inevitável é inevitável. A decisão de Creonte chega tarde demais. Ao ir até o lugar em que Antígona estava enterrada viva e seria desenterrada, vê que nada mais adiantaria. Ela estava morta, assim com seu filho, Hêmon, se matara. Notícia que, por sua vez, faz com que a mulher de Creonte também se mate.

Se é verdade que Antígona morre e Creonte vive, não se trata aqui, como pretende Hegel, de uma superação necessária da família pelo Estado e do feminino pelo masculino. Creonte sobrevive com a morte de seu filho e sua esposa nas mãos, e desiste de continuar a governar a cidade. Seu desejo é a morte ou o exílio, ao que o Coro responde que depois decidirá, mas já adianta que não cabe a ele mesmo decidir. A sobrevivência de Creonte não é sua vitória. Os dois personagens são atingidos pelo

10 Cf. BUTLER. *El grito de Antígona*.

destino trágico imposto pelos deuses, de modo que a leitura de Beauvoir, embora muito rápida, parece apontar para uma proximidade maior com Sófocles: a tragédia atinge tanto Antígona quanto Creonte, tanto a moral idealista quanto a política cínica.

Nesse sentido, talvez Beauvoir compreenda melhor a trilogia tebana ao vê-la como aquela que leva a um impasse entre duas escolhas opostas, mas que são ambas trágicas e que se reencontram no destino imposto pelos deuses. Ou melhor: para Beauvoir, embora a maior parte das pessoas escolha uma dessas duas atitudes (a universalista de Antígona ou a cínica de Creonte), colocando que é necessário optar por uma delas, a filósofa defende que o problema é justamente não perceber que as duas erram ao não assumirem a complexidade do ser-no-mundo.

E para dar conta dessa complexidade é que é necessário pensar em termos públicos e unir a teoria à vida. Sem ajuda das leis divinas e sem ajuda das leis da cidade, o ser humano está condenado a escolher, e, na escolha, a valorar o mundo que não escolhe, mas que ajuda a construir. A saída dos idealismos teóricos e morais é também a compreensão de que a ação deve ser política e coletiva. Uma mulher educada de forma diferenciada de outras mulheres pode ou agir sozinha em nome de razões universais, tal como Antígona, ou utilizar sua posição de privilegiada para trazer à tona a situação da maior parte das mulheres e proclamar a necessidade de sua união a fim de modificar concreta e coletivamente a situação das mulheres, tal como Beauvoir. São, pois, caminhos opostos que as duas mulheres percorrem, e é por enfatizar a necessidade de uma luta comum e concreta que a filósofa não pode deixar de criticar a personagem.

E foi o que Beauvoir tentou fazer principalmente depois da escrita de *O segundo sexo*. Na entrevista de 1975, ela mesma afirma que o livro era teórico e não militante, mas que felizmente foi tomado por outras mulheres e transformado em uma questão militante. E é como feminista e militante que ela vai à televisão, não como filósofa, teórica – o que significa que ali ela assume um destino oposto ao de Antígona e se junta às outras mulheres em nome de uma luta comum. Mesmo tendo uma educação distinta e privilegiada, mesmo sendo uma mulher com possibilidades diferentes das outras mulheres, a preocupação de Beauvoir é de discutir questões que pudessem juntar todas as mulheres, como ela pensava ser a questão sobre o aborto e sobre o trabalho doméstico.

Principalmente no final dos anos 60 Beauvoir verificou o quanto que a própria esquerda desprezava a questão de gênero (termo que não existia propriamente na época, mas de forma mais livre podemos identificar com a diferença que a filósofa faz sobre o sexo feminino e o ser mulher). Ao colocar a questão de classe como prioritária, sem considerar questão de raça e gênero, a esquerda francesa repetia os padrões morais do conservadorismo político burguês. Assim, maio de 68 foi fundamental para que ela desse um passo a mais na compreensão da necessidade de uma libertação política e coletiva. Nesse momento, Beauvoir se diz feminista e se une ao MLF, Movimento pela Libertação da Mulher, e assina, em 1971, o Manifesto das 343 sobre o aborto. Os movimentos coletivos são considerados essenciais pela filósofa porque eles permitem a saída de um grito individual para um grito coletivo que conseguiria interferir no político: “em vez de viver essa injustiça na recriminação individual estéril, é melhor que

as mulheres conversem entre si de seus problemas e tentem achar, juntas, soluções” (BEAUVOIR, 1975).

Podemos dizer, assim, que Beauvoir anuncia que a luta de libertação das mulheres só pode existir enquanto luta coletiva: “Stendhal bem o compreendeu quando dizia que é preciso plantar de uma só vez toda a floresta” (BEAUVOIR, 2016b, p. 551). Temos, pois, um movimento de sair de uma educação diferenciada para chegar a uma luta coletiva. Esse percurso torna-se cada vez mais forte nas obras e na vida de Beauvoir, que não só anuncia, mas vivencia, a união entre filosofia e vida, pois como afirma: “Toda a conduta viva é uma escolha filosófica, e a ambição de uma filosofia digna desse nome é a de ser um modo de vida que traga consigo a sua justificação” (BEAUVOIR, 2008, p. 18).

REFERÊNCIAS

BEAUVOIR, S. Idealismo moral e realismo político. In: BEAUVOIR, S. *O existencialismo e a sabedoria das nações*. Lisboa: Esfera do Caos, 2008.

_____. *O segundo sexo: fatos e mitos*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016a.

_____. *O segundo sexo: a experiência vivida*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016b.

_____. *Por que sou feminista?*, 1975. Entrevista concedida a programa televisivo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=J-F2bwGtsMM>. Acesso em: 24/07/2019.

BUTLER. *El grito de Antígona*. Traducción de Esther Oliver. Barcelona: El Roure, 2001.

DOS SANTOS, M. G. O traço do gênero no âmago da Intertextualidade e o caráter mimético de Antígona: um diálogo entre Beauvoir, Derrida e Butler. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 4, n. 7, pp. 385-397, 2013.

LECARME-TABONE, É. *Le Deuxième sexe de Simone de Beauvoir*. Paris: Gallimard, 2008.

OLIVA, J. *Da sexualidade reificada à reciprocidade erótica no pensamento de Beauvoir*. Tese (Doutorado em Filosofia). Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. UNIFESP, Guarulhos, 2018.

SÓFOCLES. *A Trilogia Tebana*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

SOUZA, T. Beauvoir e a situação das mulheres: entre subjetividade e facticidade. *Ethic@*, Florianópolis, v. 17, n. 2, pp. 217-237, 2018.

Recebido em: 30/Ago/2019 - **Aceito em:** 29/Nov/2019.

Corpo e feminismo: é possível ultrapassar o cientificismo patriarcal?

Corps et féminisme: est-il possible surmonter le scientisme patriarcal?

Rafaela Ferreira Marques

Doutoranda em Filosofia pela UFSCar

Bolsista CAPES

rmarquesbhz@yahoo.com.br

Resumo: A ciência pode mesmo ser encarada como um conhecimento desencarnado, universal e, portanto, indiscutível? É sobre esse cientificismo supostamente indiscutível que trata o presente artigo. Partindo das críticas feitas por Merleau-Ponty e Simone de Beauvoir ao saber científico que se pretende único meio de acesso ao mundo e às coisas, intentamos, sob um prisma fenomenológico e feminista, compreender as armadilhas presentes nessa pretensão de universalidade, ou seja, no cientificismo patriarcal. Para tanto, nos valem das noções de corpo, presentes nos dois autores, a fim de deslindar o que chamamos de “dupla desvalorização” do corpo feminino empreendida por séculos – recorrente até os dias atuais – com o aval e embasamento principalmente do saber científico dito puro e desinteressado.

Palavras-chave: ciência; corpo; feminismo; Simone de Beauvoir; Merleau-Ponty.

Résumé: *La science peut-elle, vraiment, être comprise comme une connaissance désincarnée, universelle et, donc, incontestable ? C'est sur cette question que nous nous penchons dans cet article. À partir des critiques faites par Merleau-Ponty et Simone de Beauvoir au savoir scientifique qui se croit le seul moyen d'accès au monde et aux choses, nous voulons, en assumant un point de vue phénoménologique et féministe, comprendre les pièges existants dans cette prétention d'universalité, ça veut dire, dans le scientisme patriarcal. Pour réaliser cette démarche, on se rapporte aux notions de corps présentes chez les deux philosophes, à fin de démêler ce qu'on a appelé « une double dévalorisation » du corps féminin entreprise durant des siècles – présente jusqu'à nos jours, malheureusement – avec laquelle la science concorde et même fonde, tout en se prétendant une connaissance pure et désintéressée.*

Mots-clés: science; corps; féminisme; Simone de Beauvoir; Merleau-Ponty.

Introdução

Simone de Beauvoir (França, 1908-1986) em 1949, há exatos setenta anos, publica *O segundo sexo*, um marco na discussão feminista no mundo. Seja enquanto base para o estudo da questão do feminino ou da igualdade entre mulheres e homens tão buscada e jamais alcançada, seja como material de análise crítica por parte de inúmeras feministas – principalmente as correntes estadunidenses do final do século XX –, este livro pode ser considerado uma referência para o pensamento feminista ocidental. No entanto, ao começar sua obra, a filósofa afirma que hesitara “muito tempo em escrever um livro sobre a mulher” (BEAUVOIR, 1970a, p. 7). Por quê? Não seria absurdo creditar essa hesitação, ainda que entendida como uma ironia da filósofa, à estrutura social em que a autora estava inserida, cujas bases patriarcais interditavam, em um primeiro momento, o desenvolvimento de uma filosofia feita por uma mulher, que ousava ir ainda mais fundo ao ter as próprias mulheres como sujeito de pesquisa e análise.

Enquanto Beauvoir escrevia seus romances, peças de teatro e dava aulas para garotas nos liceus da França, tudo estava mais ou menos bem, socialmente falando, ela ocupava um lugar que lhe era dedicado, com muita complacência, por essa mesma sociedade masculina. Porém, a autora não podia se furtar a discutir os problemas impostos pela vida, por sua própria situação de mulher em um país que, como todos os outros, “sempre pertenceu aos homens” (BEAUVOIR, 1970a, p. 15). Apesar de ser um assunto “irritante”, a diferença existente entre os dois sexos e suas justificações – ou melhor, tentativas de justificação – precisavam ser estudadas¹. E foi a esse estudo que Beauvoir se dedicou durante dois longos anos para, enfim, em 1949, publicar *O segundo sexo*. Interessava a ela compreender sob que bases o domínio masculino conseguiu se erigir e, mais que isso, como ele conseguiu manter-se intacto e mesmo fortalecer-se. Após séculos de mudanças sociais, religiosas, filosóficas, geográficas e científicas, como foi possível que nenhuma delas tenha servido aos interesses femininos?

Neste trabalho nos debruçaremos com mais atenção sobre a relação existente entre essa opressão milenar com as teorias científicas e filosóficas mais especificamente. Para tanto, trabalharemos a questão do corpo enquanto veículo do ser no mundo, tendo como base as filosofias de Beauvoir e Maurice Merleau-Ponty (França, 1908-1961). Devemos, entretanto, passar primeiramente pela crítica à ciência tecida por esses autores a fim de compreender como o pensamento cientificista ajudou a corroborar um lugar secundário para o corpo feminino mesmo quando esse assunto – a corporeidade –, em geral, já era desvalorizado. Podemos falar aqui de uma dupla desvalorização em relação às mulheres que, evidentemente, auxiliou na manutenção de uma suposta superioridade masculina.

1 Nessa mesma página, Beauvoir evidencia a necessidade de uma mudança de paradigma tanto nas pesquisas – nas mais diversas áreas do conhecimento – quanto na própria posição da mulher na sociedade: “o presente envolve o passado e no passado toda a história foi feita pelos homens. No momento em que as mulheres começam a tomar parte na elaboração do mundo, esse mundo é ainda um mundo que pertence aos homens” (BEAUVOIR, 1970a, p. 15). Ainda que esse mundo pertença aos homens tanto quanto pertencia setenta anos atrás, devemos continuar trabalhando para que ele nos pertença cada dia um pouco mais. Acreditamos que iniciativas como esse artigo e o congresso do qual ele é fruto vão de par com essa luta e essa insistência “irritante”, se tomamos as palavras de Beauvoir, a que nos dedicamos todos os dias unicamente por vivermos e resistirmos nesse mundo masculino e que nos quer tão mal.

A crítica às ciências

Se fizermos a seguinte pergunta: “existe parcialidade nas ciências?”, a resposta será não, excetuando-se, talvez, a psicologia, pois esta última é compreendida pela sociedade em geral como “mais subjetiva”, principalmente no que tange à psicanálise. Coube, porém, à filosofia, uma não-ciência, a tarefa de problematizar essa temática, evitando tomar a resposta mencionada acima como auto evidente. Será que o conhecimento científico é mesmo puro, sem interferências subjetivas, pessoais e, por conseguinte, livre de quaisquer interesses alheios a seus próprios? Será que ele só se interessa, em verdade, em seu próprio desenvolvimento? Acreditamos, juntamente com Beauvoir e Merleau-Ponty, que não. A ciência é mais uma maneira de ser e de conhecer impossível de ser separada de sua facticidade; ela se dá em um determinado contexto histórico, social, político. Mais profundamente, ela não é feita por um sujeito incorpóreo, que sobrevoaria a realidade a fim de compreendê-la a partir de todos os pontos de vista. Para tanto, esse sujeito deveria ser Deus, mas, na verdade, somos nós, seres humanos, os verdadeiros responsáveis pela feitura da ciência.

Devemos pensar, com efeito, nas críticas tecidas por Merleau-Ponty e Beauvoir ao cientificismo (se é que podemos utilizar o termo de Husserl) e não especificamente às ciências. Segundo Beauvoir:

A fim de provar a inferioridade da mulher, os antifeministas apelaram não somente para a religião, a filosofia e a teologia, como no passado, mas ainda para a ciência: biologia, psicologia experimental, etc. Quando muito, consentia-se em conceder ao *outro* sexo “a igualdade dentro da diferença”. (BEAUVOIR, 1970a, p. 17)

Decorre disso que todos esses conhecimentos, em um ou outro momento da história da humanidade ocidental, serviram aos propósitos masculinos², ousamos dizer, justamente devido ao fato de serem feitos por homens – majoritariamente – em uma sociedade sedimentada sobre ideais e princípios patriarcais. Fica difícil, por isso, acreditar na ciência como um tipo de conhecimento e pesquisa que trata de forma equânime os gêneros feminino e masculino. Para Beauvoir, a própria biologia de sua época estava a serviço desse mundo “dos machos”, sendo que nada autoriza a biologia a encerrar a mulher em sua imanência reprodutiva:

A sujeição da mulher à espécie, os limites de suas capacidades individuais são fatos de extrema importância; o corpo da mulher é um dos elementos essenciais da situação que ela ocupa neste mundo. Mas não é ele tampouco que basta para a definir. Ele só tem realidade vivida enquanto assumido pela consciência através das ações e no seio de uma sociedade; a biologia não basta para fornecer uma resposta à pergunta que nos preocupa: por que a mulher é o *Outro*? (BEAUVOIR, 1970a, p. 57)

2 No que tange à filosofia, podemos apontar como exemplar o caso de Aristóteles, grande base para o progresso da filosofia enquanto disciplina e método, que afirmava uma inferioridade metafísica do sexo feminino. Além dele, há também passagens misóginas nas obras de Schopenhauer, Kant e mesmo Lévinas, autor já contemporâneo e que, aparentemente, optou por manter essa tradição nada louvável. Sobre o ‘machismo’ dos filósofos modernos Cf. BARBOZA, 2009. Nesse artigo o autor afirma que, segundo Kant, “A beleza feminina não combina com a profundidade do conhecimento” (BARBOZA, 2009, p. 63).

Negando, pois, à biologia esse caráter de conhecimento último e necessário acerca das realidades humanas, principalmente aquela da mulher, Beauvoir vai de par com uma crítica feita por Merleau-Ponty³. O fenomenólogo também se preocupa com a questão do cientificismo, mas embasa sua crítica não a partir da existência de um *Outro* que sempre é representado pelo sexo feminino, como o faz Beauvoir, mas a percepção e o corpo próprio.

A tese de Merleau-Ponty é que “o universo da percepção não seria assimilável àquele da ciência” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 13). Podemos dizer ainda, que o primeiro é o que torna este último pensável e possível; ao contrário do que acreditam os cientistas e boa parte dos filósofos, nem a percepção é uma ciência iniciante, nem a ciência uma percepção mais elevada. A partir disso, uma necessidade se impõe aos olhos de Merleau-Ponty:

no estado presente da filosofia, seria razoável tentar uma síntese dos resultados da psicologia experimental e da neurologia no que tange ao problema da percepção, determinar pela reflexão a sua significação exata e talvez reformular certas noções psicológicas e filosóficas em uso. (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 13)

Dentre essas noções a serem refundadas podemos citar o “corpo próprio”, a “percepção”, o “corpo”, o “espaço”, o “comportamento”, dentre tantas outras que serão trabalhadas exaustivamente pelo autor. Como podemos observar, as ciências – psicologia e neurologia mais especificamente – são citadas pelo autor como algo positivo cujas bases devem ser melhor trabalhadas, ou mesmo refundadas, de acordo com um método distinto daquele científico; a saber, o método fenomenológico. Daí a impossibilidade de compreender o pensamento merleau-pontiano, em qualquer medida que seja, como irracionalista e a consequente crítica do autor – bem como de Beauvoir – ao supracitado “cientificismo”.

Merleau-Ponty adota, na verdade, uma postura crítica e já fenomenológica frente a essas questões. Por essa razão ele dedicou praticamente toda sua vida ao estudo do que de mais básico existe: a percepção. O autor – que acredita na premissa de que só se pode fazer filosofia junto da não-filosofia – intentava popularizar a discussão acerca da percepção, sendo essa a finalidade das “conversas” que ele empreendeu com a população francesa ainda na primeira metade do século XX⁴. Sua intenção era “mostrar [...] que esse mundo [da percepção] é em grande medida ignorado por nós enquanto permanecemos numa postura prática ou utilitária” (MERLEAU-PONTY, 2004a, p. 1). E as ciências, por se colocarem majoritariamente nessa postura, são o primeiro alvo de críticas.

Podemos afirmar que a postura de Beauvoir frente à biologia vai no mesmo sentido, dado que ela não postula uma recusa aos dados experimentais dessa ciência, mas descredita apenas as interpretações desses dados, empreendidas com a intenção de justificar uma subserviência feminina milenar. Tratar a mulher como um simples objeto

3 Ao mesmo tempo seu amigo pessoal e filosófico. Ela inclusive resenhou a *Fenomenologia da percepção* no ano de seu lançamento. Sobre isso, cf. BEAUVOIR, 1945.

4 Cf. MERLEAU-PONTY, 2004a. Trata-se de uma série de intervenções feitas pelo fenomenólogo em 1948 na Rádio Nacional Francesa, nas quais ele apresentou de forma mais simples e direta – mas não menos rigorosa filosoficamente – alguns pontos importantes de sua teoria.

que estaria disponível à inspeção de um espírito científico isento: eis o grande erro da ciência e dos que acreditam nessa suposta isenção. Quando a mulher é vista como um simples corpo ela está sujeita à dupla desvalorização que mencionamos devido ao caráter secundário que os corpos possuem, em geral, nas teorias religiosas e filosóficas, como o lugar do erro, da confusão e das paixões. Além disso, o corpo feminino é tido como menos forte, mais sujeito às imposições da natureza, menos desenvolvido para desenvolver-se e sobreviver em um mundo hostil – seja ele o mundo dos povos primitivos ou a sociedade contemporânea. O corpo feminino é menosprezado enquanto corpo e enquanto corpo de mulher, com anuência e embasamento científico, inclusive.

Na *Fenomenologia da percepção*, ao tratar da “sensação” e de um pensamento objetivo, ou científico, que intenta objetivar as subjetividades, Merleau-Ponty afirma:

Se agora nós nos voltamos, como se faz aqui, para a experiência perceptiva, observamos que a ciência só consegue construir uma aparência de subjetividade: ela introduz sensações que são coisas ali onde a experiência mostra que já existem conjuntos significativos, ela sujeita o universo fenomenal a categorias que só são exigidas no universo da ciência. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 33)

Assim sendo, podemos observar que a crítica do autor em relação à ciência é justamente relacionada ao fato de ela impedir que vejamos o mundo da maneira como ele nos aparece. Não que seja absurdo pensar de acordo com leis científicas; o que é reprovável é a admissão do olhar científico como o único correto, como modelo a ser seguido, isso porque “o mundo percebido seria o fundo sempre pressuposto por toda razão, todo valor e toda existência”, fato que, vale repetir, não intenta destruir a ciência ou as filosofias clássicas, mas “fazer com que [elas] desçam à terra” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 43).

Isso pode ser alargado também para a situação da mulher enquanto *Outro*, uma vez que uma das maneiras encontradas pelos antifeministas de desqualificar o movimento de luta por igualdade reside em um suposto nominalismo segundo o qual homens e mulheres não possuem nada de distinto entre si (excetuando-se as partes genitais que, teoricamente, não teriam tanta importância para essa perspectiva) considerando que se trata de um mesmo “ser humano”. Observamos esse tipo de falsa simetria até o presente, 70 anos depois do lançamento do livro de Beauvoir. Se estabelecermos que as ciências, a filosofia e os partidários desse nominalismo, devem “descer à terra” e observar realmente a situação das mulheres no mundo, tal postura fica imediatamente desacreditada:

Desde que aceitamos uma perspectiva humana, definindo o corpo a partir da existência, a biologia torna-se uma ciência abstrata; no momento em que o dado fisiológico (inferioridade muscular) assume uma significação, esta surge desde logo como dependente de todo um contexto; a “fraqueza” só se revela como tal à luz dos fins que o homem se propõe, dos instrumentos de que dispõe, das leis que se impõe. (BEAUVOIR, 1970a, p. 55)

A mulher enquanto idealmente concebida por uma ciência e uma filosofia ainda partidárias do pensamento de sobrevoo poderia ser, idealmente, comparada ao homem. De forma análoga, se nos ativermos apenas à diferença dos órgãos genitais e à especificidade quase mágica do sexo feminino (gerar a vida) poderíamos, da

mesma forma, encerrar a mulher nessa especificidade. Cumpre recusar aqui as duas possibilidades. Nem a mulher diferencia-se do homem apenas por sua capacidade de gerar crianças e sua força física, por exemplo, nem a gravidez – no que se refere especificamente às mulheres cisgênero – pode ser o suficiente para defini-la e menos ainda para justificar sua posição frente a seus pares machos na nossa sociedade.

Valendo-se da teoria da Gestalt e reafirmando a impossibilidade de reduzir a percepção a um simples ajuntamento de dados sensíveis que estariam “espalhados” pelo mundo real, Merleau-Ponty esclarece que a percepção “é compreendida como referência a um todo que por princípio não é captável, senão através de algumas de suas partes” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 49). Logo, nunca possuímos a coisa por inteiro, pronta e acabada:

A coisa percebida não é uma unidade ideal possuída pela inteligência, por exemplo, uma noção geométrica; é uma totalidade aberta para o horizonte de um número indefinido de visadas perspectivas, que se recortam segundo certo estilo, estilo que define o objeto de que se trata. A percepção é, portanto, um paradoxo, e a própria coisa percebida é paradoxal (idem).

O paradoxo de que se trata aqui é aquele referente à imanência e à transcendência. A percepção comporta em si a imanência porque “o percebido não poderia ser estranho àquele que o percebe” e é também transcendente pois “comporta sempre um além do que está atualmente dado” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 49). No entanto, não se deve conferir a esse paradoxo um caráter logicamente ilegítimo porque esses dois elementos da percepção não são, de fato, “contraditórios”, já que o “aparecimento de ‘algo’ exige indivisivelmente esta presença e esta ausência” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 50). O perspectivismo do ato perceptivo é justamente essa presença que sempre contém a seu lado uma ausência, tendo sido resolvido que ele é necessário a toda e qualquer percepção – pois não existe um cubo de madeira visto por inteiro sem que ele cesse de ser cubo e passe a ser mera ideia.

Destarte, podemos conceber uma posição distinta daquela normalmente assumida pelos cientistas, fazer frente a essa pretensa universalidade que tem como conclusão, na maioria das vezes, uma desvalorização do mundo percebido e do caráter situacional em que estamos todos incluídos desde o princípio. Segundo Merleau-Ponty,

em ciência, não podemos nos vangloriar de chegar, pelo exercício de uma inteligência pura e não situada, a um objeto livre de qualquer vestígio humano e exatamente como Deus o veria. Isso em nada diminui a necessidade da pesquisa científica e combate apenas o dogmatismo de uma ciência que se considerasse o saber absoluto e total. (MERLEAU-PONTY, 2004a, pp. 7-8)

Compreendemos, pois, que uma crítica à ciência do ponto de vista feminista se faz não somente necessária, como também benéfica ao exercício da própria ciência e aos possíveis progressos que a sociedade humana ainda pode fazer. A pesquisa científica representa uma maneira um tanto singular de se relacionar com o mundo e, se levada a cabo com responsabilidade, traz (e trouxe em toda nossa história) benefícios incalculáveis à vida humana e pode, até mesmo, reverter ou amenizar a grave situação ecológica em que nos encontramos.

Não é por acaso que Merleau-Ponty começa sua última obra publicada em vida, *O olho e o espírito*, com a seguinte frase: “A ciência manipula as coisas mas renuncia a habitá-las” (MERLEAU-PONTY, 2004b, p. 9). Interrogando-se sobre a pintura e sobre a maneira de aparição do mundo, já no fim de sua carreira, o autor volta a compreender a ciência como um tipo de conhecimento digno de ser, se não combatido, como já dissemos, pelo menos problematizado. Todo o esforço empreendido em descrever um mundo anterior àquele das análises científicas, do qual os quadros de Cézanne são uma expressão consideravelmente fidedigna, seria em vão se se deixasse nos mesmos termos o papel da ciência no conhecimento.

É preciso, pois, que compreendamos que tanto ciência quanto a filosofia habitam o mundo antes de serem capazes de descrevê-lo ou analisá-lo. Ambas são antes devedoras desse solo pré-pessoal, carnal e visível, do que de instrumentos criados por uma “grande racionalidade” para explicá-lo. Observamos, assim, a necessidade de questionar, inclusive, o fato de que “um homem não começa nunca por se apresentar como um indivíduo de determinado sexo: que [ele] seja homem é natural” (BEAUVOIR, 1970a, p. 9). Tal afirmação automática do Ser como eminentemente masculino se dá, do mesmo modo, graças ao discurso científico que a corrobora há muitos séculos.

Por que é natural, na sociedade patriarcal em que vivemos, que o homem seja homem enquanto a mulher deve justificar-se como indivíduo a todo momento para tentar obter um mínimo respeito na sociedade contemporânea? Há uma possibilidade de igualdade entre homens e mulheres que é mascarada e interdita pelos discursos filosófico, científico e religioso: “precisamos recusar as noções vagas de superioridade, inferioridade, igualdade que desvirtuam todas as discussões e reiniciar do começo” (BEAUVOIR, 1970a, p. 21). É contra esses discursos que devemos lutar a fim de conquistar um lugar que, como Beauvoir afirmara, não é anti-homens, mas em que nossa existência seja respeitada e levada em consideração. Para tanto, devemos repensar e problematizar o lugar do corpo nesse lugar pelo qual buscamos, bem como na realidade em que estamos inseridas, pois é ele o primeiro e único meio que temos de habitar e acessar o mundo.

Corpo e feminismo

O que é um corpo? Ou melhor, quem é um corpo? Por que razões alguns corpos “valem” menos que outros e podem, assim, ter sua vida tirada sem maiores consequências? Por que a ciência pode ignorar, sem muitas dificuldades e por anos, as especificidades de alguns corpos, negando a estes, inclusive, uma assistência médica de qualidade⁵?

5 Para um aprofundamento, cf. RUAULT, 2015. Nesse artigo lemos: “A instituição médica trabalha e singulariza as classes de idade a partir do gênero, tendo em vista o olhar sobre uma feminilidade variável. Com sua linguagem e conceitos próprios, ela alimenta uma ordem de pensamento patriarcal” (RUAULT, 2015, p. 36 – tradução nossa). Essa variabilidade do feminino ocorre devido à capacidade de reprodução e cuidado com as crianças: “O envelhecimento corporal das mulheres só tem sentido se interpretado em termos de fertilidade. O avançar da idade é lido a partir do prisma do ciclo de funcionamento da matriz (‘o relógio biológico’) e de uma ética da boa maternidade” (idem, p. 42 – tradução nossa); ou seja, o corpo feminino é visto, ainda em 2015 – quando da realização da pesquisa que deu origem ao artigo citado – como um receptáculo de crianças, mas que só deve recebê-las quando a mulher tiver condições psicológicas e financeiras de cuidar delas. Nesse artigo a autora discorre longamente sobre os discursos e protocolos da ginecologia (tendo como base principal aquela praticada na França), que se pretende uma base sólida, mas, com efeito, se vale do pensamento patriarcal impregnado de preconceitos que turvam a visão dos

É interessante investigar como acontece essa valoração diferenciada em relação aos corpos humanos. Quem, desde os primórdios da sociedade ocidental, autorizava e continua autorizando o assassinato, o rebaixamento, o preconceito e a inviabilização do corpo feminino enquanto corpo digno de ser respeitado? Partindo da introdução do presente texto, já possuímos algumas pistas acerca deste dilema tão antigo quanto a nossa história.

O tema da corporeidade já assumiu diversas formas na história da filosofia ocidental: críticas, negativas, com um caráter religioso e, com menos expressividade pelo menos até o início do século XX, enquanto positividade. Há, em toda a obra de Merleau-Ponty⁶, assuntos relacionados à percepção, ao sentido do corpo próprio que não pode ser comparado ou reduzido ao ajuntamento de partes orgânico-fisiológicas da ciência e aos fluxos de pensamentos da psicologia clássica. Graças à recusa em aceitar as definições e conceituações existentes até então para a corporeidade, a filosofia merleau-pontiana apresentou uma postura crítica em relação a tudo aquilo que fora dito a respeito das relações entre corpo e consciência, percepção e mundo, além de tantos outros pontos já largamente trabalhados e aceitos pela história do pensamento ocidental, identificados pelo autor como pré-juízos clássicos.

Em todo seu percurso filosófico, há críticas ao que ele define como “pensamento objetivo”, ou seja, uma postura metodológico-existencial que assume tanto alguns desses pré-juízos clássicos quanto as premissas de um cientificismo em voga que, desde o Iluminismo europeu, reclamava para a ciência o lugar privilegiado, como um saber absoluto que consegue dar conta de toda e qualquer questão a partir do método experimental. Dessa feita, ao adotar uma postura crítica frente aos saberes científicos, tanto Merleau-Ponty quanto Beauvoir⁷ intentam problematizar muitas das conclusões assumidas como objetivas (ou seja, sem interferência de um sujeito que impregnaria de impressões pessoais um conhecimento que deve ser puro), autoevidentes e necessárias.

Isto posto, uma das críticas mais profundas e recorrentes na *Fenomenologia da percepção* refere-se exatamente à pretensão de uma universalidade transparente do conhecimento, defendida e buscada pelo pensamento objetivo. Um dos maiores responsáveis pelos pré-juízos que esse pensamento traz consigo é a abordagem objetiva do corpo: “considero meu corpo, que é meu ponto de vista sobre o mundo, como um dos objetos desse mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 108). Ao fazê-lo, reificando o corpo, transformando meus olhos em “fragmentos de matéria”, por exemplo, a ciência e

médicos, dos pesquisadores e também das próprias mulheres sobre si mesmas. Longe de servir aos interesses da população para a qual e devido à qual ela foi criada, a ginecologia, na verdade, estaria a serviço não das mulheres, mas da manutenção do domínio masculino sobre os corpos femininos.

6 Ainda que concordemos com a asserção de Butler (1993, p. IX – tradução nossa) sobre os filósofos que “às vezes esquecem que ‘o’ corpo aparece em gêneros”, acreditamos que a filosofia de Merleau-Ponty, apesar de não colocar esse ponto, é frutífera no sentido de compreender a opressão feminina a partir do corpo, quando se conjuga sua teoria com aquela de Beauvoir.

7 Na Introdução a *O segundo sexo* a autora esclarece a necessidade de se trabalhar a questão da mulher partindo de uma perspectiva existencialista e não mais de um pensamento de sobrevoos: “É evidente que esse problema não teria nenhum sentido se supuséssemos que pesa sobre a mulher um destino fisiológico, psicológico ou econômico” (BEAUVOIR, 1970a, p. 23). Podemos afirmar, a partir dessa citação que tudo o que foi dito pela ciência (seja ela biológica, econômica ou psicológica) sobre uma possível “natureza feminina” será colocado em xeque no decorrer da obra devido justamente ao caráter tendencioso dessas investigações cujo motor principal sempre foi dar respaldo científico ao subjugado do sexo feminino pelos homens.

mesmo a filosofia em muitos períodos, perdem o espetáculo do mundo limitando-o a um conjunto de categorias e qualidades que em nada se assemelha ao mundo vivido. Há, se podemos dizer, uma esterilização da experiência vivida. E, contrariamente ao que pregam os adeptos do pensamento objetivo, todo saber é feito, desenvolvido e trabalhado por pessoas que são corpos, que possuem intenções, história, vontades e interesses, sendo, pois, impossível um conhecimento puro, livre de quaisquer interferências subjetivas nos moldes pregados pelo cientificismo.

Nas primeiras páginas da Introdução de *O Segundo Sexo*, Simone de Beauvoir, além de fazer um apanhado geral do que já fora dito a respeito da feminilidade, critica duramente uma ciência que procura reduzir a existência feminina a uma espécie de nominalismo: “as mulheres, entre os seres humanos, seriam apenas os designados arbitrariamente pela palavra ‘mulher’” (BEAUVOIR, 1970a, p. 8). No entanto, esta resolução simplista e direta, apesar de parecer promissora (para os interesses masculinos), em nada resolve o assunto. Dizer que a única diferença entre mulheres e homens reside na maneira que estes são nomeados, tendo como referencial alguns caracteres biologicamente estabelecidos, não representa grande ganho se quisermos pensar, por exemplo, na sujeição milenar que a mulher enfrenta. A ciência estabeleceu algumas diferenças fisiológicas entre mulheres e homens, o nominalismo embasou uma resolução social para essas diferenças e deu-se como resolvida a querela.

As diferenças e consequentes rebaixamentos da mulher em relação ao homem não são limitadas ao plano do simbólico, mas tem seu início no mesmo lugar em que começamos aqui: no corpo. Partindo de uma ideia distorcida do corpo feminino, toda uma concepção de fraqueza, vulnerabilidade e consequente incapacidade foi sendo construída com o passar dos séculos:

A mulher tem ovários, um útero; eis as condições singulares que a encerram na sua subjetividade; diz-se de bom grado que ela pensa com suas glândulas. O homem esquece soberbamente que sua anatomia também comporta hormônios e testículos. Encara o corpo como uma relação direta e normal com o mundo que acredita apreender na sua objetividade, ao passo que considera o corpo da mulher sobrecarregado por tudo o que o especifica: um obstáculo, uma prisão. (BEAUVOIR, 1970a, p. 10)

Estabelecer diferenças de qualidades e de utilidade entre os corpos feminino e masculino é esquecer que, a princípio, ambos são um e o mesmo corpo. Dito de outro modo, os dois, antes de serem diferenciados e distinguíveis a partir de seus caracteres fisiológicos, são, com efeito, “fluxos anônimos”, estão no plano do antepredicativo: previamente a qualquer objetivação, esses corpos existem enquanto facticidade em um mundo pré-objetivo. Ou seja, diferença e identidade coexistem nos corpos pensados fenomenologicamente; quando a ciência e a psicologia se recusam a aceitar e levar em consideração a identificação, focando apenas na diferença, elas mostram, mais uma vez, sua face cruel e patriarcal, cuja meta consiste em manter a mulher na absoluta imanência, relegando-a a um papel secundário na sociedade e mesmo em sua própria vida. Tudo ocorre como se fosse natural atribuir ao corpo feminino um peso enorme enquanto os homens agem, inclusive, como sujeitos quase desencarnados que podem, sempre que quiserem, sobrevoar a realidade e falar dela da maneira que melhor lhes agrade.

A redução da existência feminina a um corpo com essas e aquelas características e a afirmação de que ele é, imediatamente, inferior ao corpo masculino interessa apenas a um pensamento objetivo repleto de pré-juízos cujos interesses são, no mínimo, duvidosos. No entanto, como nos diz Merleau-Ponty, o fluxo anônimo da corporeidade é componente tanto do corpo masculino quanto do feminino, há algo de fundamentalmente comum entre eles. Não anunciamos aqui uma igualdade rigorosa entre os corpos feminino e masculino, mas que as definições e especificidades de ambos são dadas posteriormente – pela sociedade, pelos costumes, religião, filosofia e mesmo pela própria constituição desses corpos. O que faz diferença, nesse caso, é a maneira como essas diferenças são vividas pelos sujeitos em sua realidade fática.

Quando falamos em bases científicas relativas à corporeidade para a sujeição da mulher (fraca, desequilibrada, menos inteligente, que “pensa com suas glândulas”), não estamos mais no plano da fisiologia ou da medicina. Toda uma estrutura histórico/cultural de domínio, sempre bem embasada, seja pela religião, pela filosofia e mais recentemente pela ciência, não pode ser desconsiderada na hora de se analisar e se compreender a situação da mulher ao longo dos tempos.

Os homens só podem afirmar a inferioridade das mulheres e, a partir disso, justificar a dominação e as violências impostas a elas, porque não as tomam como uma alteridade digna de ser levada em consideração, muito devido aos inúmeros privilégios que a situação de controle sempre lhes garantiu. As relações entre subjetividades de diferentes gêneros, se fossem pautadas na percepção e na existência do corpo próprio, não poderiam ser desequilibradas:

O presente efetua a mediação do Para Si e do Para Outrem, da individualidade e da generalidade. A verdadeira reflexão me dá a mim mesmo não como subjetividade ociosa e inacessível, mas como idêntica à minha presença ao mundo e a outrem, tal como eu a realizo agora: sou tudo aquilo que vejo, sou um campo intersubjetivo, não a despeito de meu corpo e de minha situação histórica, mas ao contrário sendo esse corpo e essa situação e através deles todo o resto. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 606)

Contudo, não é no plano da verdadeira reflexão que as relações entre homens e mulheres se dão, mas naquele da sujeição, do poder que procura, cada vez mais, se autoafirmar e aumentar. A cultura, na medida em que estabeleceu diferenças de princípio entre homens e mulheres, interditou um canal direto de comunicação e convivência horizontais existente pré-logicamente. Enquanto a mulher ficou aprisionada em seu corpo fisiológico, o qual, reafirmamos, não representa a totalidade do corpo, o homem elevou-se, tornou-se uma criatura provida de grande espírito, seja ele religioso, científico, filosófico, ou mesmo os três simultaneamente.

O corpo da mulher torna-se objeto nos mais diversos níveis, enquanto a razão masculina representa uma possibilidade de libertação das desgraças trazidas pela natureza e pela ignorância. Segundo Beauvoir,

as mulheres nunca opuseram valores femininos aos valores masculinos; foram os homens, desejosos de manter as prerrogativas masculinas, que inventaram essa divisão: entenderam criar um campo de domínio feminino – reinado da vida, da imanência – tão somente para nele encerrar a mulher; mas é além de toda especificação sexual que o existente procura sua justificação no movimento

de sua transcendência: a própria submissão da mulher é a prova disso. *O que elas reivindicam hoje é serem reconhecidas como existentes ao mesmo título que os homens* e não de sujeitar a existência à vida, o homem à sua animalidade. (BEAUVOIR, 1970a, p. 85 – grifo nosso)

Os homens conseguiram encerrar as mulheres em uma imanência relativa⁸ colocando como qualidades femininas não apenas a gravidez, o parto e o aleitamento (que são, de fato, exclusivos das mulheres), mas o cuidado com a manutenção dos filhos, da casa e do próprio homem, sendo que estas podem ser realizadas por ambos os gêneros, sem prejuízo à qualidade do trabalho. Ao fazerem isso, eles garantiram para si ao mesmo tempo uma imensa tranquilidade e também um grande poder sobre as mulheres, pois estavam imediatamente dispensados de tarefas pesadas, cotidianas. Além disso, tinham diante de si sujeitos femininos exauridos pela própria situação prática a que eram submetidos, os quais não eram capazes nem de problematizar essa situação e muito menos de se revoltar contra ela.

Com o advento do capitalismo industrial, a situação da mulher ficou ainda mais complicada, pois, além de dar conta da manutenção dos filhos, da casa, do homem operário, ela também tornou-se operária. Após a primeira onda feminista do século XX, essa quádrupla jornada tornou-se ainda mais abrangente (não se pode negar que no início do capitalismo apenas as mulheres pobres tornaram-se operárias), atingindo um número maior de mulheres. No entanto, a independência financeira⁹, tão importante segundo Beauvoir, não conseguiu libertar a mulher, por que não se trata de mudanças pontuais para alguns indivíduos femininos, mas de uma perturbação sistemática da ordem e da estrutura da sociedade. Há uma exploração estrutural das mulheres que, como tal, não é ultrapassada a partir de mudanças pontuais.

Vimos que a medicina, a fisiologia, a filosofia, a religião, em suma, todos os campos da cultura fazem parte e, mais que isso, estão a serviço do discurso patriarcal. Como garantir a equidade de direitos, salários e condições de vida entre homens e mulheres se até o dia de hoje, em pleno 2019, o corpo das mulheres não é respeitado? Como afirmar o progresso de nossos direitos quando a seguinte situação descrita por Beauvoir: –“Agastou-me, por vezes, no curso de conversações abstratas, ouvir os homens dizerem-se: ‘Você pensa assim porque é uma mulher’. Mas eu sabia que minha única defesa era responder: ‘penso-o porque é verdadeiro’” (BEAUVOIR, 1970a, p. 9) – repete-se ainda hoje, setenta anos depois, na realidade cotidiana de praticamente toda mulher? Não há respostas contundentes para essas perguntas, no entanto, fazê-las e pensar sobre elas já é um bom começo a nosso ver. É sistemático o apagamento das mulheres nas pesquisas, seja na qualidade de pesquisadoras ou objetos de estudo, logo, deve ser sistemático também o contra-ataque. Longe de nos resignarmos a nossa condição, devemos, ao contrário, problematizá-la, continuar exigindo que nos tratem como

8 Dizemos relativa porque ela está calcada exatamente na suposta transcendência absoluta dos homens desbravadores do mundo, que anexam esse mundo a si mesmos a partir dos instrumentos que constroem. Na verdade, essa visão tecnicista da realidade só faz sentido se estivermos de acordo com as prerrogativas masculinas que servem apenas aos homens.

9 Não ignoramos o fato de essa pauta ser um marco da divisão existente entre o feminismo negro e o feminismo branco/burguês. Porém, optamos por não entrar nessa discussão para não cair na armadilha da superficialidade, considerando-se quão delicada é a questão e a quantidade de estudos já empreendidos a esse respeito.

existentes dotados de direitos tão extensos quanto aqueles possuídos pelos homens, ainda que os nossos não nos sejam sempre concedidos.

Merleau-Ponty afirma, terminando a *Fenomenologia*, que “é sendo sem restrições nem reservas aquilo que sou presentemente que tenho oportunidade de progredir” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 611). Não se trata de negar meu ser mulher com todas as restrições e violências que ele traz consigo, mas, em um primeiro momento, compreendê-lo criticamente. É necessário refletir, como faz Beauvoir, sobre as condições e possibilidades de meu corpo próprio, em todas as instâncias que ele é, para que seja possível, em seguida, ressignificá-las. Tendo em vista que a liberdade passa, primeiramente, pela existência corporal que eu sou, pode-se supor que o ser mulher é menos livre que o ser homem; no entanto, tal condição não é perene e pode ser modificada, mudança esta que provém justamente do fato de que somos livres – ainda que, a princípio, devido à estrutura em que estamos inseridas, sejamos um pouco menos livres que nossos convives homens.

Ao mesmo tempo em que minhas liberdades, no sentido mais trivial da palavra, são diminuídas por discursos sujos e insinceros, há ainda possibilidade de igualdade e de conquista de liberdade. De maneira análoga ao corpo que me abre o mundo e me limita ao mesmo tempo, a liberdade diminuída abre espaço para uma revolução coletiva e a reconquista de si. Por estarmos no plano da percepção e da existência corporal e não naquele do conhecimento objetivo preto e branco que exclui nuances de cinza, essa ambiguidade que para muitos pode parecer paradoxal representa, na verdade, uma positividade. Merleau-Ponty nos diz que “o próprio do percebido é admitir a ambiguidade” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 33), dessa forma, é possível assumir que o corpo feminino, apesar de ser encarado como menor (sem de fato o ser), não está fadado irremediavelmente à sujeição, mas para escapar dela um movimento de grande amplitude deve ocorrer, a começar pela recusa dessa inferioridade, passando pela problematização do cientificismo e de tudo o que foi impregnado pelo discurso patriarcal.

Beauvoir afirma, na resenha feita da *Fenomenologia da percepção* que “um dos imensos méritos da fenomenologia é o de ter restituído ao homem o direito a uma existência autêntica, suprimindo a oposição entre sujeito e objeto” (BEAUVOIR, 1945, p. 363). Podemos afirmar que ela compreendeu a importância de se pensar no corpo enquanto ambiguidade. Imiscuído no ser mulher está seu corpo de mulher que, como dissemos, é distinto e o mesmo daquele dos homens. Com efeito, o ser mulher tem um corpo, porém, “a mulher não se define nem por seus hormônios nem por misteriosos instintos e sim pela maneira por que reassume, através de consciências estranhas, o seu corpo e sua relação com o mundo” (BEAUVOIR, 1970b, p. 494). Fica claro, a nosso ver, a importância do corpo fenomenal para a teoria beauvoiriana, e essa compreensão do corpo distinta daquela proposta pelo pensamento objetivo pode ser um instrumento para que se possa engendrar algum tipo de mudança na condição feminina, visto que, como afirmara a filósofa e a própria realidade de nossa contemporaneidade o mostraram, o trabalho e a independência financeira não foram capazes de garanti-la.

Daí a consonância entre a filósofa e Merleau-Ponty: ambos rejeitam a redução das qualidades corporais àquilo que a ciência fala do corpo. Por isto afirmamos que há semelhanças nas perspectivas adotadas na *Fenomenologia da percepção* e

aquelas encontradas em *O segundo sexo*: “é, particularmente, uma existência que a ciência pretende anexar ao universo dos objetos e cuja posse é dada ao homem pela fenomenologia: aquela de seu próprio corpo” (BEAUVOIR, 1945, p. 364). As ciências, tanto para Merleau-Ponty quanto para Beauvoir, por muito tempo, inviabilizaram a compreensão de pontos que, apesar de distintos entre si, fazem parte de um mesmo fundo: para ele, a questão da percepção vivida e não constituída; para ela, a delimitação da mulher segundo pressupostos externos à experiência também vivida dos indivíduos do sexo feminino.

Considerações finais

Na conclusão de *O Segundo Sexo* lemos que “é dentro de um mundo dado que cabe ao homem fazer triunfar o reino da liberdade; para alcançar essa suprema vitória é, entre outras coisas, necessário que, para além de suas diferenciações naturais, homens e mulheres afirmem sem equívoco sua fraternidade” (BEAUVOIR, 1970b, p. 500). Já Merleau-Ponty, quatro anos antes, afirmou sobre a liberdade:

O que é então a liberdade? Nascer é ao mesmo tempo nascer do mundo e nascer no mundo. O mundo está já constituído, mas também não está nunca completamente constituído. Sob o primeiro aspecto, somos solicitados, sob o segundo somos abertos a uma infinidade de possíveis. Mas esta análise ainda é abstrata, pois existimos sob os dois aspectos *ao mesmo tempo*. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 608)

As duas passagens se assemelham consideravelmente. Em ambas vemos aparecer um mundo que comporta em si a indeterminação e o inacabamento. Neste mundo, há um sujeito que não é mais um puro espectador da transparência, mas um corpo significativo que empreende com esse mundo ambíguo e confuso relações de sentido. Quando Merleau-Ponty evoca a mais fundamental das contradições da liberdade, aquela de ser limitado e ao mesmo tempo não ser condicionado pela existência corporal, podemos vislumbrar uma espécie de luz no fim do túnel, posto que, apesar de nascer mulher em um mundo usualmente hostil às existências femininas, é ainda possível reverter ou pelo menos amenizar esta hostilidade, visto que também nossas existências são partes constituintes do mundo. Além disso, se elas forem reconhecidas como autênticas a partir da fraternidade reclamada por Beauvoir, essa condição de ser Outro poderia (ou devo dizer poderá?) ser revertida.

O mundo já está dado tanto para Beauvoir como para Merleau-Ponty, mas ambos acreditam na transcendência dos sujeitos em direção a algo diferente de si (projeto) que, no entanto, se enraíza justamente na existência encarnada. Trata-se, portanto, de uma relação novamente ambígua e sem resolução fechada. Refletir sobre as descobertas científicas e questionar o cientificismo patriarcal, pensar sobre a existência e a resistência das mulheres em uma sociedade que estruturalmente não lhes quer bem, ver no corpo feminino um núcleo de possibilidades tão rico e positivo quanto aquele masculino (já que, voltamos a afirmar, ambos pré logicamente fazem parte de um mesmo tecido). Essas são, acredito, algumas maneiras de pelo menos começar a aumentar nossa tão cerceada liberdade, afinal de contas, somos mais da metade da

população brasileira, publicamos também metade dos artigos científicos no Brasil e ocupamos quase 60% das cadeiras no ensino superior.

Referências

BARBOZA, J. O discurso filosófico sobre as mulheres e o amor Kant, Schopenhauer e Nietzsche. *Nat. hum.* [online], vol.11, n. 1, pp. 59-74, 2009.

BEAUVOIR, S. La "Phénoménologie de la perception" de M. Merleau-Ponty. *Les Temps Modernes*. Paris, v. 1, n. 2, Novembre, pp. 363-367, 1945.

_____. *O segundo sexo I: Fatos e Mitos*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970a.

_____. *O segundo sexo II: Experiência vivida*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970b.

BUTLER, J. *Bodies that matter: on the discursive limits of "sex"*. New York: Routledge, 1993.

MERLEAU-PONTY, M. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Lagrasse: Éditions Verdier, 1996.

_____. *Conversas – 1948*. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.

_____. *O olho e o espírito*. São Paulo: Cosac Naify, 2004b.

_____. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. Les femmes sont-elles des hommes?. In: _____. *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues 1946-1959*. Paris: Éditions Verdier, 2016.

RUAULT, L. La force de l'âge du sexe faible. *Gynécologie médicale et construction d'une vie féminine*. *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 34, pp. 35-50, 2015/1.

Recebido em: 30/Ago/2019 - **Aceito em:** 01/Dez/2019.

O feminismo é um humanismo: estamos ainda na era do humanismo?¹

Le féminisme est un humanisme: sommes-nous encore à l'ère de l'humanisme?

Luiza Helena Hilgert

Pós-doutoranda em Filosofia pela UFSCar
Bolsista FAPESP
luizahilgert@hotmail.com

Resumo: O presente texto é norteado por três ideias e visa tanto explicá-las quanto defendê-las, a saber, em primeiro lugar, que o feminismo é uma teoria filosófica que procura superar a perspectiva particular e singular com a qual a História da Filosofia foi majoritariamente construída; em segundo lugar, que essa teoria filosófica, o feminismo, é um humanismo na medida em que abarca a perspectiva de um sujeito cuja transcendência foi transcendida por uma consciência que se fez absoluta e essencial e, por isso, deseja emancipá-lo libertando-o; por último, que essas ferramentas teórico-conceituais permitem realizar reflexões para a compreensão e a análise da nossa própria época, era em que o humanismo antevê seu final. Para tal, se faz uso das teorias de Simone de Beauvoir e de Achille Mbembe.

Palavras-chave: Mulher; Sujeito; História da Filosofia.

Résumé: *Le présent texte est guidé par trois idées et vise à les expliquer et à les défendre, à savoir, que le féminisme est une théorie philosophique qui cherche à dépasser la perspective particulière et singulière avec laquelle l'Histoire de la philosophie a été principalement construite; deuxièmement, cette théorie philosophique, le féminisme, est un humanisme dans la mesure où elle embrasse la perspective d'un sujet dont la transcendance a été transcendée par une conscience devenue absolue et essentielle et souhaite donc l'émanciper en le libérant; par fin, ces outils théoriques et conceptuels nous permettent de faire des réflexions pour la compréhension et l'analyse de notre propre temps, temps dans lequel l'humanisme voit son final. Pour cela, nous utilisons les théories de Simone de Beauvoir et Achille Mbembe.*

Mots-clés: *Femme; Sujet; Histoire de la Philosophie.*

¹ Agradeço a todas e todos que se fizeram presentes no I Congresso Internacional Simone de Beauvoir, especialmente às minhas colegas de organização do evento: Juliana Oliva, Rafaela Marques e Silene Torres Marques, quem nos propôs a empreitada. Retifico que foi um grande prazer estar na universidade falando de filosofia e feminismo em tempos sombrios. Conseguimos alcançar o grande feito de congregar quase 100 inscritos, do Brasil e do exterior, interessados em apresentar trabalhos sobre Beauvoir, ainda que nem todos puderam comparecer, por diferentes e particulares motivos.

Não se trata de abolir na mulher as contingências e as misérias da condição humana e sim de lhe dar os meios de as superar. (Simone de Beauvoir)

À Thana Mara de Souza e Juliana Oliva

Introdução

O I Congresso Internacional Simone de Beauvoir: 70 anos de *O segundo sexo* foi idealizado² e realizado³ durante um período politicamente bastante conturbado. Organizar um evento sobre uma filósofa considerada ameaça pelo governo recém-eleito acabou significando para além da ocasião de celebrar os setenta anos da publicação de *O segundo sexo* e da construção da oportunidade de afirmação do reconhecimento do pensamento beauvoiriano no *main hall* da História da Filosofia, também uma atividade para marcar o lugar de resistência e de enfrentamento que é a universidade pública. Forjado no contexto situacional de incertezas e de iniciativas de resistência pululando pelo país⁴, o evento aconteceu concomitantemente a uma – assim chamada – *Programação paralela* sem autoria conhecida, que não fez parte da programação oficial de debates, comunicações, mesas-redondas, minicursos, palestras e conferências acerca do pensamento de Simone de Beauvoir, mas que se pautou nos debates de ordem político-econômica realizados pelas organizações e movimentos sociais locais, tal qual no resto do país, com foco na discussão sobre os malefícios e prejuízos das propostas governamentais às minorias, sobretudo às mulheres⁵.

Solidária aos ofendidos pelos ataques dos nossos representantes políticos e sensibilizada com as circunstâncias nas quais eu desejava intervir, me empenhei com as minhas colegas e pares para fazer do fenômeno social e político no qual nos encontrávamos – e nos encontramos ainda – um momento de reflexão e de reunião de todas aquelas que estudam a filosofia de Simone de Beauvoir no país e receber também às que o fazem fora do Brasil. Por tudo isso, considero relevante informar que a palestra proferida na Mesa de Debate *Beauvoir e a Fenomenologia* durante o I Congresso Internacional Simone de Beauvoir: 70 anos de *O segundo sexo* e aqui publicada é, de maneira simples e introdutória, uma tentativa de pensar com as ferramentas da filosofia beauvoiriana a nossa época mais imediata e os nossos problemas mais recentes com a diligência última de responder a pergunta: e agora, o que fazer? Por isso, o presente texto pode ser considerado, com efeito, muito mais um convite para se fazer leituras mais detidas e respeitadas do pensamento beauvoiriano que um exercício de exegese filosófica de rigor academicista.

Para colocar o perguntado da questão e pensar o *agora*, me apoiei sobre as reflexões de Achille Mbembe, que tem, junto com outros importantes teóricos e intelectuais, se dedicado à profícua tarefa de tentar compreender o que se passa conosco e com nossa era. Mbembe se tornou bastante conhecido pelas obras: *De La Postcolonie, essai sur*

2 Entre setembro de 2018 e junho de 2019.

3 O evento aconteceu de 12 a 14 de junho na Universidade Federal de São Carlos/SP.

4 Dia 14 de junho de 2019 foi marcado pela Greve Geral em que diversas categorias paralisaram suas atividades contra a Reforma da Previdência, cortes da educação e contra o desemprego. Forças sindicais falaram em mais de 45 milhões de trabalhadores em greve, segundo informações do jornal *El país* de 14 de junho de 2019.

5 Agradeço a todas e todos pela participação e pelas discussões realizadas.

l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine (2000) e *Critique de la raison nègre* (2013), porém, usarei, principalmente, o breve texto ensaístico escrito às vésperas de 2017, *The age of humanism is ending* (2016).

Dito isso, o texto que segue foi dividido em três movimentos: a) no primeiro, apresento a ideia de que o Feminismo⁶ é uma Filosofia; b) no segundo, defendo que essa Filosofia, a saber, o Feminismo, é um Humanismo e, por fim, c) no terceiro momento, procuro refletir sobre a época na qual nos encontramos, no contexto político-econômico no qual vivemos e, seguindo a aproximação entre feminismo, humanismo e pensamento decolonial⁷, pensar a contemporaneidade mais imediata a partir da leitura de Achille Mbembe quando afirma que estamos chegando ao fim da era do humanismo para, então, perguntar: o que é possível fazer?

1. O feminismo é filosofia

A manifestação mais conhecida do Feminismo é, me arrisco a dizer, na forma de movimento político. Para o Feminismo existir, contudo, como movimento político que reivindica liberdade às mulheres e igualdade entre os gêneros, é preciso, antes, que haja uma *metafísica*, uma concepção de mundo, uma perspectiva filosófica, uma filosofia⁸ que desacredite da inferioridade de um gênero sobre o outro e que fundamente teoricamente o que prega o Feminismo para que garanta também no campo do debate e da racionalidade essa luta em suas diversas expressões, protesto e disputa. Da mesma maneira como houve e imperou durante a História da Humanidade, como bem nos mostrou Simone de Beauvoir na obra que celebramos hoje os 70 anos de publicação, um cabedal teórico-histórico-científico que colocou a mulher no lugar secundário, de Outro.

O primeiro volume de *O segundo sexo*, intitulado *Fatos e mitos*, tem por função, justamente, demonstrar como os pilares culturais da História da Humanidade, a saber, as ciências, a filosofia, a religião e a literatura, se esforçaram em explicar isto que nós, mulheres, somos e, ao fazê-lo, nos construíram envoltas em fabulações, quimeras, preconceitos, lendas, *mitos* que se consolidaram historicamente como *fatos*. Todos, nas suas fantasiosas diferenças, se assemelham por criarem uma figura essencializada acerca da mulher que dificilmente nos beneficia, mas que certamente nos limita:

Ora, o que define de maneira singular a situação da mulher é que, sendo, como todo ser humano, uma liberdade autônoma, descobre-se e escolhe-se num mundo em que os homens lhe impõem a condição do Outro. Pretende-se torná-la objeto, votá-la à imanência, porquanto sua transcendência será perpetuamente transcendida por outra consciência essencial e soberana. O drama da mulher é esse conflito entre a reivindicação fundamental de todo sujeito que se põe sempre como o essencial e as exigências de uma situação que a constitui como inessencial. (BEAUVOIR, 1970a, p. 23)

6 Como é sabido, *feminismo* é um termo complexo, cujo uso, aqui, pode gerar confusão em razão das diferentes interpretações e significações. Adiante explico melhor o sentido comum que atribuo aqui ao conceito.

7 Isento-me, tanto por falta de tempo quanto pela de competência, de apresentar as variações e suas implicações do uso dos termos pós-colonial, decolonial, descolonial, neocolonialismo.

8 Uso aqui o termo Filosofia no sentido mais lato e largo, que concebe filosofia como sabedoria; como explicação teórica acerca do mundo, da situação, do humano.

Beauvoir assinala que a *condição humana* da mulher obedece à mesma constituição ontológica do homem, isto é, a de ser uma liberdade autônoma. A situação da mulher difere, contudo, da do homem e isso muda tudo. Os homens impuseram à mulher a condição de Outro e essa determinação histórica altera a condição concreta desse sujeito cuja transcendência é transcendida por uma consciência que se fez Absoluta, a do homem. Beauvoir explica que *o mundo é dos machos*, isso significa que o homem é o Sujeito (com letra maiúscula mesmo), a consciência essencial e absoluta que determina o Outro como inessencial; este Outro é secundário, portanto, no sentido de que é constituído como tal ao diferenciar-se do homem. Logo, a mulher é o Outro. Há o Um e o Outro, o Sujeito e o Outro; cabendo à mulher, sempre, a condição assinalada de *segundo sexo*.

Importante observar que essa condição de segundo sexo não é ontológica, mas determinada pela situação e, conseqüentemente, contingente. O problema identificado por Beauvoir está, sobretudo, na discrepância entre a condição fundamental do sujeito-mulher que se posiciona como consciência essencial e como transcendência numa situação que a constitui como imanência, como inessencial. Essa outra consciência, como dissemos há pouco, é o homem. É claro que o homem, assim como a mulher, é um ser humano e, como tais, cada qual se constitui de maneira singular e particular e que quando Simone de Beauvoir se refere a *o homem*, a autora não fala de *um* homem, ou *este* homem singular e específico, mas enquanto categoria que possui e possuiu ao longo da História da Humanidade as chaves de interpretação, explicação e constituição do mundo e dos sujeitos. Quero dizer com isso que a condição da mulher como segundo sexo está assentada sobre as bases de *uma* concepção de mundo, de uma filosofia – podemos dizer assim – singular, que se alçou por conta própria à universalização, ao absoluto.

Essas ponderações elementares acerca da filosofia beauvoiriana são relevantes para o que pretendo neste artigo justamente porque considero que *na* teoria do Feminismo está contida também um tipo de filosofia. A teoria de que homens e mulheres são iguais na sua constituição, mas que circunstâncias históricas transformaram a mulher no *segundo sexo* não foi inaugurada por Simone de Beauvoir. A compreensão acerca da igualdade de direitos entre os sexos talvez remonte a Sapho de Lesbos, a Hipácia de Alexandria e muitas outras importantes figuras reduzidas ou apagadas da História; certamente ganhou um pouco mais de corpo durante o Iluminismo e a Revolução Francesa e podemos aqui citar, por exemplo, a contribuição de Olympe de Gouges, também da escritora britânica Mary Wollstonecraft; se tornou notória com as sufragistas; passou por Simone de Beauvoir e a publicação de *O segundo sexo*, em 1949; explodiu nos anos 1960 e é, hoje, bastante diversificada e conta com diferentes frentes. O que guardam em comum é, com efeito, a oposição à ideia da superioridade masculina, a defesa de que é necessário enfrentar as conseqüências históricas de séculos de opressão contra as mulheres.

Neste ponto em diante temos condições de compreender melhor os objetivos e a defesa do *primeiro movimento* do texto. Se desdobrarmos a primeira parte do título do presente escrito, que eu repito, “O feminismo é um humanismo”, somando-o ao que acabo de defender, teríamos, então, algo como: “A Filosofia acerca da igualdade das mulheres é um Humanismo”. E, se quiséssemos *desembrulhar* um pouco mais, porque

nesta ideia há mais elementos contidos, teríamos, por sua vez o seguinte: “A filosofia que compreende a igualdade das mulheres, igualdade esta que ainda está para ser construída e, por isso mesmo, precisamos conhecer e difundir concepções de mundo e perspectivas das relações intersubjetivas para além da masculina e europeia... é um Humanismo”. Explico, em seguida, em que sentido penso que o feminismo é uma filosofia humanista, ou se se preferir, em que medida o Feminismo é um Humanismo.

2. O feminismo é um humanismo

Na obra *O segundo sexo*, Beauvoir se esforça em demonstrar como as explicações sobre o mundo, as interpretações acerca do bem e o do mal, do certo e do errado, construídas pela Filosofia, pelas religiões, pelas ciências e pela Literatura, representam a perspectiva masculina e europeia. Uma das grandes contribuições teóricas legadas por Beauvoir é a de denunciar como essa perspectiva é individual e singular, bastante enraizada e subjetivada, portanto, mas que se tornou a maneira oficial, equivocadamente universal de pensar a realidade, as relações intersubjetivas e, por consequência, a definição de Homem e Mulher, a ponto de Homem ter se tornado equivalente à e sinônimo de Humanidade.

Afirmar que o feminismo é um humanismo significa ter de considerar a humanidade como composta por mais de um elemento, mais de um gênero que não somente o masculino. E um passo fundamental para a igualdade entre os sexos, para a igualdade de direitos, é a necessidade de reparar o erro histórico da inferiorização da mulher decorrente de um erro de método, a saber, o de tomar o singular como absoluto, o de considerar *uma* perspectiva, a masculina europeia, como universalmente válida ao subsumir todas as outras.

Os pilares da narrativa do mundo e seu sentido, isto é, a filosofia, a religião e a literatura, por exemplo, ofereceram, ao longo da História da Humanidade, uma visão unilateral: a do homem, tão singular e relativa quanto a da mulher; no entanto, o homem se fez Sujeito Absoluto e sua compreensão se transformou na hegemônica concepção natural não só do mundo, mas também dos sujeitos e, conseqüentemente, da mulher. A mulher nunca foi, na História, sujeito que se descreve e se pensa a partir de si mesma, mas definida e determinada a partir do homem. Foi, assim, então formado o que Simone de Beauvoir chamou de *eterno feminino*: a explicação padronizada e estereotipada da mulher: dócil, frágil, pueril, frívola, maternal, etc. É também por isso que Beauvoir diagnostica, na obra *O segundo sexo*, que “o mundo é dos machos” e podemos afirmar, com efeito, que ainda no século XXI, apesar de conquistas e avançamos consideráveis, toda mulher (ou quase toda conforme forem os privilégios e a consciência do mundo a sua volta) é *invasora* de um território que não lhe pertence quando põe *os pés fora de casa*.

Asseverar o feminismo como um humanismo não significa uma afirmação abstrata e metafísica que desconsidera a existência particularizada da mulher como se se dissesse: “Minha ideia é que todos, homens e mulheres, o que quer que sejamos, devemos ser considerados seres humanos” (BEAUVOIR, 1970a, p. 8). E não pode ser isso porque apesar sermos – nós, mulheres, assim como também o são os homens – todos seres humanos, todo ser humano só existe de maneira concreta, ou seja, se

situa corporal e historicamente de modo singular. Em outras palavras, só há *homens* e *mulheres* e não essa abstrata categoria *humana*. Beauvoir chamou de eterno feminino as características estereotipadas da mulher, como docilidade, submissão, fragilidade, etc., retratadas historicamente sob as figuras da mãe, da virgem, da louca, daquela que coloca o coração acima da razão e outras imagens desse tipo e que vemos ainda hoje amplamente reproduzidas nos diversos setores da sociedade, desde comerciais televisivos até em discursos públicos e políticos.

A filósofa identifica que a relação entre os dois sexos nunca foi como a de dois polos equivalentes ainda que eventualmente conflitantes, mas que o homem representa ao mesmo tempo o positivo e o neutro de tal forma que dizemos “os homens” para designar a Humanidade e abarcar o conjunto de todos os seres humanos; ao passo que a mulher é o negativo, o que destoa, o gênero a que toda determinação é lida como limitação e desdobramento do gênero masculino porque é o gênero Absoluto. Isso significa dizer que a humanidade é masculina e que o homem estabeleceu o lugar da mulher segundo a interpretação que fez não da mulher em si mesma, mas da mulher em relação a ele próprio. O homem foi tomado como referência, como paradigma e a mulher foi definida a partir da percepção feita pelo olhar masculino:

Ela [a mulher] não é senão o que o homem decide que seja; daí dizer-se o “sexo” para dizer que ela se apresenta diante do macho como um ser sexuado: para ele, a fêmea é sexo, logo ela o é absolutamente. A mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem e não este em relação a ela; a fêmea é o inessencial perante o essencial. O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela [a mulher] é o Outro. (BEAUVOIR, 1970a, pp. 9-10)

Recusar a noção de eterno feminino não é o mesmo, contudo, que negar que haja mulheres, antes – e sobretudo – é compreender que o lugar da mulher como o segundo sexo não passa de uma construção histórica e que, como tal, pode ser desconstruída e refeita. Também não significa reconhecer no homem um inimigo, mas entender que a História lhe concedeu alguns benefícios que ele julga ter por direito ou conquistados por seu próprio mérito, uma vez que não os vive como privilégios, mas como se tudo seguisse a ordem natural do mundo.

Questionar a versão oficial unilateral da História e ampliar as interpretações segundo as diferentes perspectivas possíveis significa assumir um discurso mais verídico, mais verossimilhante em relação ao mundo e aos sujeitos, na medida em que inclui e engloba os diferentes agentes e sujeitos que o compõem. A justificativa para a defesa da ideia de que o feminismo é um humanismo não assenta primariamente sob bases éticas, mas filosóficas e antropológicas, porque não visa somente reparar um erro cometido *a posteriori*, do campo das leis e da moral, porém, como dito anteriormente, refere-se a consertar um equívoco de método, uma vez que o que fora tomado como universal e absoluto era tão singular e contingente quanto possível. É preciso repensar o modo de tratamento dado às estruturas radicais do sujeito histórico.

Na obra *Por uma moral da ambiguidade*, Beauvoir defende que “Uma moral da ambiguidade será uma moral que se recusará a negar *a priori* que existentes separados possam ao mesmo tempo estar ligados entre si e que suas liberdades singulares possam forjar leis válidas para todos” (BEAUVOIR, 2005, p. 21). É preciso observar que o peso da noção de situação na filosofia beauvoiriana implica na obrigatoriedade do

reconhecimento das separações que ela implica que, na prática, indica que existentes cuja situação os separa não podem forjar leis universalmente válidas, justamente porque se entende que a situação determina o lugar de cada existente de maneira muito particular a ponto de impedir que um existente seja *régua* para outro.

No final da obra *O segundo sexo*, quando Beauvoir aponta as conclusões dos seus dois tomos de pesquisas, diagnósticos e teorias e, finalmente, se propõe a antever o que seria necessário para caminharmos em direção à libertação, a filósofa fala da reciprocidade das relações entre homem e mulher: “[...] é quando for abolida a escravidão de uma parte da humanidade e todo o sistema de hipocrisia que [ele] implica, que a ‘seção’ da humanidade revelará sua significação autêntica [...]” (BEAUVOIR, 1970b, p. 500). Essa filosofia que faz frente aos vários séculos de apagamento e opressão, que reivindica o reconhecimento do equívoco feito ao tomar o singular como universal, que afirma a necessidade de fazer triunfar o reino da liberdade, é um Humanismo no seu sentido forte, na medida em exige o reconhecimento mútuo de ambas as categorias de humano como sujeito, como um *outro* para o outro (em minúscula mesmo).

O feminismo não é, portanto, somente a luta diante da desigualdade, mas contra uma marginalização histórica que acomete a metade da humanidade desde o princípio dos tempos, em direção a uma reclassificação, recolocação, ressignificação, reposicionamento, elevação, do gênero. Não é apenas – e uso os termos *somente* e *apenas* não para diminuir esta luta, mas para elencar outros elementos – uma luta por direitos, mas contra um esquema que abrange toda a sociedade e que se mantém pouco alterado desde os primórdios. Metade da humanidade é sem passado, sem História. Metade da Humanidade está excluída da sociedade. É nessa medida que o feminismo é um humanismo.

Por outro lado, talvez estejamos vivendo o fim do humanismo.

3. O fim da era do humanismo

Na coluna *Analysis*, do periódico *Mail & Guardian*, da África do Sul, o cientista político Achille Mbembe publica em 22 de dezembro de 2016 o artigo *The age of humanism is ending (A era do humanismo está terminando)*, no qual identifica que vivemos um momento singular marcado pelo declínio dos valores humanistas e nos aproximamos do que ele chama de *fim da era do humanismo*. Os indícios apontados pelo pensador, que já se manifestam e que se acentuarão cada vez mais, são os seguintes:

[...] a destruição ecológica da Terra continuará e a guerra contra o terror se converterá cada vez mais em uma guerra de extermínio entre as várias formas de niilismo. As desigualdades continuarão a crescer em todo o mundo. Mas, longe de alimentar um ciclo renovado de lutas de classe, os conflitos sociais tomarão cada vez mais a forma de racismo, ultranacionalismo, sexismo, rivalidades étnicas e religiosas, xenofobia, homofobia e outras paixões mortais. A difamação de virtudes como o cuidado, a compaixão e a generosidade vai de mãos dadas com a crença, especialmente entre os pobres, de que ganhar é a única coisa que importa e de que ganhar – por qualquer meio necessário – é, em última instância, a coisa certa. Com o triunfo desta aproximação neodarwiniana para fazer história, o *apartheid*, sob diversas modulações, será restaurado como a nova velha norma. Sua restauração abrirá caminho para novos impulsos separatistas,

para a construção de mais muros, para a militarização de mais fronteiras, para formas mortais de policiamento, para guerras mais assimétricas, para alianças quebradas e para inumeráveis divisões internas, inclusive em democracias estabelecidas. (MBEMBE, 2016)

E ainda, nesse sentido, o filósofo analisa que o principal conflito da nossa época será entre democracia liberal e capitalismo neoliberal, ou seja, de um lado uma democracia representativa e constitucional e do outro o os interesses financeiros, do lucro. Em resumo, Mbembe chama esse contexto de confronto entre humanismo e niilismo e entende que o cenário que se apresenta é de uma crescente bifurcação entre democracia e capital a ponto de ser a real ameaça ao que conhecemos como civilização. O fim da era do humanismo recebe apoiadores que, em épocas anteriores, estavam em campos opostos, mas que hoje se unem: o capital financeiro conseguiu hegemonia no mundo com o suporte do poder tecnológico e militar. A esse movimento, o pensador dá o nome de *primeira teologia secular global*.

Nessa complexa seara política e econômica, Mbembe afirma que a lógica interna do capitalismo se torna incompatível com a estrutura de democracia liberal vigente. Pouco a pouco, a noção iluminista do “ser pensante”, do sujeito racional que faz escolhas à luz do conhecimento e do pensamento é substituída pela do consumidor e eleitor, que não é o indivíduo liberal protagonista da democracia, mas um novo tipo de ser humano constituído pelas tecnologias digitais e meios computacionais.

O historiador observa uma crescente posição anti-humanista de mãos dadas com o desprezo pela democracia e pelas instituições e alerta que chamar esta fase da história de fascista é equivocado, uma vez que estamos num estado social de guerra em processo de normalização. Mbembe prefere pensar o presente como uma guerra de classe que nega sua própria natureza: guerra contra pobres, guerra racial contra as minorias e guerra de gênero contra as mulheres. E justamente neste contexto, os empreendedores políticos de maior sucesso serão aqueles que falarem de maneira convincente aos perdedores, aos homens e mulheres destruídos pela globalização e pelas suas identidades arruinadas. Nesse período de fim de humanismo, o debate teórico deixa de existir e a prática política se converte na luta de rua. Nesse contexto, tanto a *razão* quanto os *fatos* serão irrelevantes porque são outros os artífices e elementos de disputa.

Aqui nos encontramos diante de um impasse: há pouco defendi que o Feminismo é um Humanismo, mas as constatações de Mbembe acerca do fim da era do humanismo nos obrigam a reavaliar as contribuições do pensamento beauvoiriano para pensar o lugar da mulher nesse novo contexto e, além disso, para nos questionarmos sobre a atualidade das suas teorias. Se a era do humanismo se aproxima do seu término, se não viveremos mais por muito tempo sob a égide das consequências racionalistas e iluministas desse movimento, precisamos nos perguntar, então, que tipo de feminismo se faz necessário hoje. Beauvoir antevia, em 1949, que o caminho da liberdade das mulheres passaria pela autonomia financeira:

A mulher sustentada – esposa ou cortesã – não se liberta do homem por ter na mão uma cédula de voto; se os costumes lhe impõem menos obrigações que outrora, as licenças negativas não lhe modificaram profundamente a situação; ela continua adstrita à sua condição de vassala. Foi pelo trabalho que a mulher

cobriu em grande parte a distância que a separava do homem; só o trabalho pode assegurar-lhe uma liberdade concreta. (BEAUVOIR, 1970b, p. 449)

Por outro lado, embora a escolaridade das mulheres, o rendimento financeiro e a ocupação de cargos de chefia terem aumentado desde a época de Beauvoir até hoje, o poder permanece nas mãos dos homens, a sociedade continua patriarcal, o machismo estrutural é vigente e não parece diminuir na mesma velocidade que avança a autonomia financeira das mulheres. Simone de Beauvoir afirmou com razão que, em um sistema que valoriza o capital e o lucro, se as mulheres não fizerem parte da população economicamente rentável permanecerão à mercê dos provedores do seu sustento, contudo, podemos nos perguntar se a aposta beauvoiriana de que “desde que ela deixa de ser uma parasita, o sistema baseado em sua dependência desmorona” (BEAUVOIR, 1970b, p. 449) não se mostrou insuficiente. A lógica de que a independência econômica da mulher implodiria o sistema que a mantém vassala está invertida. Se nem o direito à eleição de representantes políticos, nem a condição de cidadã, letrada e educada, trabalhadora e CEO, tornaram a mulher livre, precisamos perguntar o que fazer. A resposta, creio, deve vir da própria Beauvoir.

4. Considerações finais, ou: o que fazer?

É também Simone de Beauvoir que alerta contra a ingenuidade: “Não se deve, entretanto, acreditar que a simples justaposição do direito de voto a um ofício constitua uma perfeita liberdade: hoje o trabalho não é a liberdade. [...] Em sua maioria, os trabalhadores são hoje explorados” (BEAUVOIR, 1970b, p. 450). As mulheres votam, trabalham, são independentes financeiramente, mas a estrutura social ainda não foi profundamente alterada. O que isso significa?

A mulher que se liberta economicamente do homem nem por isso alcança uma situação moral, social e psicológica idêntica à do homem. A maneira por que se empenha em sua profissão e a ela se dedica depende do contexto constituído pela forma global de sua vida. Ora, quando inicia sua vida de adulto, ela não tem atrás de si o mesmo passado de um rapaz; não é considerada de maneira idêntica pela sociedade; o universo apresenta-se a ela dentro de uma perspectiva diferente. O fato de ser uma mulher coloca hoje problemas singulares perante um ser humano autônomo. (BEAUVOIR, 1970b, pp. 451-452)

O problema identificado por Beauvoir está no conflito da condição da mulher que está a caminho da sua libertação: para que realize sua *feminilidade*⁹ pede-se que se faça objeto, que se renuncie como Sujeito, mas ela se recusa e vive, então, numa espécie de guerra. São, adverte Beauvoir em 1949, novos os problemas da mulher que adentra o mercado de trabalho, uma vez que está entre a mulher vassala e o homem.

Não podemos dizer, com efeito, que este problema está superado apesar dos 70 anos que nos separam desse diagnóstico. Como agravantes, se considerarmos as reflexões de Achille Mbembe sobre o fim da era do humanismo e o prognóstico sobre

9 “A ideia de feminilidade impõe-se de fora a toda mulher, precisamente porque se define artificialmente pelos costumes e pelas modas [...]. A mulher que não se conforma com isso [com a ideia de feminilidade] desvaloriza-se sexualmente e, por conseguinte, socialmente, porquanto a sociedade integrou os valores sexuais” (BEAUVOIR, 1970b, p. 452).

o futuro que nos aguarda, para relembrar, a intensificação vigorosa do conflito entre a democracia liberal e o extremo do capitalismo neoliberal, nesse caso, a independência financeira da mulher jamais garantirá sua autonomia e sua libertação porque os valores humanistas que as assegurariam não existirão mais.

É certo que é somente dentro do mundo dado, deste mundo que aí está, que cabe fazer sucumbir o reino de opressão que cerceia a liberdade da mulher e, em contrapartida, fazer triunfar o reino da liberdade; porém, se antes “para alcançar essa suprema vitória é [era], entre outras coisas, necessário que, para além das diferenciações naturais, homens e mulheres afirmem sem equívoco sua fraternidade” (BEAUVOIR, 1970b, p. 500), parece-me que numa época de fim dos valores humanistas, como a fraternidade e a liberdade, essa máxima seja insuficiente, pois no fim do humanismo – repetindo o que já fora aqui afirmado – nem a razão e nem os fatos são relevantes.

No contexto de guerra de classe que nega sua própria natureza, de guerra contra os pobres, guerra de gênero contra as mulheres, em que os representantes políticos dão lugar aos empreendedores políticos cujo sucesso é calcado na persuasão dos que tiveram suas identidades arruinadas pela diluição da subjetividade, o que Simone de Beauvoir pode nos dizer? Como pensar uma Filosofia Feminista e Humanista no pós-Humanismo?

Infelizmente, qualquer ensaio de resposta aqui engendrada não extrapolará o campo da suposição, mas ainda creio que é o melhor que posso oferecer. Como combater a irracionalidade antevista por Mbembe? Defendo que o caminho seja o da racionalidade, com resistência e luta, com trabalho, com cultura, com manifestação popular, com democracia, com a universidade, com o conhecimento, com a ciência, com o pensamento, com poesia, com filosofia, com feminismo, com os valores humanistas.

Não é necessário esmorecer diante das adversidades e a História nos dá exemplos alentadores. Os trabalhadores, em sua maioria, são explorados, dissemos acima, contudo, foi no sistema capitalista que os homens trabalhadores tomaram consciência das suas necessidades, criaram sindicatos, movimentos, partidos políticos e passaram a reivindicar direitos. Os trabalhadores já eram explorados em sistemas anteriores ao capitalismo, então, digamos que o sucesso do capitalismo acentuou as desigualdades e a exploração, mas também engendrou a consciência de classe e permitiu a sua própria contestação. Analogamente, podemos dizer que foi no seio do movimento feminista, no triunfo das reivindicações dos direitos das mulheres, que a *consciência de gênero*, se podemos falar desta forma, proporcionou a sua *contestação* e o surgimento de outras vertentes de feminismo e das pautas identitárias mais recentes, como por exemplo, o ecofeminismo e a interseccionalidade.

Ainda cabe, certamente, a necessidade de conhecermos melhor os mecanismos contemporâneos e futuros de dominação e alienação para que possamos desmontá-los. Os elementos atualizados do eterno feminino se impõem cada vez de maneiras novas: como identificação da mulher-corpo nos meios publicitários, televisivos, das mídias de massa e redes sociais; também são combinados à idealização da mulher maravilha: eficaz dona de casa, financeiramente bem-sucedida e com o “corpo perfeito”, representada no eterno feminino do mito da maternidade. Contra o *apartheid*, união; contra a guerra às minorias, consciência de classe e consciência de gênero.

Que saibamos lutar das nossas trincheiras: que nós da Filosofia possamos buscar outras manifestações teóricas e outras concepções de mundo para alcançarmos a totalidade pretendida pela Filosofia, mas que também saibamos ir além das nossas trincheiras porque a salvação, como libertação, só virá pela coletividade, como disse Simone de Beauvoir: “Essa libertação só pode ser coletiva” (1970b, p. 393).

Referências

BEAUVOIR, S. *O segundo sexo: Fatos e mitos*. Volume 1. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1970a.

_____. *O segundo sexo: Experiência vivida*. Volume 2. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1970b.

_____. *Por uma moral da ambiguidade*. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

El país. Greve geral: acompanhe ao vivo as paralisações. *El país*, São Paulo, 14 de junho de 2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/06/14/politica/1560509066_148052.html

MBEMBE, A The age of humanism is ending. *Mail & Guardian, Analysis*, 22 December 2016. Available at: <https://mg.co.za/article/2016-12-22-00-the-age-of-humanism-is-ending>. Accessed: June 2019.

Recebido em: 30/Ago/2019 - **Aceito em:** 01/Dez/2019.

O feminino na História da Filosofia: do imaginário filosófico à autenticidade da mulher em Simone de Beauvoir

The feminine in the history of philosophy: From the philosophical imaginary to the authenticity of women in Simone de Beauvoir

Eloisa Benvenuti de Andrade

Professora de Filosofia da Faculdade Cásper Líbero
ebandrade@casperlibero.edu.br

Resumo: Abordaremos a relação entre mulher e filosofia, retomando e explicitando as ideias de imaginário filosófico - conceito desenvolvido por Michèle Le Doeuff – e principalmente a da mulher como segundo sexo – conceito trabalhado por Simone de Beauvoir, para problematizar o lugar e o papel do feminino no mundo, ou seja, “em situação”, e no mundo do conhecimento, especificamente na história da filosofia. Veremos como a imagem da mulher se constitui por um discurso masculino que se pretende absoluto e universal, e como, dessa maneira, tal discurso permanece no plano de uma ontologia abstrata, sacrificando, desse modo, a realidade concreta. Por esta via, nosso trabalho pretende mostrar a fragilidade teórica do discurso tradicional e suas consequências no plano do pensamento ético, evidenciando a necessidade da recuperação do sujeito concreto e do mundo vivido, em que se aloca a mulher, para a constituição de um fazer filosófico de fato autêntico e sólido, e para um novo projeto ético, tal como reivindicado por Simone de Beauvoir.

Palavras-chave: Mulher; Filosofia; Ética; Alteridade; Situação.

Abstract: *We will approach the relationship between woman and philosophy by retaking and explaining the ideas of philosophical imaginary - concept developed by Michèle Le Doeuff - and especially that of women as second sex - concept worked by Simone de Beauvoir, to problematize the place and role of the feminine in the world, that is, in situation, and in the world of knowledge, specifically in the history of philosophy. We will see how the image of women is constituted by a masculine discourse that purports to be absolute and universal, and how, thus, such discourse remains in the plane of an abstract ontology, thereby sacrificing concrete reality. In this way, our work intends to show the theoretical fragility of traditional discourse and its consequences, in the plane of ethical thinking, highlighting the need for the recovery of the concrete subject and the lived world, in which the woman is allocated, for the constitution of a doing true and solid philosophical philosophy, and for a new ethical project, as claimed by Simone de Beauvoir.*

Keywords: *Woman; Philosophy; Ethics; Alterity; Situation.*

Introdução

Em *L'imaginaire philosophique*, de Michèle Le Doeuff, é apresentada a ideia de certa generalização presente na tradição filosófica que torna a relação de alteridade, entre homens e mulheres, tributária da misoginia. Esta generalidade, segundo Le Doeuff, revela uma mítica ao passo que o “imaginário misógino” (LE DOEUFF, 1980, p. 134) e filosófico que se formou a partir disso está assentado, na verdade, em bases cognitivas irracionais e a-críticas aceitas e formuladas pela tradição. Desse modo, a filósofa defende a necessidade da realização de uma crítica à tradição filosófica para a revisão do tratamento dado às pensadoras e ao feminino em geral em sua história. É acentuada na leitura histórica empreendida por Le Doeuff, a partir da análise de casos clássicos, como o da relação entre Elisabeth e Descartes, por exemplo, a maneira como as mulheres são admitidas na filosofia, a saber, tendo sempre sua figura mediada por um homem, seja seu amante ou seu tutor intelectual que, por sua vez, possui a tarefa de capacitá-las a proferir um discurso teórico ou filosófico. Por esta via, Le Doeuff mostra que a mulher é sempre compreendida em posição de admiração em relação ao homem por sua incapacidade de teorizar e racionalizar enquanto o homem é inquestionavelmente racional e capaz (LE DOEUFF, 1980, p. 139). Isso, destaca a filósofa, fez com que as mulheres tivessem acesso a uma filosofia particular, específica, e não a filosofia mesma.

A importância da análise dessa exclusão sexista (LE DOEUFF, 1980, p. 135) é que ela revela o mundo do conhecimento, da filosofia e da ciência, alicerçado na ideologia patriarcal. Tal ideologia constrói um problema, pois condiciona a figura da mulher ao falo masculino a partir da alienação da sua concretude, ou seja, pela sua ausência e pela sua falta (LE DOEUFF, 1980, p. 143), tanto no processo de produção do conhecimento quanto ao seu acesso. No entanto, defende Le Doeuff, esta falta da mulher, pela alienação de sua concretude, aparece como sendo, na verdade, a falta de um homem e não propriamente a falta de acesso ao conhecimento impelida à mulher, uma vez que a figura da mulher é tida como incapaz de filosofar, e, em última instância, de pensar racionalmente. O pensamento racional, portanto, aparece nesta história – a da tradição filosófica – como exclusivamente masculino, tecendo, assim, uma ambiguidade: a ausência da mulher, e sua falta, revelam a negatividade em que a filosofia ocidental está fundada, pois a mulher - o feminino em geral - é a presença/ ausência do irracional e também é um pilar da construção da própria racionalidade.

Neste sentido, a tarefa posta por Le Doeuff é a de admitir a perspectiva sobre o feminino escamoteada ao longo da tradição filosófica. Por esta via, é possível enfrentar as consequências ontológicas e sociais acerca da natureza das mulheres sem suprimir a relação entre o feminino e o advento da razão. O próprio fazer filosófico, ressalta a filósofa, nos estimula a não banalizar tal perspectiva, pelo contrário, a tarefa do pensador é revelar a filosofia mesma e admitir suas limitações, seus erros e enfrentar seus problemas de legitimidade, como o escancarado por meio da situação da mulher simbolicamente tomada ora como outro do logos ora como teoria na história da filosofia (LE DOEUFF, 1980, pp. 178-179). Por isso, deve-se buscar refletir o valor mítico impregnado nesta situação, construído no interior da filosofia, inclusive para além do sexismo e da misoginia, por meio da análise da estrutura intelectual e do poder da

abstração da tradição filosófica (LE DOEUFF, 1980, pp. 134-136). Diante disso, além de recuperar o altruísmo total das mulheres, apesar do egoísmo, incompetência e egocentrismo masculino, quer dizer, apesar da natureza atomística desta espécie/substância dita humana – o homem – mantém-se também o laço social. Assim, de acordo com Le Doeuff, de uma só vez, esse individualismo tão custoso às mulheres, deixa de parecer perigoso ou prejudicial a toda sociedade. Para tanto, é necessário, a filósofa afirma, reconsiderar as estratégias de diversos filósofos desde meados do século XVIII que transcreveram suas ansiedades sobre sua própria legitimidade em devaneios sobre o feminino.

O que se compreende, portanto, como imaginário filosófico, e a importância desta leitura de Le Doeuff para a problemática existente em torno da relação ambígua entre mulher e filosofia, é que o imaginário é o negativo de tudo que é posto positivamente pela razão, quer dizer, pelo que se afirma como o universo do humano, como ordem, como cosmos etc. pela tradição filosófica. Como pontuamos acima, o que se compreende positivamente como humano, tradicionalmente, se equivale ao compreendido como homem, logo o negativo é a mulher. No entanto, este homem possui um caráter específico na sua pretensão de universalidade; ele é aquele que tem voz, que discursa racionalmente (LE DOEUFF, 1980, pp. 170-179). A especificidade deste imaginário, posto isso, é que ele se dá em função da construção conceitual, isto é, ele é construído internamente pela filosofia, fazendo com que o projeto filosófico não seja excludente em relação a este imaginário. O que Le Doeuff nos coloca acerca do caráter operativo deste evidencia que a mulher não aparece diretamente, ou seja, não é a concretude da mulher, e, desse modo, não está submetida à crítica. Devido a isso, o campo da mulher, do feminino, é o campo imagético e não o logos da razão absoluta, uma vez que este logos constitui um universal que exclusivamente humaniza o homem, enquanto que a mulher permanece imersa no âmbito da falta de um pretense absoluto, na verdade, abstrato, comprometendo, assim, a legitimidade da filosofia empreendida pela tradição (LE DOEUFF, 1980, p. 165).

Por esta via crítica, destaca-se o pensamento de Simone de Beauvoir acerca do feminino e sua crítica à ideia essencialista sobre o que é ser mulher. A questão da filósofa não é responder à indagação a respeito do real estatuto ontológico da mulher, ou o que ela é, diferente disso, seu projeto, antes, é uma proposta ética, reiterando a análise do lugar de opressão da mulher contra um humanismo seletivo. Desse modo, Beauvoir discorrerá, à luz do existencialismo e dos conceitos fenomenológicos, sobre a ambiguidade presente na relação da mulher com o mundo, ou seja, em situação, ao passo que, procurará evidenciar o sentido concreto do feminino, sua autenticidade. Neste sentido, compreenderemos sua célebre sentença “ninguém nasce mulher: torna-se mulher”. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam de “feminino”, e, finalmente, a razão pela qual “somente a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como um Outro” (BEAUVOIR, 1970a, p. 9).

Ética e alteridade em Simone de Beauvoir

Na introdução de *O Segundo Sexo*, Beauvoir já explicita o diagnóstico do qual parte: para a filósofa, a mulher é o Outro à medida que ela “determina-se e diferencia-se em relação ao homem, e não este em relação a ela; a fêmea é o inessencial perante o essencial. O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro” (BEAUVOIR, 1970a, p. 10). Disso, culminará, na segunda etapa de sua obra, na questão: como uma existência que quer afirmar-se como liberdade é capaz de lidar com a imposição de uma essência que a determine em suas escolhas por toda a sua existência? Traçada esta problemática, a tarefa que Beauvoir se propõe seguirá a seguinte estratégia:

Situaremos de maneira inteiramente diferente o problema do destino feminino: colocaremos a mulher num mundo de valores e atribuiremos a suas condutas uma dimensão de liberdade. Pensamos que ela tem de escolher entre a afirmação de sua transcendência e sua alienação como objeto; ela não é o juguete de impulsos contraditórios, ela inventa soluções entre as quais existe uma hierarquia ética. (BEAUVOIR, 1970a, pp. 70-71)

Na 2ª parte do volume I de *O segundo sexo*, Simone de Beauvoir parte da premissa de que o mundo sempre pertenceu aos machos e que nenhuma das razões propostas para explicar o mundo parece suficiente. A filósofa propõe que, por meio de uma revisão dos dados da pré-história e da etnografia, à luz da filosofia existencial, pode-se compreender como esta hierarquia dos sexos se estabeleceu. O argumento inicial de Beauvoir é o de que (1) quando duas categorias humanas se acham em presença, cada uma delas quer impor à outra sua soberania; e (2) quando ambas estão em estado de sustentar a reivindicação de soberania, cria-se entre elas, seja na hostilidade, seja na amizade, sempre uma tensão, uma relação de reciprocidade. Desse modo, se uma destas duas categorias é privilegiada, ela domina a outra e, por meio da opressão, mantém esta situação. Dessa avaliação, Beauvoir estabelece que o homem tem vontade de dominar a mulher, e levanta uma questão que será seu eixo de reflexão no volume I de *O Segundo Sexo*: que privilégio lhe permitiu ao homem satisfazer essa vontade?

O centro da análise de Beauvoir é o de que o homem só se pensa pensando o Outro: ele apreende o mundo sob o signo da dualidade, no entanto, inicialmente, esta não tem um caráter sexual. Entretanto, sendo diferente do homem, que se põe como o Mesmo, é na categoria do Outro que a mulher é incluída, pois ela não é, a princípio, importante para encarná-lo sozinha, e, desse modo, envolvida pelo Outro, se desenha em seu coração uma subdivisão. Sendo assim, o triunfo do patriarcado não foi, para Beauvoir, nem um acaso nem o resultado de uma revolução violenta, mas, desde a origem da humanidade, foi o privilégio biológico que permitiu aos homens se afirmarem sozinhos como sujeitos soberanos, privilégio do qual nunca se abdicaram. Beauvoir defende que os homens “alienaram parcialmente sua existência na Natureza e na Mulher, mas reconquistaram-na a seguir” (BEAUVOIR, 1970a, p. 97). Assim, condenada a desempenhar o papel do Outro, a mulher comprometeu sua força, ora como escrava ou ídolo, ela não escolhe seu destino. Logo, existe uma ambivalência do Outro, da Mulher, que irá se refletir na sua história e fará com que, até a atualidade, a mulher esteja submetida à vontade dos homens. Porém, avalia Beauvoir, essa vontade carrega uma ambiguidade que por sua vez afeta o destino da mulher. Embora seja conferida

a ela certa dignidade, pela anexação ao outro, sua situação é de serva e companheira, e através da anexação total ao papel do Outro, a mulher é rebaixada ao nível de uma coisa (BEAUVOIR, 1970a, p. 102).

Na análise de Beauvoir, neste volume I de *O Segundo Sexo*, a filósofa argumenta que, situada à margem do mundo e não plenamente em ação nele, a mulher não está em posição favorável para recriá-lo, pois, para emergir do dado, é preciso antes de tudo estar profundamente enraizado nele (BEAUVOIR, 1970a, p. 171). O privilégio econômico detido pelos homens, seu valor social, o prestígio do casamento, a utilidade de um apoio masculino, impelem as mulheres a desejarem ardorosamente agradar aos homens. E, no geral, as mulheres ainda se encontram em situação de vassalas. Disso, para a filósofa, decorre que a mulher se conhece e se escolhe, não tal como existe para si, mas tal qual o homem a define. Portanto, a tarefa é descrevê-la primeiramente como os homens a sonham, desde que seu ser-para-os-homens é um dos elementos essenciais de sua condição concreta (BEAUVOIR, 1970a, pp. 81-177). Já pontuava Beauvoir na introdução:

A sujeição da mulher à espécie, os limites de suas capacidades individuais são fatos de extrema importância; o corpo da mulher é um dos elementos essenciais da situação que ela ocupa neste mundo. Mas não é ele tampouco que basta para a definir. Ele só tem realidade vivida enquanto assumido pela consciência através das ações e no seio de uma sociedade; a biologia não basta para fornecer uma resposta à pergunta que nos preocupa: por que a mulher é o Outro? Trata-se de saber como a natureza foi nela revista através da história; trata-se de saber o que a humanidade fez da fêmea humana (BEAUVOIR, 1970a, p. 57).

Na 3ª parte, ainda neste primeiro volume, Simone de Beauvoir argumenta que a história, desde o início do patriarcado, nos mostra que os homens sempre detiveram todos os poderes concretos que culminaram na constituição da mulher concretamente como Outro. A condição de dependência da mulher serviu os interesses dos homens, entre eles, suas pretensões ontológicas e morais. Como Outro, capaz de limitar e negar o homem enquanto sujeito, a mulher é necessária, para dizer, inclusive, o que o sujeito não é. Para Beauvoir, isso caracteriza a luta do homem, seu estado pleno de solidão, carência, mas de constante movimento, que o afirma e o faz apropriar-se das coisas por meio da consumação e destruição, como no caso da natureza. Só existe presença do outro, explica Beauvoir, se o outro é ele – homem – próprio presente a si, e isso significa que a verdadeira alteridade é a de uma consciência separada da minha idêntica a ela, quer dizer, é a existência dos outros homens que tira o homem de sua imanência e lhe permite realizar a verdade de seu ser, ou seja, realizar-se como transcendência, como fuga para o objeto, e, por fim, como projeto (BEAUVOIR, 1970a, p. 179). Segundo Simone de Beauvoir, o homem exalta o falo na medida em que o apreende como transcendência e atividade, como modo de apropriação do outro, mas se envergonha de seu falo quando não vê nele senão uma carne passiva através da qual “é o brinquedo das forças obscuras da Vida” (BEAUVOIR, 1970a, p. 205). O outro, a mulher, constata Beauvoir, é um juiz privilegiado para o homem, é a medida de seus valores. Não é somente para possuí-lo que o homem sonha com um Outro, é também para ser afirmado por ele, e da afirmação de seus semelhantes, deste olhar de fora, é conferido a ele próprio um valor absoluto (BEAUVOIR, 1970a, p. 227).

Como é outra, a mulher permanece exterior ao mundo dos homens e é, portanto, capaz de apreender com objetividade o mundo. Cabe à mulher, em cada caso singular, denunciar a ausência ou a presença da coragem, da força, da beleza, confirmando ao mesmo tempo, de fora, o valor universal dos homens. Estes, explica Beauvoir, acham-se em demasia ocupados com suas relações de cooperação e luta para se constituírem público uns dos outros, eles não se contemplam. Enquanto isso, por não participar do mundo da ação, a situação da mulher a destina a desempenhar esse papel de olhar e impulsionar a luta do homem. No entanto, quando se torna livre, Beauvoir afirma que a mulher não tem outro destino senão aquele que ela cria livremente. Neste sentido, a relação entre os dois sexos é uma relação de luta. Ao tornar-se semelhante para o homem, a mulher é temida por ele da mesma forma como outrora foi a natureza. A mulher, portanto, “tem um duplo e decepcionante aspecto: ela é tudo a que o homem aspira e tudo o que não alcança” (BEAUVOIR, 1970a, p. 242). A mulher encarna todos os valores morais e seus contrários; ela é a fonte da reflexão do homem sobre sua própria existência. Da condição de serva e companheira, a mulher é público e juiz do homem, e o homem espera por ela afirmar-se: “ele projeta nela o que deseja e o que teme, o que ama e o que detesta. E se é tão difícil dizer algo a respeito é porque o homem se procura inteiramente nela e ela é Tudo. Só que ela é Tudo à maneira do inessencial: é todo o Outro. E, enquanto outro, a mulher, conclui Beauvoir, é também “outra e não ela mesma, outra e não o que dela é esperado” (BEAUVOIR, 1970a, p. 242). Assim, a mulher é decepção, nunca é o que deveria ser, ela é como a própria decepção da existência que não consegue nunca se atingir nem se reconciliar com a totalidade dos existentes (BEAUVOIR, 1970a, p. 242).

Diante deste cenário, no segundo volume de *O Segundo Sexo*, Beauvoir discorre acerca da abstração da liberdade para a mulher, dada sua impossibilidade de construir qualquer coisa que seja. Para a filósofa, a mulher pode apenas ser autenticamente livre na revolta. A revolta, para Beauvoir, trata-se da recusa da mulher dos limites de sua situação e a busca de caminhos para o futuro. Diferente disso, a resignação é uma demissão e uma fuga, não existe, para a mulher, outra saída senão a de trabalhar pela sua libertação. Entretanto, Beauvoir pontua que a libertação da mulher apenas pode ser coletiva, jamais individual; as individualistas, atenta a pensadora, tentam justificar sua existência no seio de sua imanência, isto é, realizam a transcendência na imanência. No entanto, é este o último esforço diz Beauvoir – por vezes ridículo, por vezes patético – da “mulher encarcerada para converter sua prisão em um céu de glória, sua servidão em liberdade soberana, que encontramos na narcisista, na amorosa, na mística” (BEAUVOIR, 1970a, pp. 363-393).

Segundo Simone de Beauvoir, para a mulher ser um indivíduo completo, igual ao homem, é preciso que ela tenha acesso ao mundo masculino assim como o homem tem acesso ao mundo feminino, o que significa, em última instância, que ela tenha acesso ao outro, uma vez que somente as exigências do outro não são em ambos os casos simétricas. A mulher independente – e principalmente a intelectual – escreve Beauvoir, sofre, enquanto fêmea, de um complexo de inferioridade (BEAUVOIR, 1970b, p. 224), pois ela não tem os lares para consagrar a sua beleza, com isso, o encanto feminino exige que a transcendência se degrade em imanência. Mas atenta sobre isso Beauvoir por meio da seguinte explicação:

É uma estranha experiência, para um indivíduo que se sente como sujeito, autonomia, transcendência, como um absoluto, descobrir em si, a título de essência dada, a inferioridade: é uma estranha experiência para quem, para si, se arvora em Um, ser revelado a si mesmo como alteridade. É o que acontece à menina quando, fazendo o aprendizado do mundo, nele se percebe mulher. A esfera a que pertence é cercada por todos os lados, limitada, dominada pelo universo masculino: por mais alto que se eleve, por mais longe que se aventure, haverá sempre um teto acima de sua cabeça, muros que lhe barrarão o caminho. (BEAUVOIR, 1970b, p. 39)

Não se trata somente, para a maioria das mulheres – como também dos homens – de satisfazer seus desejos e sim de manter, em os satisfazendo, sua dignidade de ser humano. A condição de vassalagem, segundo Beauvoir, reside no fato de que não é permitido à mulher fazer o que quer que seja, e assim, é através do narcisismo, do amor, da religião que expressa seu ser. Desse modo, produtora, ativa, a mulher reconquista sua transcendência, e, em seus projetos, é capaz de enfim afirmar-se concretamente como sujeito. O privilégio detido pelo homem, em grande medida, apoia-se no fato de que sua vocação de ser humano não contraria seu destino de homem. Da assimilação do falo e da transcendência, explica Beauvoir, resulta que os êxitos sociais ou espirituais dos homens lhes dão um prestígio (BEAUVOIR, 1970b, p. 452). Diferente disso, para que a mulher realize sua feminilidade, deve ser objeto e presa, isto é, deve renunciar a suas reivindicações de sujeito. E esse conflito que caracterizará, de maneira singular, a situação da mulher liberta para Beauvoir (BEAUVOIR, 1970b, pp. 449-483). Imersa nessa ambiguidade que Beauvoir afirma que o “indivíduo não se define se não por sua relação com o mundo e com os outros indivíduos; ele só existe transcendendo-se e sua liberdade só pode consumir-se através da liberdade do outro” (BEAUVOIR, 1970b, p. 133).

Portanto, para Beauvoir, para que haja uma relação autêntica de reciprocidade entre homem e mulher, é necessário que a mulher deixe de ser reconhecida como o Outro, e para isso, é necessário que ela se coloque também como Um. Isso é possível, pois de acordo com Beauvoir, as mudanças que ocorrem na sociedade influenciam a situação da mulher, e a faz se reconhecer como consciência; ela é a mesma que realiza esses movimentos de ruptura das tradições. Quando este movimento acontece, a mulher também está sendo vista pelo homem como consciência, e esse reconhecimento simultâneo de ambos os sexos, como sujeito e objeto, possibilita a mudança da situação, qual seja, a da redução da mulher a um objeto, à categoria de Outro, a segundo sexo. Por esta via, garantida a liberdade do homem e da mulher, ela, enfim como sujeito, pode-se indagar o que posso me tornar? Sem que seja necessário enfrentar à questão o que é uma mulher? Caracterizando, assim, o projeto de Beauvoir como especificamente ético, antes do que ontológico, ou melhor, mais concreto do que abstrato, pois a liberdade não é um absoluto, mas condição original da existência da mulher imersa num mundo de opressões sobre as quais ela se debate. Embora a filósofa já tenha explicitado no início da confecção de *O Segundo Sexo* “que não há descrição, dita objetiva, que não se erga sobre um fundo ético” (BEAUVOIR, 1970b, p. 22), a afirmação da mulher, por conseguinte, como sujeito no mundo faz com que a ambição de Beauvoir seja por excelência a de um projeto ético, cujo ponto fundamental

é retirar a liberdade do plano abstrato. Beauvoir escreve na introdução do primeiro volume de sua obra:

Efetivamente, ao lado da pretensão de todo indivíduo de se afirmar como sujeito, que é uma pretensão ética, há também a tentação de fugir de sua liberdade e de constituir-se em coisa. É um caminho nefasto porque passivo, alienado, perdido, e então esse indivíduo é presa de vontades estranhas, cortado de sua transcendência, frustrado de todo valor. Mas é um caminho fácil: evitam-se com ele a angústia e a tensão da existência autenticamente assumida. O homem que constitui a mulher como um Outro encontrará, nela, profundas cumplicidades. Assim, a mulher não se reivindica como sujeito, porque não possui os meios concretos para tanto, porque sente o laço necessário que a prende ao homem sem reclamar a reciprocidade dele, e porque, muitas vezes, se compraz no seu papel de Outro. (BEAUVOIR, 1970b, p. 15)

Conclusão

Pelo que expusemos em nossa introdução, gostaríamos de enfatizar que tanto o pensamento de Le Doeuff como o de Beauvoir busca evidenciar a perspectiva escamoteada sobre o feminino e seu valor mítico a fim de tecer um novo discurso acerca da mulher; discurso que a tome em sentido concreto na realidade. A estratégia adotada por ambas, nesse sentido, a saber, de fazer emergir do mundo vivido a situação do feminino, parece prezar pela análise das relações de alteridade. Segundo Beauvoir, “a alteridade é uma categoria fundamental do pensamento humano. Nenhuma coletividade se define nunca como Uma sem colocar imediatamente a Outra diante de si” (BEAUVOIR, 1970b, p. 11), e a situação em que se aloca a mulher é a de que “desde que se realiza como Outro, ela é o outro inessencial; é-lhe necessário negar a alteridade” (BEAUVOIR, 1970b, p. 137). Escreve Beauvoir:

Na medida em que a mulher é considerada o Outro absoluto, isto é — qualquer que seja sua magia — o inessencial, faz-se precisamente impossível encará-la como outro sujeito. As mulheres nunca, portanto, constituíram um grupo separado que se pusesse para si em face do grupo masculino; nunca tiveram uma relação direta e autônoma com os homens. (BEAUVOIR, 1970b, p. 91)

Diante disso, a filósofa argumenta que se existe a “presença do outro se o outro é ele próprio presente a si; isso significa que a verdadeira alteridade é a de uma consciência separada da minha idêntica a ela”, e explica que é “a existência dos outros homens que tira o homem de sua imanência e lhe permite realizar a verdade de seu ser, realizar-se como transcendência, como fuga para o objeto, como projeto” (BEAUVOIR, 1970b, p. 179). Desse modo, é reconhecendo sua liberdade que a mulher se reencontra como o essencial (BEAUVOIR, 1970b, p. 141), e o que se pode considerar como sentimento de verdadeira liberdade, para Beauvoir, o será quando a mulher não depender de nenhuma palavra de ordem exterior, quando este sentimento puder ser vivido sem medo em uma sinceridade (BEAUVOIR, 1970b, p. 234). A liberdade, num campo diferente deste, permanece mistificada. Por isso, a proposta de Beauvoir é a de que “só há uma maneira de realizá-la autenticamente: projetá-la mediante uma ação positiva na sociedade humana” (BEAUVOIR, 1970b, p. 447). Deste ponto, podemos observar a

relação fundamental entre ética e alteridade para Simone de Beauvoir e seu projeto filosófico existencialista, e o lugar crucial que a liberdade possui nesse contexto. A liberdade, para Beauvoir, será a condição original da existência, e a avaliação sobre o mundo será sempre coletiva. Por isso abrir mão da abstração em prol do concreto significa eleger as relações entre humanos e as opressões expressas por estas como algo que de fato pode conferir sentido a um discurso acerca da humanidade, por isso, também a importância da premissa de que os indivíduos são sexuados. Igualmente como propõe Le Doeuff, a saber, que seja abandonada a abstração em que se assenta o imaginário, calcado numa moral individualista e idealista, Beauvoir já propunha que assumir essa ambiguidade é assumir nossa autenticidade diante do esquecimento das mulheres. A análise da mulher por meio da situação permite que enquanto sujeito ela assumia sua liberdade, sua transcendência e revele sua autenticidade.

Referências:

BEAUVOIR, S. *O Segundo Sexo*. Vol. 1. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970a.

_____. *O Segundo Sexo*. Vol. 2. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970b.

LE DOEUFF, M. *L'Imaginaire philosophique*. Paris: Payot, 1980.

Recebido em: 29/Ago/2019 - **Aceito em:** 28/Nov/2019.

Ecoss de *O segundo sexo* nas obras feministas de Heloneida Studart

Reverberations of The second sex in Heloneida Studart's feminist works

Evelyn Mello

Pós-doutoranda em Estudos Literários pela UFSCar
evy_mello@yahoo.com.br

Resumo: Heloneida Studart é uma autora cearense que, apesar de pouco explorada, é de suma importância para o cenário da literatura brasileira bem como para a configuração da onda feminista da década de 1970. Autora de romances e jornalista, Studart acrescentou à sua produção, obras que contribuíram para uma tentativa de problematizar a condição da mulher na sociedade brasileira e, dentre as influências que perpassam as obras nomeadas *Mulher: brinquedo do homem?*, *Mulher, objeto de cama e mesa* e *Mulher: a quem pertence teu corpo?*, é clara a intertextualidade com a filosofia de Simone de Beauvoir, principalmente ao constatar a condição de segundo sexo da mulher brasileira e os percalços de tal condição em sua formação como indivíduo. Nesse sentido, pretende-se resgatar e problematizar o trabalho de Heloneida Studart à luz de *O segundo sexo* de Simone de Beauvoir, a fim de compreender como ecoss deste clássico francês, embora não declaradamente feminista, pôde contribuir para a construção dos pilares do feminismo radical no Brasil.

Palavras-chave: Heloneida Studart; Simone de Beauvoir; Feminismo no Brasil.

Abstract: Heloneida Studart is an author from Ceará State, in Brazil, who, despite being less famous among literary critics, is very important for the scene of Brazilian Literature in the 20th Century, for the feminist movement of the 1970s. A novel writer and a journalist, Studart produced many works that contributed for questioning Brazilian women's condition. The presence of Beauvoir's philosophy is quite clear in Studart's research and works, as in *Mulher: brinquedo do homem?*, *Mulher, objeto de cama e mesa* and *Mulher: a quem pertence teu corpo*. This is more visible when Studart stresses the marginal condition of Brazilian women and the consequences of this problem on her social construction as an individual. Therefore, this will be my main aim here: to point and problematize Studart's work in the light of Simone de Beauvoir's work, specially *O segundo sexo* (1949) and thus be able to understand how Beauvoir, although not define herself as a feminist, contributed for the construction of a radical feminist discourse in Brazil.

Keywords: Heloneida Studart; Simone de Beauvoir; Brazilian Feminism.

Introdução

Heloneida Studart foi uma figura importante na estruturação da segunda onda feminista no Brasil, marcando a década de 1970 como um momento de debates e revisão do que se entendia como “feminino” ou “de mulher”, chegando à conclusão semelhante à defendida por Simone de Beauvoir (s.d., p. 12) de que “se hoje não há mais feminilidade, é porque nunca houve”, contrapondo-se, portanto, à mística feminina ou ao “eterno feminino”. Em nosso país tal debate recebeu forte influência de teorias que se apoiavam no clima de revolução sexual, tais como afirmavam estudos de teóricas como Kate Millet (1970) e Betty Fridan (1971), as quais, respectivamente, problematizavam o sexo como uma arma política de opressão e divisão de papéis sociais e o “mal sem nome”, expressão criada por Betty Fridan (1971), para caracterizar o esgotamento emocional que acometia as mulheres de classe média, enfadadas e encolhidas em sua vida doméstica, cercadas de aparelhos domésticos e solidão.

Entretanto, apesar de que o feminismo buscava se radicalizar, principalmente porque, em palavras de Studart (1990), a ditadura militar levava tudo à radicalização e, com as mulheres não se deu de forma diferente, a obra de Simone de Beauvoir, apesar de não haver sido considerada como feminista à época de sua publicação, ofereceu um norte importante no direcionamento de debates. As obras de Heloneida Studart podem exemplificar o aproveitamento das ideias defendidas por Beauvoir, em especial no que tange o questionamento do dado biológico como determinante para a caracterização da identidade da mulher, bem como para a elaboração/definição/cristalização de seus papéis em sociedade, o que resultou, ao longo da história em sua categorização como segundo sexo, marginalizada, portanto, do universo construído pelo/para o homem.

Tal asserção pode ser facilmente confirmada pela obra *O segundo sexo*, a exemplo de discursos, reproduzidos e debatidos por Beauvoir, tais como as afirmações de filósofos responsáveis pela formação dos pilares da cultura ocidental: “Há um princípio bom que criou a ordem, a luz e o homem, e um princípio mau que criou o caos, as trevas e a mulher”, enunciado por Pitágoras (BEAUVOIR, s.d., p. 9); “A fêmea é fêmea em virtude de certa carência de qualidades”, em palavras de Aristóteles (BEAUVOIR, s.d., p. 14); ou ainda o conceito de que a mulher seria um homem incompleto, conforme conclusões de Tomás Aquino (BEAUVOIR, s.d., p. 14). Beauvoir, em sua obra, não somente desmente tais estereótipos como traça uma série de outras influências sociais políticas e culturais diretamente responsáveis pelas mazelas femininas.

Igualmente, como intelectual ativamente participante de seu tempo, Studart teve a oportunidade e a sensibilidade, como jornalista, de conviver com dramas pessoais de mulheres, desde mães, como Zuleika Angel Jones, buscando notícias do filho, morto pelo regime militar, até donas de casa, jovens desorientadas quanto a sua própria sexualidade e, acima de tudo, da forma como os assuntos femininos eram tratados pelas revistas, reforçando estereótipos de submissão e alienação. Foram estas percepções, além, evidentemente, de sua experiência pessoal, que deram o tom de suas obras feministas, e puderam ajudar a construir base para a verificação de como o machismo se encontrava entranhado no imaginário cultural brasileiro, reproduzindo discursos

como os denunciados por Beauvoir em suas obras e, ao mesmo tempo, influenciado pelo passado histórico de formação do Brasil, calcado em ideais patriarcais.

Como mulher, Heloneida Studart pode ser considerada de vanguarda, pois, nascida no Ceará, em família tradicional, da linhagem do barão de Studart, os ares de casa grande e senzala marcaram a formação da autora, que afirma haver sido repreendida inúmeras vezes pela família, uma vez que estava sempre “rodeada pelas negras da cozinha”, empregadas loiras de olhos azuis, mas “negras”, isto é, subalternas do ponto de vista da família de raízes nobres. Não obstante, apesar da rígida formação, também fazia parte da família o espírito revolucionário, uma vez que o tio da autora havia sido expulso de casa ao ajudar escravos da família a fugir e buscar por horizontes mais agradáveis, característica esta que pode ser notada no trecho abaixo, parte de uma entrevista cedida à Fundação Getúlio Vargas:

Fui criada dessa maneira, mas havia também o lado da família do meu pai, dos Bezerra de Menezes, que sempre foi profundamente subversivo. Meu trisavô Antônio Marcos Bezerra de Menezes foi o ministro da guerra da Confederação do Equador, aquele famoso movimento libertário que houve no Nordeste, e foi condenado à morte pela Coroa. Meu tio Antônio Bezerra de Menezes, que também dá nome a uma famosa avenida de Fortaleza, foi o abolicionista mais destacado do Ceará e por isso foi deserdado e posto para fora de casa pelo pai, fazendeiro conhecido. Ele roubava os escravos das fazendas dos amigos do pai, colocava-os em jangadas e ia libertá-los no Rio Grande do Norte. Até que o pai descobriu essas façanhas... Fui, portanto, uma pessoa colocada numa espécie de encruzilhada. (STUDART, 2003, p. 3)

Parece que este último exemplo foi o que ditou as aspirações da autora que, revoltada diante de tanta opressão, iniciou seu espanto diante do mundo que se destinava às mulheres, quando, com apenas 7 anos, escutou pela primeira vez de sua tia: “mulher não tem querer”. Ao longo de sua vida, o discurso reacionário das mulheres da família, que desdenhavam de seus sonhos, tendo-os por devaneios ou caprichos de menina, impulsionariam os desejos libertários de Studart.

Como consequência, a autora não guardou as palavras familiares como irrevogáveis e, ainda jovem, publica sua primeira obra e decide mudar-se para o Rio de Janeiro, uma vez tendo compreendido que não haveria condições de construir um caminho profissional se permanecesse em solo familiar. Tendo se estabelecido em seu novo destino, Studart, encorajada pela escritora Raquel de Queiroz, sua parente distante, publica seu primeiro romance, *A primeira pedra*, em 1953, e começa a atuar como jornalista. A militância política foi resultado de seu trabalho no Serviço Social do Sesi, ocasião em que escreveu uma tese sobre favela, o que lhe garantiu um posto para trabalhar com uma biblioteca ambulante fornecedora de livros para conjuntos habitacionais de trabalhadores.

Paralelamente a esse trabalho, já fazia parte da equipe dos jornais Correio da Manhã e do Diário de Notícias. Foi nessas condições que Studart conheceu, em 1963, José Cândido Filho, militante do Partido Comunista, de quem recebeu convite para criar o Senalba (Sindicato dos Empregados em Entidades Culturais, Recreativas, de Assistência Social de Orientação e Formação Profissional do Município do Rio de Janeiro). Sindicato criado, Heloneida Studart passa a ser a vice-presidente de uma instituição

que pretendia, às vésperas do golpe militar, politizar sua categoria. Quando o AI-5 (Ato Institucional número 5) foi promulgado, Studart ocupava o posto de presidente do sindicato, o qual havia aceitado a fim de blindar José Cândido, que já se encontrava na mira do DOPS. Mesmo sabendo os riscos de aceitar tal função e já com seis filhos, Heloneida não pensou em recuar, passando a conciliar filhos, profissão, casamento e os tumultos da vida política. Dias após a instituição do famigerado Ato Institucional número 5, tido como o Golpe dentro do Golpe, a autora foi destituída de seu cargo e pouco depois efetuou-se sua prisão, tendo sido encarcerada nas dependências do presídio São Judas Tadeu.

Em tempos de democracia protagonizou o cenário político como deputada, tendo passado pelo MDB, participou da criação do PSDB e depois filiou-se ao Partido dos Trabalhadores (PT). Em 2005, Heloneida foi uma das 52 mulheres brasileiras incluídas numa lista de mil de todo o mundo, indicadas pela Fundação de Mulheres Suíças ao Prêmio Nobel da Paz. Em 2007, sem mandato, foi nomeada diretora do Centro Cultural e do Fórum de Desenvolvimento Estratégico do Estado do Rio Jornalista Roberto Marinho, da Alerj. Pode-se afirmar, portanto, sem riscos de exagero, que em sua história pessoal, a autora recusou-se a aceitar o papel de segundo sexo, ajudando a escrever com novas tintas a história da mulher brasileira no século XX, sendo destaque na luta pela licença-maternidade de 120 dias e criadora da lei que garante às mães pobres testes gratuitos de DNA para responsabilizar pais, como se pode conferir em reportagem de *O globo*, publicada em 1º de dezembro de 2017.

Em suas obras feministas tal preocupação é explícita e, de forma didática, cumpre papel semelhante ao proposto por Simone de Beauvoir em sua obra *O segundo sexo*. Para que se compreendam os pontos de contato que permitem afirmar que Studart se preocupou em construir uma espécie de projeto “segundo sexo à brasileira”, é interessante rever a estrutura da obra de Beauvoir, pois dessa forma se pode visualizar melhor os contornos de sua teoria, aproveitados na construção do caminho teórico proposto por Studart.

Ecos de O segundo sexo em Studart

Nos dois volumes de *O segundo sexo*, Simone de Beauvoir se dedica a questionar e desconstruir papéis estabelecidos para a mulher, sendo que, no primeiro volume, em sua primeira parte, dedica-se a debater e contestar os dados da biologia que buscam um destino pré-definido para a fêmea, pois, para Beauvoir (s.d., p. 63): “(...) a biologia não basta para fornecer uma resposta à pergunta que nos preocupa: por que a mulher é o Outro? Trata-se de saber como a natureza foi nela revista através da história; trata-se de saber o que a humanidade fez da fêmea humana”. Da mesma forma, ainda referente ao volume 1 de *O segundo sexo* (s.d), a autora questiona o ponto de vista psicanalítico, o qual atribuía à mulher uma tendência natural ao masoquismo, vocação para frigidez e ponto de culminância obrigatório de neurastenias, sendo, portanto, a mulher histórica por inclinação e vocação. Por último, a autora dialoga com o materialismo histórico e a condição da mulher na sociedade de classes. A segunda parte da obra se dedica a resgatar como a figura da mulher foi condicionada, descrita e moldada pela sociedade

patriarcal; na terceira parte resgata os mitos e como as mulheres foram representadas pela pena masculina.

Como centro de sua primeira obra está a afirmação da mulher constituída como outro/negativo, em oposição ao homem positivo/neutro, posto que a ele está designada toda a humanidade, em outras palavras, cito Beauvoir (s.d., p. 13): “a ponto de dizermos ‘os homens’ para designar seres humanos, tendo-se assimilado ao sentido singular do vocábulo vir o sentido geral da palavra homo”. Desta forma, compreende-se que todo o discurso-definidor da mulher, na realidade, é a visão dos homens sobre as mulheres, sem direito à contestação ou participação da parte interessada em sua construção, valendo-lhe, portanto, papel secundário.

Igualmente, a percepção de que a mulher não é mulher, mas torna-se, no sentido de que os homens ditam, por meio de padrões de feminilidade as diferenças entre ser fêmea, ser dotado de útero, e ser mulher, no sentido de alcançar-lhes as listas de exigências para merecer ser nomeada como mulher. Para ilustrar tal exortação, Beauvoir exemplifica expressões como:

(...) dizem-nos que a feminilidade “corre perigo”; e exortam-nos: “Sejam mulheres, permaneçam mulheres, tornem-se mulheres”. Todo ser humano do sexo feminino não é, portanto, necessariamente mulher; cumpre-lhe participar dessa realidade misteriosa e ameaçada que é a feminilidade. (BEAUVOIR, s.d., p. 11)

Em *O segundo sexo 2: A experiência vivida*, a autora examinará a condição da mulher partindo de posições plurais, tais como a sexual: dividindo seus estudos a partir da formação na infância e na adolescência (a moça); a iniciação sexual e a homossexualidade (a lésbica); a social/política: explorando a vida da mulher casada e suas implicações, também problematizando tópicos tais como a mãe, a vida social das mulheres, a condição das prostitutas e hetairas, explora os caminhos da maturidade à velhice e, por último, a situação da mulher e a sua formação de caráter e, como última instância, explora a parte psicológica a partir dos tipos narcisista, amorosa e mística. A derradeira parte é destinada à mulher independente, à qual a autora nomeia como “A caminho da libertação”.

Tal estrutura apontada por Simone de Beauvoir está presente nas obras escritas por Heloneida Studart, as quais, por diferentes vias, procuram repetir a análise da mulher como outro, ou como segundo sexo, mas fundamentalmente, na condição da mulher brasileira, resgatando, para tanto, as peculiaridades políticas de nossa formação cultural, buscando inserir o feminismo como ferramenta de crítica à situação da mulher na sociedade brasileira. As obras apontadas são: *A mulher: brinquedo do homem?*, publicada pela Editora Vozes, em 1969; *Mulher: objeto de cama e mesa*, publicada pela coleção Cosmvisão (editora Vozes), em 1974 e *Mulher: a quem pertence teu corpo?* publicada em 1990, pela editora Vozes. Também é autora, em parceria com Wilson Cunha, de um ensaio jornalístico intitulado *A primeira vez... à brasileira*, publicado em 1976, pela editora Nosso Tempo.

Em sua obra *A mulher: brinquedo do homem?* há a preocupação central de buscar dados sobre a situação da mulher na sociedade brasileira, apontando números e estatísticas referentes ao percentual de mulheres incorporadas à produção, nos serviços públicos, nas universidades e inseridas em atividades científicas, chegando à conclusão

de que, no mundo, a mulher permanecia oprimida. Por conseguinte, a autora afirma que os direitos adquiridos pela mulher foram abstratos, pois ainda se encontravam fora do campo social pertinente às ações e às decisões.

Ou seja, em outras palavras, a mulher seguia sendo “brinquedo do homem”, ou, como a própria autora define: “coisificada”, posto que “a coisificação” da mulher é uma coisa, um fenômeno de grande força na nossa sociedade” (STUDART, 1969, p. 69). É importante ressaltar que nesta obra, Heloneida Studart escreve uma espécie de *Segundo sexo* à brasileira, em linguagem didática, e estrutura semelhante à de Simone de Beauvoir, ao resgatar os vários tipos de opressão que a figura da mulher sofreu desde a antiguidade, retomando a polêmica da existência de um possível matriarcado, analisando como foi projetada e formatada a figura da mulher ao longo dos anos, de forma direta e resumida, até chegar à situação específica da mulher brasileira.

Para Heloneida Studart (1969), há, no Brasil, uma cumplicidade diacronicamente construída, proposital, a fim de manter a mulher passiva em seu destino para a servidão. A autora, ainda enfatiza que tal fenômeno

Verifica-se (...), o sintoma doloroso da cumplicidade das mulheres com a sua própria servidão. Não é um fenômeno insólito, pois que se verifica em outros lugares, mas no Brasil é um fenômeno particularmente agudo. Virá talvez da nossa formação sociológica. Terá que ver com a influência da escravatura e com a influência do catolicismo português, trazido pelos nossos colonizadores, e em que a mulher era sobretudo “a serva do Senhor”, mas não do Senhor Deus; a serva do senhor pai e do senhor marido e ainda do senhor cura. (1969, p. 54)

Adotando essa linha de pensamento de que as mulheres seriam cúmplices da servidão, Heloneida Studart se aproxima da conclusão de Simone de Beauvoir de que o opressor não seria tão forte se não contasse com a colaboração do oprimido, reforçando o fato de que “a mulher está votada à perpetuação da espécie e à manutenção do lar, isto é, à imanência” (BEAUVOIR, 1980, p. 169). Outra clara correspondência à obra de Beauvoir é o trecho abaixo, utilizado por Studart, para demonstrar a formação para a submissão recebida pela mulher, sendo muito semelhante ao utilizado por Simone de Beauvoir em *O segundo sexo: a experiência vivida* (1980). A fim de elucidar e confirmar a relação entre opressor e oprimido, traduzida na educação voltada à submissão, oferecida à mulher, seguem os trechos relativos às obras de Heloneida Studart e Simone de Beauvoir. Primeiramente, para Studart:

Quando ela nasce não é menos inteligente e viva que seu irmãozinho. Revela aos cinco anos a mesma imaginação, capacidade inventiva, iniciativa. Mas já então o sistema “dois pesos, duas medidas” começa a impor-se à mulher. Ao seu irmãozinho é permitido sujar os sapatos, rasgar as calças, expandir sua energia em jogos brutos e brigas. A ela vestem com coisas bonitinhas que é preciso não amarrotar, não sujar. Põem-lhe laços no cabelo, pulseirinhas, anáguas. Não deve entregar-se a jogos brutos porque “é uma mocinha, uma mulherzinha”. Metade de sua energia é recalcada, comprimida. Ofendida, não deve distribuir murros. Moças não fazem isso. (1969, p. 79)

Igualmente, em *O segundo sexo 2: a experiência vivida* (1980) é possível encontrar uma explanação sobre as limitações da educação oferecida à mulher, sobressaindo

uma clara tendência a preservar o aspecto de submissão da figura feminina, no claro intento de limitar os papéis sociais possíveis de se atribuir à mulher:

Assim, a passividade que caracterizará essencialmente a mulher “feminina” é um traço que se desenvolve nela desde os primeiros anos. Mas é um erro pretender que se trata de um dado biológico: na verdade, é um destino que lhe é imposto por seus educadores e sua sociedade. A imensa possibilidade do menino está em que sua maneira de existir para outrem encoraja-o a pôr-se em si. Ele faz o aprendizado de sua existência como livre movimento para o mundo; rivaliza-se em rudeza e em independência com os outros meninos, despreza as meninas. Subindo nas árvores, brigando com os colegas, enfrentando-os em jogos violentos, ele apreende seu corpo com um meio de dominar a natureza e um instrumento de luta; orgulha-se dos músculos como de seu sexo; através de jogos, esportes, lutas, desafios, provas, encontra um emprego equilibrado para suas forças (...). Ao contrário, na mulher há, no início, um conflito entre sua existência autônoma e seu “ser-outro”; ensinam-lhe que para agradar é preciso procurar agradar, fazer-se objeto; ela deve, portanto, renunciar à sua autonomia. Tratam-na como uma boneca viva e recusam-lhe a liberdade; fecha-se assim um círculo vicioso, pois quanto menos exercer sua liberdade para compreender, apreender e descobrir o mundo que a cerca, menos encontrará nele recursos (...). Mas os costumes se opõem a que as meninas sejam tratadas exatamente como meninos. (BEAUVOIR, 1980, p. 21-22)

Outro ponto de intersecção com a teoria de Beauvoir é o fato de que Studart afirma ser nítido que a mulher brasileira é aliada do “mito da feminilidade”, “que ao mesmo tempo a engrandece e amesquinha” (STUDART, 1969, p. 70), adotando um componente masoquista de que “sofrer faz parte da sina feminina” (STUDART, 1969, p. 71), portanto, coloca-se em oposição à categorização de “mistério feminino” e “eterno feminino”, considerando tais conceitos como dados inexistentes, “não existe senão na cabeça de todos aqueles que querem manter a mulher marginalizada” (STUDART, 1969, p. 58), uma vez que, segundo a própria autora, “mitificando a mulher, torna-se fácil negar-lhe sua condição de igual e companheira” (STUDART, 1969, p. 59).

Em sua segunda obra, *Mulher: objeto de cama e mesa*, de forma irônica e ácida, a autora dará continuidade ao que havia iniciado na obra anterior: um estudo sobre as situações de opressão que condicionam o comportamento e a formação da mulher. Usa como exemplo a convivência que teve com mulheres em situação de cárcere doméstico quando esteve desempregada, bem como as pautas da revista feminina onde trabalhou (STUDART, 1974, p. 9): “como prender um homem para toda a vida”; “a melhor maneira de aproveitar os vestidos do ano passado” e, claro, “as 10 melhores maneiras de conquistar um homem”. E conclui com uma pergunta (STUDART, 1974, p. 9): “quem pode censurá-las se elas parecem retardadas mentais?”.

Por isso, a autora afirma que as mulheres compõem uma “multidão de cérebros desperdiçados” (STUDART, 1974, p. 13) e ainda ironiza: “10 bilhões de neurônios para fazer uma feijoada.” (1974, p. 13). Nesta obra, irá introduzir discussões feministas com base em Simone de Beauvoir, cuja citação aparece quase imperceptível à página 20, entre correntes, e com o nome da filósofa minúsculo abaixo do trecho, no qual afirma (STUDART, 1974, p. 20): “A mulher, ainda quando prostituta, é conservadora: Zazá, de Honoré de Balzac, era contra a república”.

Com a obra *Mulher, a quem pertence teu corpo?*, a autora viria a completar os estudos sobre o corpo da mulher como objeto do homem, ou seja, construído politicamente para a manutenção do poder e, por extensão, do prazer do homem. Aqui, uma vez mais, é possível verificar que a semelhança entre as posições teóricas de Studart e Beauvoir não perfazem mera coincidência, pois é possível identificar abaixo, no trecho de Simone de Beauvoir, o mesmo contorno teórico evocado por Heloneida Studart para a estruturação de suas ideias:

(...) A sujeição da mulher à espécie, os limites de suas capacidades individuais são fatos de extrema importância; o corpo da mulher é um dos elementos essenciais da situação que ela ocupa neste mundo. Mas não é ele tampouco que basta para a definir. Ele só tem a realidade vivida enquanto assumido pela consciência através das ações e no seio de uma sociedade. (...) se corpo e sexualidade são expressões concretas da existência, é também a partir desta que se pode descobrir-lhes as significações (...). (BEAUVOIR, s.d., p. 63, 72)

A partir da importância do corpo feminino como sinônimo de luta política, semelhante ao exposto acima por Beauvoir, que Studart inicia sua última obra. Os debates, contidos em *Mulher, a quem pertence teu corpo?*, partem da polêmica gerada pela publicação de uma charge de Zivaldo, no Jornal do Brasil de 26 de junho de 1980, que, se utilizando do slogan feminista “nossos corpos nos pertencem”, reproduzia em seu trabalho uma ativista que, pichando um muro, deixava entrever a frase: “nossos corpos nus pertencem”, o que gerou uma manifestação feminista de repúdio à porta da casa do cartunista. É a partir desta situação que Studart questiona: nossos corpos nos pertencem?

Como resposta, a autora traça uma série de situações sociais e crenças distorcidas que demonstram o quanto o corpo feminino ainda se encontra aprisionado pelo patriarcado, posto que Studart, assim como Beauvoir, ressalta que, durante milênios, os homens exerceram seu poder de comando sobre o corpo feminino. Igualmente, salienta o quanto ainda havia que se caminhar e construir a fim de que se compreendesse o real significado do feminismo, uma vez que afirmativas como: “sou feminina, não sou feminista”, ainda eram bastante comuns entre o público feminino. Este acolhimento por parte da mulher ao conceito de feminilidade, aceitando sem mais o seu destino, tem a ver com a pressão social para que não abandone o lugar do outro, pois, segundo Studart, sem que assumisse sua posição secundária, a mulher correria o risco de parecer “homem” aos olhos do companheiro, deixando de ser interessante para ele, ou seja, não se tornaria mulher por não haver aceitado o pacote da feminilidade passiva.

Para a autora, além dos papéis sociais nascidos para ser irrevogáveis, o corpo feminino ainda está igualmente aprisionado pelos meios de massa que insistem em produzir longos manuais de sexologia para que a mulher possa agradar seu homem, inibindo a mulher de conhecer-se por si mesma. Em outras palavras, qualquer desconhecido poderia revelar o mapa de seu corpo, menos ela mesma. Para além disso, ainda há a maternidade e todas as abnegações dela decorrente: mães abrem mão de tudo, acima de tudo de si mesmas para cumprir seu destino; a rainha não pode deixar seu trono, pois não pode comprometer seu império; mães não são mulheres, são mães, logo abrem mão de sua libido, tornando-se seres assexuados; conseqüentemente: “Pede-se à mãe nada menos do que a anulação, a negação de si mesma” (STUDART, 1990, p. 30).

No segundo volume de *O segundo sexo*, Beauvoir também destaca essa característica de alienação da figura materna:

(...) A mulher encerrada no lar não pode fundar ela própria sua existência; não tem os meios de se afirmar em sua singularidade e esta, por conseguinte, não lhe é reconhecida. Entre os árabes, os índios e muitas populações rurais, a mulher é apenas uma criada, apreciada segundo o trabalho que fornece e substituída sem lamentações caso desapareça. (BEAUVOIR, 1980, p. 294)

Como última instância, para comprovar o sequestro do corpo feminino, Studart abordará o tabu da virgindade, uma vez que moças seguiam sendo expulsas de suas casas por não se guardarem e, do outro lado, as experimentações de uma revolução sexual que, igualmente, não privilegiava as mulheres, forçando-as a adotar comportamentos, sem considerar suas vontades e seus limites, posto que o moderno era entregar-se a vários parceiros, mesmo contra a vontade da jovem. Ressalta também, o quanto jovens seguiam sendo cada vez mais oprimidas pela ditadura da beleza, submetidas a dietas sem sentido para adequar-se a padrões de beleza, ao que a autora observa:

Se nosso corpo fosse realmente nosso e nossa sexualidade autônoma, poderíamos nos reconciliar com nossa aparência física. (...) Se nosso corpo realmente nos pertence, poderíamos tratar de valorizá-lo segundo os nossos próprios critérios. (STUDART, 1990, pp. 35-36)

A autora ainda levantará questões sobre a impossibilidade de satisfação sexual das mulheres de baixa renda e da sexualização permanente das relações entre homens e mulheres, o que corrobora com a construção de uma relação hierarquizada e desigual, reforçando estereótipos naturalizados que associam a poligamia ao homem e a monogamia à mulher. Destaca ainda o prazo de validade para a mulher, tornando-se eternamente assombrada pelo fantasma da velhice e obcecada em manter-se sempre jovem, e o eterno interesse do homem pela juventude da mulher.

Entre tantas questões que aprisionam o corpo feminino, Studart desenvolverá uma terminologia baseada em um conceito muito semelhante ao defendido por Beauvoir em sua primeira parte de *O segundo sexo*. Em palavras de Beauvoir, que retoma o mito de Eva: "(...) Santo Tomás (...) decreta que a mulher é um homem incompleto, um ser 'ocasional'. É o que simboliza a história do Gênesis em que Eva aparece como extraída, segundo Bossuet, de um 'osso supranumerário' de Adão. A humanidade é masculina, e o homem define a mulher não em si, mas relativamente a ele; ela não é considerada como um ser autônomo" (s.d., p. 14).

Assumindo essa proposição como válida para a formação cultural das relações intersexo, Studart aponta os reflexos dessa condição na formação da mulher brasileira, que passa a se crer válida ou completa apenas se aceita e aprovada pelo olhar masculino, fenômeno este denominado pela autora como "mulher-costela", a qual a autora descreve com as seguintes palavras:

(...) A mulher-costela não ousa falar. Não sabe. Esse silêncio sobre seus próprios interesses sexuais têm diferentes motivos. Um deles é esse medo da individualização, de autonomia, de ser realmente outro ser, outra pessoa. Um segundo motivo é o dado cultural. As mães e avós dessas mulheres – mais jovens ou mais velhas – que tentam se liberar nunca expressam em palavras

sua sexualidade. Quando não a negavam totalmente, consideravam que falar disso iria desvalorizá-las diante do marido, igualá-las a prostitutas. O sexo era um dever anônimo, destinado à procriação. (STUDART, 1990, p. 44)

Dada a característica de negação da sexualidade como pilar de nossa cultura, Studart (1990, p. 56) resume sua obra com a seguinte afirmação: “a palavra da mulher – falando do seu corpo – pode ser uma revolução dentro das revoluções”, o que em palavras de Beauvoir seria: a mulher precisa criar autonomia para deixar de ser a sombra, o outro, criando condições de viver por sua própria consciência.

Conclusão:

Como foi possível verificar, as obras de Heloneida Studart trazem em seu cerne contornos bem definidos dos estudos realizados por Simone de Beauvoir, o que comprova a importância e a atualidade de seus escritos para a compreensão da mulher contemporânea e de seus percalços sociais bem como para o diagnóstico de caminhos que lhe devolvam a condição de indivíduos. Não obstante, é importante afirmar que tanto a voz de Beauvoir quanto a de Studart, ainda que estejam inseridas em outro contexto social se considerarmos nosso distanciamento histórico em relação ao momento de produção das autoras, ainda hoje, é possível afirmar que ambas seguem sendo extremamente pertinentes para deslindar novos desafios para a mulher do século XXI.

Em tempos nos quais ainda há quem afirme que “meninas vestem rosa e meninos vestem azul”, como a ministra de Direitos Humanos, Damares Alves, o que é possível conferir em reportagem de Clarissa Pains, de *O Globo*, e que revistas, como a *Veja*, em reportagem assinada por Juliana Linhares, exaltam em suas capas que “mulheres belas, recatadas e do lar” são modelos de conduta, sem contar o arbítrio do boicote dos direitos ao aborto seguro e a cultura do estupro, assuntos infelizmente muito atuais, podemos perceber que resgatar as vozes de ambas autoras é um verdadeiro serviço à sociedade, sobretudo às mulheres.

Referências:

BEAUVOIR, S. *O segundo sexo*. São Paulo: Círculo do livro, s.d.

_____. *O segundo sexo 2: a experiência vivida*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

FRIEDAN, B. *A mística feminina*. Petrópolis: Editora Vozes Limitada, 1971. Disponível em: <http://biblioteca-feminista.blogspot.com/2016/04/betty-friedan-mistica-feminina.html>. Acesso em: janeiro de 2019.

LINHARES, J. Marcela Temer: bela, recatada e “do lar”. *Veja*, Brasil, 18 de abril de 2016. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/brasil/marcela-temer-bela-recatada-e-do-lar/>. Acesso em: 5 de março de 2019.

MILLET, K. *Política sexual*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1970. Disponível em: <http://biblioteca-feminista.blogspot.com/2016/04/kate-millet-politica-sexual.html>. Acesso em: janeiro de 2019.

PAINS, C. Menino veste rosa e menino veste azul, diz Damares Alves em vídeo. *O Globo, Sociedade*, 3 de janeiro de 2019. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/menino-veste-azul-menina-veste-rosa-diz-damares-alves-em-video-23343024>. Acesso em: 5 de março de 2019.

PIVA, J. Heloneida Studart lutou pelas mulheres como escritora, jornalista e deputada. *O Globo, Em destaque*, 1 de dezembro de 2017. Disponível em: <https://acervo.oglobo.globo.com/em-destaque/heloneida-studart-lutou-pelas-mulheres-como-escritora-jornalista-deputada-22136990>. Acesso em 10 de março de 2019.

STUDART, H. *A mulher: brinquedo do homem?*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1969.

_____. *Heloneida Studart (depoimento, 1999)*. Rio de Janeiro, CPDOC/ALERJ, 2003.

_____. *Mulher, a quem pertence teu corpo?*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.

_____. *Mulher: objeto de cama e mesa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974.

_____; CUNHA, Wilson. *A primeira vez... à brasileira*. Rio de Janeiro: Nossos Tempos, 1975.

Recebido em: 10/Ago/2019 - **Aceito em:** 09/Dez/2019.

A subversão do modelo de mulher idosa em *A casa dos budas ditosos*, de João Ubaldo Ribeiro, à luz das reflexões de Simone de Beauvoir

The subversion of the model of elderly woman in A casa dos budas ditosos, by João Ubaldo Ribeiro, based on the reflections of Simone de Beauvoir

Rosana Letícia Pugina

Doutoranda em Estudos Literários pela UNESP - FCLAr
Bolsista CNPq
professora-rosana@live.com

Resumo: Com base nos apontamentos de Simone de Beauvoir apresentados em *O segundo sexo – a experiência vivida* (1967), o tema deste trabalho é o estudo da subversão do conceito de mulher idosa em *A casa dos budas ditosos*, de João Ubaldo Ribeiro (1999), com relação à personagem-protagonista. Este romance tem como núcleo o relato das aventuras sexuais de CLB, uma libertina sexagenária que sempre viveu as infinitas possibilidades do sexo por meio da experimentação de todas as formas de prazer. Através de questionamentos, ela extrapola o discurso machista que se constrói por meio de dogmas impostos às mulheres em uma sociedade de base patriarcal. Assim, o objetivo é compreender a constituição de CLB em contraste com o padrão social construído acerca da mulher idosa. A metodologia do trabalho quanto à abordagem é exploratória, qualitativa e de cunho bibliográfico. No fim, espera-se ter analisado profundamente a personagem sob o arcabouço proposto para que seja demonstrada a sua tendência singular de anarquizar o discurso e ver, com olhar crítico, os usos e os costumes da sociedade na qual está inserida.

Palavras-chave: Simone de Beauvoir; literatura brasileira; subversão do modelo de mulher idosa; *A casa dos budas ditosos*.

Abstract: *Based on the notes of Simone de Beauvoir presented in O segundo sexo – a experiência vivida (1967), the subject of this work is the study of the subversion of the concept of elderly woman in João Ubaldo Ribeiro's A casa dos budas ditosos (1999), regarding the protagonist character. The core of this novel is the report of sexual CLB's adventures, a sexagenarian libertine who has always lived the infinite possibilities of sex through the experimentation of all forms of pleasure. With questions, she goes beyond the sexist discourse that is constructed through dogma imposed on women in a patriarchal society. Thus, the objective is to understand the constitution of CLB in contrast to the constructed social pattern about the elderly woman. The methodology of the analysis regarding the*

approach is exploratory, qualitative and bibliographic. In the end, it is expected to have deeply analyzed the character under the proposed bibliography to demonstrate its unique tendency to anarchize the discourse and to see, with a critical eye, the uses and habits of the society in which it is inserted.

Keywords: *Simone de Beauvoir; Brazilian literature; subversion of the elderly woman model; A casa dos budas ditosos.*

Introdução

Tendo como fundamentação teórica a análise filosófica realizada por Simone de Beauvoir, no Capítulo VI, chamado *Da maturidade à velhice*, do volume II, da obra *O segundo sexo* (1967), vamos verificar a subversão do modelo de mulher idosa realizada por João Ubaldo Ribeiro, no romance *A casa dos budas ditosos* (1999), com relação à protagonista CLB.

Este romance brasileiro tem como núcleo o relato das aventuras sexuais de CLB, uma mulher sexagenária que vive e sempre viveu intensamente as infinitas possibilidades do sexo por meio da experimentação de todas as formas de prazer, sem indícios de culpa e sem censura. A narradora é liberada, pois recusa todas as convenções sociais que lhe são impostas, ademais, não precisa de nenhum parceiro para se realizar. Através do questionamento, ela extrapola o discurso machista que se constrói por meio de dogmas impostos às mulheres, assim, opta por viver sozinha, de forma autônoma e independente, tanto financeira como emocionalmente. Como arremate, a personagem é uma mulher idosa, o que contraria violentamente o discurso edificado socialmente sobre o envelhecimento feminino, conforme o qual as anciãs só têm existência no âmbito privado, uma vez que perderam a fecundidade, a beleza e o viço da juventude. Ademais, “o amor é para gente jovem e bonita”, dizem. A partir de tais vivências, CLB nega tudo: é a encarnação avessa do modelo social de mulher sexagenária em uma sociedade de base patriarcal.

O objetivo da pesquisa é compreender a formação de CLB, mulher de 68 anos e libertina, em contraste com o padrão social historicamente construído acerca da mulher anciã. A metodologia do trabalho quanto à abordagem é exploratória, qualitativa e de cunho bibliográfico. Desta forma, intenciona-se analisar a personagem, principalmente, à luz dos escritos de Simone de Beauvoir (1967) para que seja demonstrada a subversão como um elemento essencial da personalidade da protagonista, a qual vive e propõe a vida saturada por uma liberdade sexual plena até a velhice.

A construção social do papel da mulher idosa

A passagem da vida está marcada por rituais que inauguram cada uma das etapas: infância, adolescência, idade adulta e velhice. Cada uma delas pressupõe expectativas e papéis “adequados” aos sujeitos que pertencem a uma dada coletividade. De forma geral, sob esta ótica, são estabelecidos prazos para o começo da vida profissional, a

iniciação sexual, o casamento e a maternidade, enfim, mesmo variando de cultura para cultura, tais imposições orientam as vidas das pessoas socialmente. Acerca disto, conforme Simone de Beauvoir, a vida feminina, em todas estas fases, é mais centrada nas mudanças biológicas do que a do homem: “A história da mulher – pelo fato de se encontrar ainda encerrada em suas funções de fêmea – depende muito mais que a do homem de seu destino fisiológico. [...] Enquanto ele envelhece de maneira contínua, a mulher é bruscamente despojada de sua feminilidade” (BEAUVOIR, 1967, p. 343). Com base nisto, analisaremos a fase da velhice das mulheres em uma sociedade de raiz patriarcal.

No primeiro capítulo da obra *O segundo sexo – a experiência vivida*, a autora nos diz que, na lógica machista, o órgão genital masculino simboliza a superioridade do homem com relação à mulher, por meio de uma supervalorização do falo frente ao gênero feminino: “Persuadem a criança de que é por causa da superioridade dos meninos que exigem mais dela; para encorajá-la no caminho difícil que é o seu, insuflam-lhe o orgulho da virilidade; essa noção abstrata reveste para ele um aspecto concreto: encarna-se no pênis” (BEAUVOIR, 1967, p. 13). Com o decorrer do tempo, o menino nota que possuir um pênis lhe permite fazer algumas atividades – aventurar-se, correr, subir em árvores, caçar pássaros, etc. – que não são incentivadas às meninas. Nas palavras da filósofa: “É certo que a ausência do pênis desempenhará um papel importante no destino da menina, ainda que ela não inveje seriamente a posse dele” (BEAUVOIR, 1967, p. 19). Neste contexto, emerge a ideia de que não é o órgão masculino que leva à diferenciação no tratamento dos gêneros, mas, sim, a simbologia que ele carrega em nossa cultura.

Já na adolescência, as distinções agravam-se no campo da sexualidade: “a puberdade assume nos dois sexos uma significação radicalmente diferente porque não é um mesmo futuro que lhes anuncia. [...] Mais do que nunca, o sexo é então objeto de comparação e desafio” (BEAUVOIR, 1967, p. 55). Aos meninos, é permitido o livre exercício da sensualidade: o conhecimento do próprio corpo por meio da masturbação, a perda precoce da virgindade com mulheres mais velhas ou com prostitutas, a montagem e a divulgação de listas de nomes de meninas com as quais eles se envolveram (ou não), etc. Quanto às meninas, todas as interdições sofridas no campo das brincadeiras infantis são deslocadas para o campo sexual: é ensinado a elas que o corpo é pecaminoso, por isso, não pode ser tocado – daí o tabu feminino para a masturbação –, além disso, elas devem se manter virgens para que possam ser escolhidas por um homem para casar – o que as impede de exercitar a sexualidade livremente, como os meninos – e, como arremate, elas precisam cuidar da sua reputação de moça casta, policiando-se acerca das vestimentas, das companhias, dos hábitos, do palavreado. Segundo a estudiosa francesa, nesta fase, como resultado, “a jovem acha-se votada à pureza, à inocência, precisamente no momento em que descobre em si e em derredor os perturbadores mistérios da vida e do sexo. [...] Suporta sua metamorfose em mulher, não somente na vergonha, mas ainda no remorso” (BEAUVOIR, 1967, p. 62, grifo da autora). Todas as esferas da vida cotidiana são moldadas pela coletividade para estreitar a liberdade feminina, de onde deriva a necessidade das meninas de se enquadrarem no estereótipo que se espera delas.

Após a adolescência, Simone de Beauvoir (1967) aborda a iniciação sexual. Conforme a filósofa, esta fase é muito diferente para os jovens e para as jovens. Para o homem, “a passagem da sexualidade infantil à maturidade é relativamente simples: há objetivação de prazer erótico que, em lugar de ser realizado na sua presença imanente, é intencionado em um ser transcendente” (BEAUVOIR, 1967, p. 109). Nesta lógica, o homem aprendeu que a mulher é, para ele, uma presa a ser conquistada. A ereção e a ejaculação são os símbolos da satisfação da sua necessidade sexual, bem como o cumprimento do objetivo do ato sexual: “um ato definido foi consumado e o homem se reencontra com um corpo íntegro: o serviço que prestou à espécie confundiu-se com seu próprio gozo” (BEAUVOIR, 1967, p. 110). Já a sexualidade feminina apresenta uma complexidade maior, de acordo com a autora: “ao invés de integrar as forças específicas em sua vida individual, a fêmea submete-se à espécie cujos interesses se dissociam dos fins singulares dela; essa antinomia atinge o paroxismo na mulher” (BEAUVOIR, 1967, p. 110). Ao ser penetrada, há uma brusca mudança em seu estado atual: ela sai da posição de moça para a de mulher, pois o seu corpo, teoricamente, está pronto para a maternidade, conforme os dogmas sociais. De acordo com Simone de Beauvoir (1967, p. 110): “Por um rapto real ou simulado é que a mulher era outrora arrancada de seu universo infantil e jogada na sua vida de esposa; é uma violência que a faz passar de moça a mulher”. Em síntese, o sexo coloca “a mulher na dependência do macho e da espécie” (BEAUVOIR, 1967, p. 111). Além disso, vale ressaltar que a fecundação – para a consequente perpetuação da espécie humana – pode ocorrer sem que a mulher tenha o menor prazer, o contrário não ocorre, já que o orgasmo masculino é relacionado à ejaculação.

Na idade adulta, ao homem, cabe ser emocionalmente forte e ousado para que possa buscar a sua realização pessoal e profissional: “Socialmente, o homem é um indivíduo autônomo e completo; ele é encarado antes de tudo como produtor e sua existência justifica-se pelo trabalho que fornece à coletividade” (BEAUVOIR, 1967, p. 166). Já à mulher, o destino que a sociedade lhe impõe é o casamento: “ainda hoje, as mulheres são casadas, ou o foram, ou se preparam para sê-lo, ou sofrem por não o ser” (BEAUVOIR, 1967, p. 165). Assim, ensinam-lhe que, para agradar, é preciso doar-se inteiramente ao outro, abrindo mão de sua autonomia e de sua liberdade. Como resultado, é vista como um ser frágil, delicado e servil, pois quanto menos for livre para explorar e compreender o mundo que a cerca, menos possibilidades terá de se estabelecer como um sujeito independente nos âmbitos pessoal, financeiro e afetivo. Assim, o homem tem uma licença social para ser sempre o predador, num papel ativo, ao passo que a mulher, pelo mesmo motivo, fica na condição de presa, num papel passivo: “a passividade que caracterizará essencialmente a mulher *feminina* é um traço que se desenvolve nela desde os primeiros anos. Mas é um erro pretender que se trata de um dado biológico: na verdade, é um destino que lhe é imposto por seus educadores e pela sociedade” (BEAUVOIR, 1967, p. 19, grifo da autora). Surge daí a figura do marido como provedor dos custos familiares, tal qual aponta a filósofa francesa: “O encargo que lhe impõe a sociedade é considerado como um *serviço* prestado ao esposo: em consequência, deve ele à esposa presentes ou um dote e compromete-se a mantê-la” (BEAUVOIR, 1967, p. 167, grifo da autora), o que lhe confere o direito de trabalhar fora e de autorizar ou não a esposa a fazer uma ou outra atividade, como trabalhar ou viajar.

O resultado é a dependência econômica da esposa, a qual já foi, e talvez ainda seja, bem-vista socialmente. Dentro desta perspectiva, não há realização possível para as mulheres fora de casa, nem para os homens dentro do lar, já que a rua e o mundo do trabalho pertencem a eles (MALUF; MOTT, 1998).

Neste contexto, o poder aquisitivo é um fator importante na criação da autonomia feminina. Pela falta de técnica e de formação em alguma área, as mulheres não aprendem a se colocar quanto ao trabalho, por isso, são dominadas pelos homens: “Sem dúvida, se colocarmos uma casta em estado de inferioridade, ela permanece inferior; mas a liberdade pode quebrar o ciclo” (BEAUVOIR, 1967, p. 497). Isso significa que Simone de Beauvoir compreende que, numa sociedade capitalista, a independência financeira é um dos passos para a construção da liberdade feminina. Como foi dito acima, além das questões de âmbito afetivo, a falta de dinheiro é mais uma colaboradora para a fomentação da noção de inferioridade das mulheres, surgindo daí a necessidade de destruição da dependência financeira delas em relação aos homens de forma generalizada.

Outro ponto bastante questionável sobre a construção social do papel da mulher é a supervalorização da beleza física. Conforme Simone de Beauvoir (1967, p. 270), às meninas, é ensinado que é preciso ser bonita, em detrimento de qualquer outra característica, para conseguir um noivo. Dessa forma, a vida feminina gira em torno da conquista do amor de um homem, o que é sempre sinônimo de felicidade: “as mulheres que são profundamente coquetes, que se apreendem essencialmente como objeto erótico, que se amam na beleza de seu corpo, sofrem ao se verem deformadas, feias, incapazes de suscitar o desejo”. Assim, faz-se da busca pela perfeição na aparência uma verdadeira obsessão feminina, marca esta que se repete nos contos de fadas de forma maciça, por exemplo. Em vista disso, o jogo de sedução entre o homem e a mulher termina, infalivelmente, com o homem vencedor porque ele faz uso desta diligência feminina para manipular a sua próxima conquista e atingir o seu intento.

Como forma de reafirmação da subjugação feminina, está o discurso religioso. Henry Ashbee, em sua obra *Índice de livros proibidos* (1970), atesta que nem sempre o sexo se fez tabu em toda a parte ou em todas as culturas. Na verdade, continua o autor, a criação do conceito de pecado e a sua ligação com a reprodução carimbaram o sexo como algo proibitivo e obscuro por meio da perspectiva cristã do sexo como pecado, ou seja, como meio de regulação de condutas: “é, sobretudo, na doutrina hebraica, derivada de Moisés, que se apresenta pela primeira vez, em espírito e legislação, esse conceito deprimente do ato sexual. E é com ela que se começa a dar grande importância à virgindade da mulher” (ASHBEE, 1970, p. 6). A noção de corpo como sinônimo de profanação emerge da passagem em que Eva e Adão comem a maçã proibida, neste momento, ambos descobrem os seus corpos nus e caem na tentação da carne. Como Eva desobedeceu à ordem primeiramente, ela carrega o pecado original, assim como todas as mulheres, as “filhas de Eva”. Desta forma, nasceu a ideia de que o homem é superior à mulher.

A este respeito, na apresentação do livro *O orgasmo e o Ocidente* (MUCHEMBLED, 2007), Mary Del Priore (2007, p. XII) diz que, na Idade das Trevas, os ditos “pecados da carne” embasavam as homilias e as obras que norteavam a teologia da época. Eles serviam, essencialmente, para fundar a necessidade de repressão da maioria das

práticas eróticas, sendo assim, censuravam o gozo dos indivíduos. Neste contexto, foi construído o discurso da “caça às bruxas”, cujo fundamento era provocar o medo e a repulsa pela sexualidade feminina, a qual deveria ser normatizada por meio da repressão do corpo e do prazer. Por isso, o pecado original, na bíblia, é centrado no ato sexual como a primeira transgressão dos seres humanos. Como resultado, o sexo é permitido apenas para procriação, mas, ainda assim, é uma culpa. Esta alegoria, repetida por séculos, criou, de forma oposta, a imagem ideal da boa esposa cristã, a qual aceitava, sem piscar, a sua função de procriadora que tem filhos sem se preocupar com o prazer físico. Como prova, há o livro *Malleus Maleficarum (O martelo das feiticeiras, 2015)* que foi escrito pelos inquisidores Heinrich Kramer e James Sprenger, entre os anos de 1486 e 1487, na Alemanha.

Conforme os seus autores, as mulheres entregam-se aos pecados luxuriosos mais facilmente do que os homens porque, em sua criação, foi usada uma costela recurva, cujo contorno é contrário à retidão da conduta de Adão, sendo assim, a mulher é um “animal imperfeito”. Logo, desta “falha” de Eva, surgiu o adjetivo “feminino”, derivado de “femina”, que designa o sexo, e significa, etimologicamente, “menos fé” (fe + minus) (KRAMER; SPRENGER, 2015, pp. 116-117). Com base nestes ensinamentos, milhares de mulheres foram perseguidas, torturadas e assassinadas nas fogueiras da “Santa” Inquisição, acusadas do crime de bruxaria, além de terem contato sexual com o diabo – símbolo máximo do pecado –, serem ambiciosas e detentoras do poder orgástico e cometerem outras heresias, tais como serem adúlteras, parteiras e praticantes de curandeirismo. A obra, apesar de ter sido proibida pela igreja católica, durante três séculos, foi a “bíblia” dos inquisidores e esteve na banca de todos os julgamentos. Enfaticamente, como é notável, a doutrina cristã se alimenta da recordação infinita do pecado.

Voltando às fases da vida das mulheres, a respeito da velhice, utilizaremos, além dos apontamentos de Simone de Beauvoir (1967), a obra *História do corpo no Brasil* (DEL PRIORE; AMANTINO, 2011). De acordo com Andréa Moraes (2011), em seu capítulo intitulado *O corpo no tempo: velhos e envelhecimento*, no geral, a aposentadoria e a criação de asilos marcam, de forma simbólica, uma relação de identidade entre incapacidade, improdutividade e velhice, fato este que leva ao entendimento de que os idosos são um “problema social”. O próprio discurso geriátrico, de forma bem restrita, entende a velhice como um momento da vida em que ocorrem perdas de habilidades físicas e cognitivas. Sendo assim, o senso comum vê como “normal” a velhice reclusa, voltada para o lar e para os netos, uma vez que esta seria a única função destes indivíduos nesta faixa etária.

Pertencente à mesma obra citada acima, Joana de Vilhena Novaes (2011), no capítulo *Beleza e feiura: corpo feminino e regulação social*, diz que:

Em uma sociedade imagética, em que o sujeito é definido por sua aparência, não há como desconsiderar o sofrimento psíquico decorrente de todas as regulações sociais que incidem sobre o corpo – sobretudo o feminino. Mulher e beleza são historicamente associadas [...], e a feiura, hoje intimamente ligada à gordura e ao envelhecimento, é a maior forma de exclusão socialmente validada. (NOVAES, 2011, p. 477)

Sob este viés, ao chegar à idade da menopausa, ainda sendo vista como fêmea, a mulher torna-se desinteressante ao patriarcado em duas características fulcrais impostas ao seu gênero: a capacidade reprodutiva e a beleza física: “[a mulher] perde, jovem ainda, o encanto erótico e a fecundidade de que tirava, aos olhos da sociedade e a seus próprios olhos, a justificação de sua existência e suas possibilidades de felicidade” (BEAUVOIR, 1967, p. 343). Logo, ao envelhecer, as idosas, distanciadas desses dois pilares, tornam-se seres excluídos da coletividade, tendo apenas acesso e vivências no ambiente doméstico, do qual lutaram para sair ainda na puberdade.

Assim, a partir do dogma de que a mulher deve ser mãe, as idosas perdem a capacidade reprodutiva e a sua existência como mulheres: “um dos traços mais marcados na mulher que envelhece é o sentimento de despersonalização que a faz perder todos os pontos de referência objetivos” (BEAUVOIR, 1967, p. 347). Paralelamente à maternidade compulsória, está a obsessão imposta às mulheres na busca pela beleza física, como já foi mencionado. Com o avançar do tempo, as mulheres de meia idade já começam a odiar o envelhecimento, buscando métodos cirúrgicos, terapias hormonais ou cosméticos que possam “prevenir”, atrasar a velhice ou “prolongar sua juventude agonizante” (BEAUVOIR, 1967, p. 344).

Para o gênero feminino, essa perda é muito significativa porque, por meio da beleza, a mulher “domina” o homem e o atrai para o casamento, seu único “campo” de conquista: “não lhe permitiram ter algum domínio sobre o mundo, senão por intermédio do homem: que lhe acontecerá quando não tiver mais domínio sobre este?” (BEAUVOIR, 1967, p. 344). Surgem, assim, os primeiros medos: “a sociedade patriarcal deu a todas as funções femininas a figura de uma servidão; a mulher só escapa da escravidão no momento em que perde toda eficiência” (BEAUVOIR, 1967, p. 351). Portanto, a mulher só tem existência porque “ganha” o homem pela sua formosura e, posteriormente, pode engravidar dele, derivando daí uma das vias de objetificação do corpo feminino.

O homem, por outro lado, possui todas as possibilidades que o espaço público oferece, uma vez que não tem o seu universo restrito pelas paredes domésticas: “[dos homens] seus ardores eróticos são menos vivos do que na mocidade; e como não lhe pedem as qualidades passivas de um objeto, as alterações de seu rosto e de seu corpo *não* arruínam suas possibilidades de sedução” (BEAUVOIR, 1967, p. 344, grifo da autora). Assim, perder o viço da juventude não atrapalha nem no jogo de sedução, uma vez que a velhice dos homens não é sinônimo de exclusão, nem na capacidade sexual, pois métodos de favorecimento da performance masculina já foram inventados.

A este respeito, segundo Simone de Beauvoir, a mulher

que envelhece sabe muito bem que se deixa de ser um objeto erótico não é somente porque sua carne não oferece mais ao homem riquezas frescas: é também porque seu passado, sua experiência fazem dela, queira ou não, uma pessoa; lutou, amou, quis, sofreu, gozou por sua conta: esta autonomia intimida-a. (BEAUVOIR, 1967, p. 345)

Desta forma, a sua experiência faz dela uma pessoa, abandonando, assim, a sua condição de “fêmea”, o que é constatado pela filósofa no momento em que ela nos fala sobre a necessidade que a idosa sente em buscar as aventuras que negou durante as outras fases da vida, como “viver os romances que não conheceu, que dentro em

breve não poderá mais conhecer” (BEAUVOIR, 1967, p. 347). Logo, se encontrar uma possibilidade de ter um caso amoroso, “lança-se avidamente” (BEAUVOIR, 1967, p. 347). Outro fato discutível é o término dos ciclos menstruais. Segundo a autora, a crise da menopausa “corta em dois, brutalmente, a vida feminina; é essa descontinuidade que dá à mulher a ilusão de uma *vida nova*; é *outro* tempo que se abre diante dela” (BEAUVOIR, 1967, p. 349, grifos da autora). Nesta fase, a idosa irá perceber a sua vivência de forma mais fervorosa, como se pudesse, de fato, alterar a sua trajetória: “Morreu e ressuscitou, encara a terra com um olhar que desvendou os segredos do além e crê levantar voo para píncaros intactos” (BEAUVOIR, 1967, p. 349). Nota-se que a idosa percebe que, finalmente, possui algum tipo de autonomia, o que foi conquistado pelas batalhas que aceitou enfrentar por ser mulher, principalmente frente ao gênero masculino. Neste contexto, torna-se um “ser humano” devido ao seu passado e a sua experiência. Em vista disso, a mulher que diz que “nunca se sentiu tão jovem” é a mesma que não se enxerga diante do espelho por estar tão idosa. A tentativa de conciliação entre estes dois polos leva a mulher a uma confusão quanto a si mesma: “é nesta nova perspectiva que se volta para o passado; é chegado o momento de traçar um risco, de fazer as contas; é a hora do balanço” (BEAUVOIR, 1967, p. 345). Neste momento, muitas idosas entregam-se à religião: “é no momento da menopausa que a coquete, a apaixonada, a devassa se faz devota; as vagas ideias de destino, de segredo, de personalidade incompreendida, que a mulher acaricia à beira de seu outono, encontram na religião uma unidade racional” (BEAUVOIR, 1967, p. 348).

Quanto ao sexo, segundo Simone de Beauvoir, em *A velhice* (2018), o exercício da sexualidade é resultado de uma construção social guiada por fatores ideológicos e culturais. Os interesses em jogo, nesta luta, não são apenas de ordem prática, mas também de ordem moral: a coletividade dita, assim como faz nas demais fases, as regras que são impostas, às idosas, quanto à decência do vestuário e da linguagem, ao exagero de maquiagem, aos tipos de atividades feitas, a sua aparência e as suas maneiras. Porém, é no plano sexual que a repressão é exercida de forma mais contundente, da mesma maneira como ocorreu nas outras etapas da vida.

Nesta fase, a idosa titubeia entre respeitar o papel de mulher recatada e ser livre. Nas palavras da filósofa, “uma mulher maternal afirma que pode ainda conceber; procura apaixonadamente criar vida mais uma vez. Uma mulher sensual esforça-se por conquistar um novo amante” (BEAUVOIR, 1967, p. 345). O primeiro tipo aprendeu que o seu ofício é doar-se, logo, impõe-se a necessidade de controle sexual como se o desejo carnal pudesse ferir a reputação que construiu durante toda a vida: “lutará também ferozmente, se seus desejos sexuais continuarem vivos” (BEAUVOIR, 1967, p. 349). Nesta luta, as figuras femininas envelhecidas, como a mãe e a avó, irão se contentar com o que os filhos lhes oferecem. Obviamente, a ideia de exclusão social da velhice, principalmente quanto à mulher, faz com que a sua relação com o próprio corpo seja angustiada e amarga: a idosa rende-se ao padrão feminino que lhe foi imposto, tem medo de escândalos e fica escrava do que vão dizer sobre ela (BEAUVOIR, 2018).

Já a “sensual” procurará um amante, geralmente com menos idade: “um jovem é um amante ideal, porquanto pode ufanar-se com ele de uma generosidade maternal [...] um homem tímido, novo, é mais fácil de ser capturado”, acredita ela (BEAUVOIR, 1967, p. 350). Caso não consiga pela via da sedução, “resta um recurso à obstinada:

pagar. [...] [o que] transforma o homem em um instrumento e permite à mulher essa liberdade erótica que seu jovem orgulho recusava antes” (BEAUVOIR, 1967, p. 350). Como resultado, ao reconhecer a sua uma nova posição social, a maturidade levará a mulher a buscar outro lugar de prazer, o que lhe possibilitará viver a sua volúpia de forma mais liberta do que tradicionalmente lhe foi concedido: “decidida a *viver sua vida*, terá menos escrúpulos do que antes – se jamais os teve – em arranjar amantes; mas ainda assim será preciso que eles queiram; é uma caça ao homem” (BEAUVOIR, 1967, p. 350, grifo da autora). Daí é importante pensar na resistência da idosa quanto ao seu direito de exercer a sexualidade, uma vez que a prática carnal acompanha o indivíduo do nascimento à morte.

A este respeito, dentro do processo de envelhecimento, o ato sexual sofre modificações, como, por exemplo, a frequência, que pode ser prejudicada pelas limitações da idade e da saúde dos indivíduos. Nas palavras de Simone de Beauvoir (1967, p. 349), “Aos momentos de fervor sucedem mornas horas de depressão. O organismo indica esse ritmo, pois a diminuição hormonal é compensada por uma superatividade da hipófise; mas é principalmente a situação psicológica que comanda essa alternância”. Ademais, em sua obra *A velhice* (2018, p. 32), a mesma autora afirma que, “Com a idade, as possibilidades de ejaculação e de ereção diminuem e até desaparecem. Mas a impotência não acarreta sempre a extinção da libido”. Sobre isso, a filósofa francesa atesta que o senso comum “engessa” a visão que a coletividade faz da sexualidade na velhice. Segundo pesquisas apresentadas por ela na obra supracitada, a ideia de que o desejo “some” na velhice é desmentida, por outro lado, a autora diz que tal noção foi criada porque afasta a “desagradável” imagem do velho e da velha lúbricos, o que contraria os ideais de juventude e excitação impostos pelos padrões midiáticos de beleza, como se o sexo fosse permitido apenas àqueles que são moços e atraentes (BEAUVOIR, 2018).

Em virtude do fato de a sociedade tratar juventude como sinônimo de libido, num olhar mais geral a respeito da importância da funcionalidade sexual dos indivíduos, entende-se a velhice como uma fase castradora do desejo carnal. Ademais, por certo, questões de moralidade e autocensura limitam fortemente a prática erótica feminina na velhice, fato este que distancia as idosas do espaço público e as encarcera no espaço privado do lar, enquadradas nas atividades de mãe, avó ou esposa. Entretanto, já vistas e entendidas por si mesmas como mulheres – e não mais como fêmeas –, as idosas podem tornar-se emancipadas no jogo de sedução e no sexo.

A partir destas diferenciações, a mulher deve ser, em tudo, o contrário do homem, conceito este que sintetiza a construção e a difusão das representações do comportamento feminino considerado ideal, o que limita o horizonte das mulheres ao espaço privado e reduz violentamente as suas atividades e aspirações, até encaixá-las, estritamente, nas atividades de “rainhas do lar” com base no tripé “mãe, esposa e dona-de-casa”, com ênfase na maternidade compulsória, como se a saída deste circuito fosse um impeditivo para a plena realização da feminilidade de uma mulher.

Com base no aporte teórico apresentado, seguimos para a análise da personagem CLB, protagonista do romance *A casa dos budas ditosos*, de João Ubaldo Ribeiro (1999), corpus desta pesquisa.

A inversão do papel social de mulher idosa em *A casa dos budas ditosos*

A obra em questão pertence à coleção “Plenos pecados”, da Editora Objetiva, na qual figura como o volume dedicado à luxúria, um dos sete pecados capitais conforme o catolicismo. O pano de fundo da narrativa é a sociedade brasileira da metade do século XX. A narradora da autobiografia é uma mulher sexagenária, baiana, aristocrata e identificada apenas pelas iniciais CLB.

Em síntese, a personagem ubaldiana, desde criança, demonstra atitudes de autonomia quando comparada com outras meninas de sua idade, por exemplo, ao explorar a biblioteca do avô em busca de conhecimentos sobre determinados assuntos. Depois, no início da adolescência, tem relações sexuais com um amigo de forma consensual: “Chupe aqui, disse eu, que não sabia realmente que as pessoas se chupavam, foi o que eu posso descrever como instintivo. [...] depois puxei a cabeça dele de novo e entrei em orgasmo nessa mesma hora e deslizei para o chão” (UBALDO RIBEIRO, 1999, p. 29). Durante a juventude e a idade adulta, mantém um caso incestuoso com o irmão: “Em relação ao irmão, posso dar meu testemunho pessoal, eu comi muito Rodolfo, meu irmão mais velho, até ele morrer a gente se comia, sempre achamos isso muito natural” (UBALDO RIBEIRO, 1999, p. 53) e com o tio: “E claro que ele [tio Afonso] não metia em mim, mas me esporrava toda e eu sempre dava um jeito de que ele se lembrasse de que alguma coisa sempre podia escorrer para dentro de mim, eu também já tinha lido isso num livro” (UBALDO RIBEIRO, 1999, p. 85).

Na sequência, já casada, vive uma relação poligâmica, na qual tem múltiplos parceiros sexuais, com quem realiza abundantes fantasias eróticas: “A única combinação: fodeu na rua, contava ao outro [Fernando]. Corolário: o fodedor ou fodedora da rua tinha que saber que a gente contava tudo um ao outro. [...] E olhe que a gente comia muito as mesmas pessoas” (UBALDO RIBEIRO, 1999, pp. 102-103), ou ainda sexo grupal com padres e freiras: “grande Father Pat Mulligan, que topava qualquer coisa e trocava com Fernando numa boa” (UBALDO RIBEIRO, 1999, p. 107), até a satisfação em ver animais transando: “eu também gosto de ver, assim como jegues; vi inúmeros, soltos pelas ruas e terrenos baldios, em Itaparica. E cachorros também, é interessante como cachorros trepando também são excitantes” (UBALDO RIBEIRO, 1999, p. 51). As experiências da personagem, por toda a vida, estão na contramão das regras de conduta social que oprimem as mulheres historicamente, sobretudo com relação às práticas sexuais.

Por ser questionadora, CLB passa a sua vida tentando escapar das imposições de gênero, com ênfase no casamento e na maternidade. Nota-se que a narradora aprendeu a conviver em meio aos intrincados fios que formavam a sociedade, pautados, geralmente, em valores preconceituosos e machistas, o que a levava a jogadas arriscadas de sobrevivência com destaque para a preservação de sua reputação, mesmo quando ela não concordava com o discurso que reproduzia: “E, mesmo que houvesse minissaia, eu não usaria, já estava ligada na prática do primeiro-foi-você, nunca perdi tempo em querer dar murro em ponta de faca” (UBALDO RIBEIRO, 1999, p. 54). Para isso, chegou até a pensar em uma cirurgia de reconstrução de hímen, comum na época de sua juventude: “eu já estava até pronta, veja que coisa ridícula, *outrageous but true*, já estava pronta para fazer uma recuperação de minha condição virginal, restaurar o

hímen. Muita gente restaurou, sei de vários casos” (UBALDO RIBEIRO, 1999, p. 33, grifo do autor). Portanto, a sua capacidade analítica favorecia a sua dissimulação.

Assim, para a protagonista, na coletividade na qual estava inserida, a mulher, quando jovem, é cerceada pela autoridade do pai e, ao se casar, a submissão passa a ser com relação ao marido, com ênfase na noção de pertencimento da mulher ao homem, principalmente na instituição do casamento, como nos diz Simone de Beauvoir (1967). Quanto a isso, a personagem demonstra, em várias partes da narrativa, a sua insatisfação com o matrimônio e com a maternidade, sendo ambos, para ela, instrumentos de dominação masculina: “Eu, que nunca tinha evitado filhos com a seriedade apropriada, mas *tinha medo de pegar um sem querer e, pior ainda, sem ter saco para crianças*, ainda mais podendo não ter certeza sobre quem era o pai” (UBALDO RIBEIRO, 1999, p. 46, grifos nossos).

Para a personagem, o aparente respeito com a maternidade é mais uma forma de cerceamento da liberdade sexual feminina, pois, de acordo com o cristianismo, a mulher só é completa se for mãe. Neste sentido, CLB é vanguardista em uma época em que as mulheres cresciam sendo educadas para o casamento e a maternidade. Além disso, ela se sentiu aliviada quando descobriu que era naturalmente estéril: “Eu passei muito tempo sem saber que era estéril, só vim a saber muitos anos depois, de maneira que tinha tanto pavor de engravidar quanto Norma Lúcia e todas as outras” (UBALDO RIBEIRO, 1999, p. 52). Armada de uma boa educação e de muito dinheiro, CLB mostra-se privilegiada no contexto feminino de sua geração.

Por ser solteira, a protagonista encontrava-se “verdadeiramente” livre no início da narrativa. Desta maneira, o seu estado civil favorecia as suas inúmeras conquistas erótico-amorosas. Para ela, os homens eram “troféus”, os quais eram guardados e usados quando fosse conveniente. Em vista deste comportamento, pode-se afirmar que a narradora, assim como o mítico Don Juan, colecionava relações, por isso, ela se sentia superior aos homens, objetificando-os:

Ambivalências, sempre fui muito ambivalente. Não pareço, mas sou, é uma condição bastante interna, mas sou; ninguém diz, mas sou. Por exemplo, além de ter saudades do tempo das coxas... Ainda vou contar algumas aventuras do tempo das coxas, tenho material para duas guerra-e-pazes. Passagens espetaculares, uma vez com padre Misael em pleno colégio de freiras, outra vez com meu noivo Mauricio na porta do apartamento onde estavam dando uma festa, e eu gozando como vinte ambulâncias desgovernadas, outra vez com meu tio Afonso no banheiro, e minha tia Regina, mulher dele, querendo entrar, ah, e essas são somente algumas, são assim as que me vêm à cabeça, de momento. (UBALDO RIBEIRO, 1999, p. 37)

Percebe-se que CLB faz a sua “listinha” de amores, a qual, na realidade, não é tão pequena assim, já que daria para escrever duas “guerra-e-pazes”. Tal relação de exploração está diametralmente oposta ao machismo que estrutura uma sociedade patriarcal, conforme a qual é a mulher que deve se curvar às vontades masculinas. As ações de CLB traduzem, desta forma, as suas estratégias de busca pelas suas satisfações pessoais, sejam elas carnisais ou sociais. Ademais, as suas “vítimas” não veem que a sua funcionalidade tem prazo de validade, por isso, são chamadas de “troféus”.

Como é notável, o cenário está invertido: em primeiro lugar, é a mulher quem faz a lista – em nossa cultura, CLB deveria fazer parte da lista de um homem, não o contrário –, em segundo lugar, o posto de galante universal no cânone literário pertence aos homens geralmente, como exemplo, Don Juan, o que é invertido no romance ubaldiano – a protagonista assume a função de sedutora e dona de uma lista razoável de conquistas, a qual é interminável, uma vez que CLB rompe o padrão heterossexual em suas relações: “Heterossexualismo exclusivo, limitação. Homossexualismo exclusivo, limitação. Bissexualismo, normal, tanto assim que na infância desperta em todos e todas, sem exceção. Pansexualismo, o futuro” (UBALDO RIBEIRO, 1999, p. 159). Como pôde ser visto, CLB atrai e encanta pessoas de gêneros e orientações sexuais variadas, simpaticantes das mais diversas práticas eróticas, de zoofilia até pansexualidade. No relato memorial de suas aventuras, são lembradas todas as suas façanhas pornográficas, relações explicitamente embasadas em depravações transgressivas à heteronormatividade.

As atividades sexuais, também modeladas a partir da construção social dos gêneros masculino e feminino, são carnavalizadas a partir da troca de papéis no ato sexual: “Os disfarces começam já no sexo a três. [...] todas as mulheres gostam de mulher também, [...] do mesmo jeito que todo homem gosta de homem, faz parte da constituição de nós todos, *ninguém nasceu com papel sexual rígido*” (UBALDO RIBEIRO, 1999, p. 117, grifo nosso). A partir de tal afirmação, nota-se um forte questionamento da heroína com relação à sexualidade e às relações que se estabelecem a partir dela. Em sua opinião, todas as pessoas estão aptas a praticar sexo das mais diversas formas, mediante inúmeras configurações: confirma-se, no excerto, a dissolução da previsibilidade e do engessamento para que haja a inversão. Esse efeito carnavalesco legitima o posicionamento da narradora-protagonista como uma mulher libertina, disposta a experimentar tudo em matéria de sexo.

Sobre a objetificação do corpo feminino pelas vias da beleza e da gravidez, CLB enfrenta o padrão ao objetificar o corpo masculino. Segundo Beauvoir (1967), algumas anciãs se alinham ao “tipo” sensual. CLB, ao “contratar” Paulo Henrique, aproxima-se desta categoria, uma vez que “caça homens” (e mulheres também) e, ao encontrar dificuldades devido a sua idade, ela os “compra” por meio da mediação do rapaz. Ele é um jovem mantido financeiramente pela narradora como seu amante e aliciador de parceiros e parceiras para as suas práticas sexuais. Ao encontrar CLB, verifica-se a total inexperiência sexual de Paulo conforme o ideário erótico da protagonista ubaldiana, por isso, foi necessário um trabalho de lapidação para que ele se tornasse um verdadeiro devasso: “[...] passei grande parte da vida preferindo homens mais velhos, *só depois é que comecei a gostar de homens mais novos*. [...] Hoje, *sinto prazer em seduzir e treinar um jovem bonito*; é estimulante, revitalizador, faz bem ao ego (UBALDO RIBEIRO, 1999, p. 146, grifos nossos). No trecho, é perceptível que a inversão da prática social está na iniciação ter sido a de um homem, o que é incomum, uma vez que, na grande maioria das vezes, são as meninas inexperientes que passam pela descoberta sexual feita por homens mais velhos. Com Paulo Henrique, a narradora inverte a lógica secular da prostituição e compra, explicitamente, sexo com ele.

Antes de Paulo, CLB já objetificava o corpo de Domingos, menino descendente de escravos que vivia na fazenda do avô, com quem ela, no início da puberdade, teve a sua primeira experiência sexual. Após isso, eles sempre se reencontravam na fazenda e

trocavam carícias: “Nunca mais nos falamos, mas continuamos a fazer as mesmas coisas e outras durante essas férias todas, uma relação meio animalesca, que aproveitava as oportunidades, [...] nós saíamos para pescar na canoa dele e trepávamos nus no meio do mar” (UBALDO RIBEIRO, 1999, pp. 30-31). A objetificação ocorre com um corpo masculino e negro, o que repete a dominação branca com relação aos africanos trazidos à força, para o Brasil, pelos invasores portugueses. Nos dois casos, há a inversão da objetificação das mulheres – pelas vias do dinheiro e da subjugação –, socialmente estabelecida pela prostituição, de onde nasce o pensamento do senso comum de que as mulheres gostam de dinheiro e, por isso, vendem-se. CLB inverte essa lógica.

Em vista do que foi exposto até aqui, são características fundantes de CLB: agitação, inversão e liberação de pulsões e de desejos proibidos pelas normas quaisquer que sejam elas. O mesmo ocorre com a sua melhor amiga, outra personagem que enfrenta o padrão:

Norma Lúcia, que nunca mais vi porque casou com um milionário sul-africano e foi morar lá, mas uma vez na vida ainda me escreve – depois eu quero falar ainda mais sobre ela, ela é mais tarada do que eu, muito mais, é um assombro, já deve estar um tanto passada dos setenta e na ativa, ainda mais agora, que o marido ficou paraplético e meio gagá –, essa amiga me deu grandes lições de anti-hipocrisia aplicada, usando a força dela contra ela, como dizem que fazem os lutadores de jiu-jítsu. (UBALDO RIBEIRO, 1999, pp. 33-34, grifos nossos)

No caso de Norma, outra baiana “arretada”, o detalhamento foca-se em suas habilidades sexuais e em sua inteligência e coragem para “driblar” as regras sociais. Se fosse ser atribuído um papel a Norminha, este seria o da “garanhona”, adjetivo dado aos homens que, além de terem uma vida sexual ativa e diversificada, ainda são aclamados por isso. Com tais atitudes, ela “vomita” na cara da sociedade, ainda machista, que as mulheres podem fazer, ler, escrever e falar o que quiserem, inclusive no âmbito sexual, o qual, para ela, não é tabu. Desta forma, CLB admira a amiga por ela ser um exemplo de mulher liberada e ousada, que não se impõe limite e que não obedece aos limites impostos na busca pelo prazer, chegando a praticar zoofilia e a assumir que se excitava sexualmente com a morte de animais (em suas caçadas ou quando alimenta a sua cobra de estimação com ratos vivos), parafilias consideradas extremas até pela própria narradora. Para ela, Norminha é uma “gênia”. Outrossim, o nome dela é Norma Lúcia, personagem tão ou mais subversiva do que CLB, assim, o seu nome é paradoxal e ambivalente porque ela quebra todas as regras sociais que lhe são impostas pela “norma” conservadora de uma coletividade patriarcal. Além de “norma”, ela também é “luz”, significado do nome Lúcia, ou seja, Norminha “joga uma luz à norma” com as suas atitudes de enfrentamento de preconceitos sexistas. Já Gualberto (2005, p. 6) diz que o nome da melhor amiga da narradora pode também ser entendido como “a norma de Lúcifer”, o que faz uma referência aos embates da personagem com o discurso religioso.

Ambas as amigas se reconhecem como exemplos de mulheres bonitas, a partir disso, compreendem o peso da beleza física em seu recorte histórico e tiram proveito destas regulações usando a força da moralização do corpo contra essa mesma regulação:

Eu sempre tive as coxas poderosas: de frente, redondas e bem talhadas, terminando em joelhos perfeitos; de lado, com aquela cavadinha que até hoje eu tenho,

uma escultura sutil que entontece qualquer conhecedor do assunto; de trás, é até covardia falar. Bom, eu sempre tive um senhor par de pernas e coxas, não há como inovar na descrição. Um senhor par de pernas e coxas, pronto, embora eu ainda ache que merecia algo mais elaborado, não é justo. E *poderosa* está sendo uma palavra muito desgastada, como aconteceu com *gênio* e, antes, com *formidável*. Uma pena, porque não acho outra, coxas poderosas, é isso, mas é muito mais, um poder não só físico como emocional e psicológico; é, poderosas. (UBALDO RIBEIRO, 1999, p. 88, grifos do autor)

No trecho, a hiperbolização dos atributos físicos de CLB alimenta o seu autorretrato de mulher lasciva e fatal, capaz de seduzir qualquer homem, uma vez que, conforme o patriarcado, a mulher deve ser bonita, pois outras características físicas ou intelectuais não importam. A protagonista vale-se disso como arma contra a opressão que sofre por ser mulher. Espera-se a submissão dela aos homens, todavia, o contrário acontece na narrativa: desde menina, a personagem domina os homens, através de sua sensualidade e de sua beleza, e os manipula de acordo com as suas vontades. É narcisista exatamente porque se reconhece e é reconhecida como bela.

Por tudo isso, pode-se dizer que as duas personagens – CLB e Norminha – simbolizam mulheres fatais, pois reúnem as características que determinam este tipo de mulher: são independentes – emocional e financeiramente – e extremamente inteligentes, o que desafia a lógica machista de que mulheres devem ser delicadas e maternais; negam os papéis de esposa e de mãe porque se interessam por assuntos que estão muito além do âmbito doméstico; são tão lindas quanto espertas, ou seja, não cultuam somente a beleza física – a qual também é importante nos jogos sexuais –, mas também a intelectualidade; por serem emancipadas socialmente, sentem-se livres para a experimentação sexual; possuem charme e sensualidade, sobretudo na linguagem, subterfúgio este que fascina os homens, tornando-os “presas fáceis”; são narcisistas e arrogantes. Portanto, na junção de todos esses traços, as fêmeas fatais não condizem com o modelo de mulher socialmente imposto e esperado pelos homens (FOSTER; FOSTER; HADADY, 2008). Com base nisso, nota-se que houve, no romance, a profanação da posição de mulher em relação ao modelo da década de 50 ou 60 do século XX.

Quanto ao discurso religioso, reproduzidor de misoginia, CLB critica a educação cristã porque esta é repressora do desejo. Para o catolicismo, a natureza, o corpo e a carne são maus e é preciso reprimir os instintos. Como decorrência, faz com que as pessoas acreditem que o corpo é sujo, o que será problematizado em todo o romance ubaldiano:

Aliás, naturalmente que eu também fui criada como católica, tinha aulas de catecismo, fiz primeira comunhão vestida de organdi branco, só falava o estritamente necessário na sexta-feira santa, só comíamos peixe toda quinta-feira e assim por diante. Mais ainda, fui criada para considerar os protestantes gentinha e ficava com raiva de Lutero, que me parecia a feição do demônio, nos livros de História Geral. Levei um certo tempo para me livrar dessa estupidez, veja você; hoje, tenho até bastante afinidade com os protestantes, exceto os calvinistas e, óbvio, esse pentecostalismo histórico e de baixa extração, que ora nos assola. O magistério da Igreja me enerva. Prefiro eu mesma ler a Bíblia e pensar do que leio o que me parece certo pensar, quero eu mesma me inteirar das boas novas, sem nenhum padre de voz de tenorino gripado me ensinando

incoerências subestimando minha inteligência e repetindo baboseiras inventadas, [...] Certos papas, todo mundo sabe o que foram certos papas, todos infalíveis e tantos safados. (UBALDO RIBEIRO, 1999, pp. 14-15)

No exemplo, percebemos a inversão do discurso religioso, o qual é usado pela narradora para desestabilizar a si próprio, em um jogo de inversão de valores: o cristianismo é contraposto à hipocrisia social que se edifica por meio dele. Tal comportamento de CLB justifica as inúmeras indagações que ela faz durante a narrativa sobre as imposições cristãs que colocam o corpo no lugar de pecado, com as quais, obviamente, não concorda e enfrenta cotidianamente. No excerto abaixo, a narradora critica o discurso religioso por meio da postura das autoridades clericais: “E por que também não observam o que também está lá, no Levítico? Fingem que não está. E o Papa é vigário de Cristo? Certos papas, todo mundo sabe o que foram certos papas, todos infalíveis e *tantos safados*” (UBALDO RIBEIRO, 1999, pp. 14-15, grifo nosso). Percebemos a carnavalização dos dogmas cristãos, através de um olhar não sancionado pela norma, o que leva à construção de um mundo ao revés. Assim, molda-se um novo padrão de relações mútuas na coletividade, capaz de opor-se violentamente às relações hierárquico-sociais monológicas da vida fora do carnaval, enfaticamente marcada por um crivo puritano e cristão. Ainda sobre a religião, com referência à reprodução, CLB evita a gravidez de todas as formas e pensa em aborto se lhe for conveniente, isso sem falar do incesto e de outras práticas, como a homossexualidade e a bissexualidade, violentamente proibidas pelo cristianismo. A este respeito, se a personagem tivesse vivido na Idade Média, por certo, teria sido uma das bruxas queimadas nas fogueiras da “Santa” Inquisição.

Quanto à velhice, a narradora conta com 68 anos no presente da narrativa:

Deve ser coisa da idade, certamente é a idade, embora, é claro, eu não me considere velha. Mas já vivi quase sete décadas, alguma coisa sucede nesse tempo. Confusão, estou fabricando uma tremenda mixórdia. Será que estou fazendo psicanálise? Pavor, ouvido de aluguel, pavor. Bem, de certa forma, você e esse gravador são ouvidos de aluguel. Sei lá. É, deve ser coisa da idade, eu abomino a expressão *terceira idade*, hipocrisia de americano, entre as muitas que já importamos, americano é o rei do eufemismo hipócrita. (UBALDO RIBEIRO, 1999, p. 25, grifo do autor)

No trecho, nota-se a indignação da protagonista quanto aos “rótulos” dados ao envelhecimento, o que é bastante comum entre as mulheres. Como é perceptível, o romance se desenvolve a partir das memórias de CLB, personagem que relata a sua história de vida em primeira pessoa. A escolha por este tipo de narração potencializa o efeito de verossimilhança discursiva porque aproxima, ao máximo, quem narra e o que narra. Nesta busca incessante pela “transparência” narrativa, *A casa dos budas ditosos* (1999) apresenta uma senhora idosa, o que dá à obra, em oposição à verossimilhança, um efeito extra-ordinário, tanto nos temas tratados – orgia, bissexualidade, homossexualidade, pansexualidade, incesto – como na forma de registrar – o fato de a narradora ser uma idosa, o que torna os acontecimentos inacreditáveis aos olhos do leitor, o qual não espera que uma senhora sexagenária tenha coragem para falar sobre sexo como CLB fez. O espanto do leitor ocorre porque, conforme os preceitos de Simone de Beauvoir

(1967), a mulher perde, ainda jovem, a sua feminilidade de forma abrupta ao ser considerada “feia” pelo envelhecimento e estéril pela menopausa.

Neste contexto, as balizas que determinam o ideal de mulher idosa são transgredidas por CLB, que nos diz: “Pois é, hoje eu sou uma das melhores *de quase setenta no Brasil*, uma das melhores do mundo, eu sei o que estou dizendo. Imagine como eu era entre os trinta e os quarenta e poucos, na minha opinião a melhor idade para qualquer mulher” (UBALDO RIBEIRO, 1999, p. 77, grifo nosso). No trecho, verifica-se a rejeição da personagem pelos julgamentos relativos à idade dados às mulheres, uma vez que, em síntese, na nossa sociedade, a sexualidade das mulheres é uma questão interdita, enfaticamente a das anciãs, pois a maternidade e as ocupações com o marido, a casa e os netos – atividades pertencentes ao ambiente doméstico – tiram desta parcela o direito sobre a sua própria vivência, com ênfase na prática sexual, que é cerceada e oprimida.

Em toda a narrativa, CLB se diz libertina. No exemplo abaixo, são perceptíveis os atributos de libertinagem em sua autodescrição, ela é devassa, liberada e poligâmica:

Minha solução também dependeu um pouco de sorte, se bem que, se ela não tivesse aparecido, eu a encontraria por outro caminho. Equacione isto. Eu, bem de vida, morando bem, vestindo bem, tudo muito bem, *velha bonitona, gostosa e devassa, não querendo mais amantes fixos que me encham o saco* – e é muito difícil achar um que acabe não enchendo – e vivendo na grande cidade do Rio de Janeiro, que é que eu faço, quando estou com vontade de uma transazinha expedita? Pego o jornal, acho um anúncio qualquer, telefone, encomendo um rapaz, uma moça, um rapaz e uma moça, qualquer combinação, tudo especificado, pago até com cartão de crédito. (UBALDO RIBEIRO, 1999, pp. 145-146, grifo nosso)

O exemplo mostra a transgressão exagerada de CLB, que é uma mulher idosa sexualmente ativa. O excesso está no contraste entre a ideia que a sociedade tem de uma mulher sexagenária – aquela que rejeita a vida sexual para cuidar dos filhos e dos netos no ambiente doméstico – e a vida que CLB leva – ela é uma mulher livre, independente e sexualmente ativa: é o retrato invertido da mulher idosa. Outrossim, a personagem explicita a sua condição de mulher liberada e erudita ao dialogar com o cânone libertino, o que demonstra conhecimento de mundo e repertório cultural. Sobre isso, vale lembrar que a narradora ubaldiana, apesar de contar as suas memórias em um registro informal da língua, era grande conhecedora da literatura universal, com quem dialoga em toda a narrativa, bem como das regras da norma padrão da língua portuguesa. Em tal comportamento, nota-se que a personagem contesta a norma vigente pelo riso, pela ironia e pela desordem, inclusive no âmbito formal da organização de suas memórias.

Ademais, CLB, apesar de sexagenária, demonstra estar sempre pronta para o ato sexual. Para ela, não há impedimentos: noite, dia, em casa, na rua, em casal, em grupo, com o irmão, o tio ou com amigos, enfim,

A vida é foder. Note bem: esta, partindo de mim, é, como eu já sugeri, uma afirmação refinadíssima, não tem nada a ver com enunciados idênticos, mas simplesmente grossos ou instintivos. O meu enunciado é fruto de muita vivência e processamento dessa vivência. A vida é foder, em última análise. É uma pena que a maioria nunca chegue nem de longe à plenitude que esta constatação oferece, uma grande pena mesmo. (UBALDO RIBEIRO, 1999, pp. 138-139)

No trecho, em oposição ao padrão imposto, as afirmações de CLB mostram a plenitude de sua vida: ela realmente fez tudo o que tinha vontade, destruindo uma a uma todas as amarras sociais impostas a ela em uma coletividade de raiz patriarcal. As atitudes da personagem combatem a lógica da heteronormatividade, o que cria múltiplas perspectivas no âmbito da sexualidade: bissexualidade, homossexualidade e pansexualidade. Resumidamente, a sexualidade da narradora é liberada, infatigável e imodesta. A narradora vive na cidade grande e testa todas as formas de satisfação do desejo sexual, expressando, em grau crescente na narrativa, volúpia e todas as nuances do pecado da luxúria, atitudes estas que se colocam frontalmente em oposição ao padrão feminino de mulher idosa exposto por Simone de Beauvoir (1967). Logo, a conduta “imoral” de CLB denota atitudes revolucionárias de embate e de resistência.

Em vista do que foi discutido, em toda a narrativa, a personagem ubaldiana gaba-se de suas qualidades sexuais, bem como da sua inteligência e esperteza extremas, habilidades estas que a ajudaram na resolução de muitas problemáticas encaradas durante a vida. Em suas atitudes, nota-se que ela não aceita o fato de que a mulher não pode escolher a sua própria existência, por isso, quebra os estereótipos de gênero como forma de enfrentamento das imposições sociais.

Considerações finais

Em relação à subversão do papel social de mulher, ao questionar o machismo, somente uma mulher livre, liberada, dona de si e independente poderia ter vivido tal como ela viveu, desta forma, as suas atitudes denotam um desejo por equidade entre os gêneros. Na infância, arma-se de leituras de filósofos e romancistas de seu tempo. Na juventude, era mais oprimida, mesmo assim mostra-se bem mais livre do que a maior parte das mulheres da sua idade. Na idade adulta, já independente, continuou negando os dogmas morais, especialmente o casamento, a maternidade e a monogamia. Na velhice, totalmente liberada, CLB recusa a constituição social do gênero feminino, por isso, transgride-o veementemente. O que é certo e errado na conduta de uma mulher? – reflete a autora-fictícia por todo o seu relato. Obviamente, faz-se necessário salientar que ser branca, escolarizada, aristocrata, rica e dona de uma boa herança facilita a sua vida: devido a isso, ela pôde ter atitudes de combate ao machismo institucionalizado, singularmente sobre a sua opção pela vida de solteira em um período histórico em que o casamento era uma imposição social e um refúgio financeiro para as mulheres de pouca escolaridade. Portanto, muitos dos confrontos aos dogmas sociais vividos por CLB, certamente, não foram possíveis a uma grande maioria de mulheres na época.

Sobre a velhice, a separação de “tipos” de educação entre meninos e meninas, a censura às relações sexuais e à masturbação, a exigência da virgindade, a imposição social do casamento e da maternidade, a limitação ao espaço doméstico e a restrição das opções de formação e de trabalho são fatores que cerceiam a liberdade feminina da infância à idade madura. Desta forma, as mulheres somente poderão acabar com esta inferioridade quando vencerem a ideia socialmente enraizada de superioridade masculina que lhes é ensinada desde sempre. Portanto, por meio do questionamento e do enfrentamento dos dogmas patriarcais, com ênfase na religião, é preciso que a

mulher, assim como fez CLB, compreenda as fases da sua vida, sobretudo o processo de envelhecimento, para que a sua situação mude ao perceber que, apesar de se sentir diferente e, muitas vezes, assexuada, é um ser acabado: uma verdadeira “mulher de idade”, parafraseando Simone de Beauvoir (1967), capaz de aproveitar realmente a sua maturidade, inclusive no âmbito sexual. Neste contexto, emerge CLB, a qual, mesmo idosa, não se rende à exclusão social e, ainda por cima, busca um caminho para propagar todo o seu conhecimento para a coletividade por meio de seu depoimento.

Quanto aos valores que presidem o romance, a partir da narradora, nota-se uma preocupação com a representação da ordem hierárquica de forma invertida, conforme os apontamentos de Simone de Beauvoir (1967). Em suma, a figura de CLB representa um anseio de liberdade individual feminina, coletiva e, de maneira marcada, sexual, tendo em vista que a personagem vive ameaçada pelas vozes sociais machistas e castradoras de uma formação de base patriarcal, singularmente na velhice. Logo, é um modelo subvertido de mulher idosa, uma vez que as atitudes dela se opõem violentamente às construções sociais sexistas, o que tem, como resultado, um forte apelo de libertação feminina dentro da tradição literária. Por tudo isso, CLB elabora o seu discurso na tentativa de convencer as leitoras a transformarem o rumo de suas vidas, o que é confirmado pela dedicatória do romance: “para as mulheres”.

Referências

ASHBEE, H. S. *Índex de livros proibidos*. Trad. H. Dobal e Aurélio de Lacerda. São Cristóvão: Artenova, 1970. (Col. Erotika Lexicon, v. 3).

BEAUVOIR, S. de. *Da maturidade à velhice*. In: _____. *O segundo sexo – a experiência vivida*. Vol. II. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Difel, 1967.

_____. *A velhice*. Trad. Maria Helena Franco Monteiro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

DEL PRIORE, M. *Apresentação*. In: MUCHEMBLED, R. *O orgasmo e o Ocidente: uma história do prazer do século XVI a nossos dias*. Trad. Mônica Stahel. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

DEL PRIORE, M.; AMANTINO, M. (Orgs.). *História do corpo no Brasil*. São Paulo: Editora da Unesp, 2011.

FOSTER, B.; FOSTER, M.; HADADY, L. *Amor a três: dos tempos antigos aos dias de hoje*. Trad. Magda Lopes. Rio de Janeiro: Record, 1998.

KRAMER, H.; SPRENGER, J. *O martelo das feiticeiras (Malleus Maleficarum)*. 27. ed. Trad. Paulo Fróes. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2015.

MALUF, M.; MOTT, M. L. *Recônditos do mundo feminino*. In: SEVCENKO, N. (Org.). *História da vida privada no Brasil – República: da Belle Époque à Era do Rádio*. Vol. 3. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MORAES, A. O corpo no tempo: velhos e envelhecimento. In: DEL PRIORE, M.; AMANTINO, M. (Orgs.). *História do corpo no Brasil*. São Paulo: Editora da Unesp, 2011.

MUCHEMBLED, R. *O orgasmo e o Ocidente: uma história do prazer do século XVI a nossos dias*. Trad. Mônica Stahel. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

NOVAES, J. de V. Beleza e feiura: corpo feminino e regulação social. In: DEL PRIORE, M.; AMANTINO, M. (Orgs.). *História do corpo no Brasil*. São Paulo: Editora da Unesp, 2011.

UBALDO RIBEIRO, J. *A casa dos budas ditosos*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1999.

Recebido em: 25/Ago/2019 - **Aceito em:** 09/Dez/2019.

Sexualidade feminina, alienação corporal e destino: Discutindo algumas teses de Freud a partir da crítica de Beauvoir

*Female sexuality, bodily alienation and destiny:
Discussing some of Freud's theses through Beauvoir's
critique*

Léa Silveira

Professora de Filosofia da UFLA
leasilveiralea@gmail.com

Resumo: O artigo é construído com três etapas: fornecer um comentário do item *O ponto de vista psicanalítico* do livro *O segundo sexo*, apresentar o problema da alienação corporal tal como ele aparece nessa obra, formular algumas questões que decorrem do confronto dos dois passos anteriores com algumas teses de Freud a respeito da sexualidade feminina. Tais questões são, sumariamente, as seguintes. Faz sentido para o feminismo assumir uma inferioridade na condição biológica das mulheres comparativamente à dos homens, ainda que essa inferioridade seja indicada como algo ultrapassado por nosso contexto social e por nossa existência? Tomar essa condição como algo, de saída, inferior, não seria isso já uma tese interna à ideologia do patriarcado em vez de elemento que nos servisse para responder à instauração dessa ideologia? Se recusarmos a ideia de que a opressão das mulheres está relacionada diretamente a “consequências da especificação sexual”, como supõe Beauvoir, ainda teremos alguma resposta para tal estado de coisas? Se não a recusarmos, isso então nos condenaria a assumir, junto com a filósofa, a tese da inferioridade biológica das mulheres? Ora, mas, se este for o resultado, até onde iriam os argumentos contrários à tese freudiana da inferioridade psíquica com sua implicação de destino?

Palavras-chave: Feminismo existencialista; alienação corporal; sexualidade feminina; psicanálise.

Abstract: The article is constructed in three stages: providing a commentary on the item *The psychoanalytic viewpoint of The second sex*, presenting the problem of bodily alienation as it appears in this book, formulating some questions arising from the confrontation of the previous two steps with some of Freud's theses about female sexuality. Such questions are briefly as follows. Does it make sense for feminism to assume an inferiority in the biological condition of women compared to that of men, even if this inferiority is indicated as something surpassed by our social context and by our existence? To take this condition as something, from the beginning, inferior,

would this not already be an internal thesis to the ideology of patriarchy instead of an element that would serve us to respond to the establishment of this ideology? If we refuse the idea that the oppression of women is directly related to the “consequences of sexual specification” (as supposed by Beauvoir), will we still have an answer for this state of things? If we do not refuse it, then would it condemn us to assume, together with Beauvoir, the thesis of the biological inferiority of women? But, if this is the result, how far would the arguments against the Freudian thesis of psychic inferiority (with its implication of destiny) go?

Key-words: *Existentialist feminism; bodily alienation; feminine sexuality; psychoanalysis.*

Para a minha mãe, Socorro.
Que está lendo *O segundo sexo* e discutindo-o comigo.

Simone de Beauvoir, em *O segundo sexo*, dirige a Freud uma crítica cujo centro, assim podemos dizer, não foi digerido pela psicanálise até os dias de hoje. Tal centro reside em assumir que a valorização do falo precisa ser pensada como algo resultante do próprio patriarcado, ou seja, como algo que diz respeito ao próprio contexto e às premissas historicamente situáveis que produziram a opressão da mulher e sua designação como Outro. Talvez o momento da obra em que ela seja formulada da forma a mais condensada seja o seguinte: Freud supõe, escreve Beauvoir, “que a mulher se sente um homem mutilado. Porém, a ideia de mutilação implica uma comparação e uma valorização (...). (...) a inveja da menina resulta de uma valorização prévia da virilidade. Freud a encara como existente quando seria preciso explicá-la” (BEAUVOIR, 2016a, pp. 70-71).

Um dos passos importantes para lidar com esse ponto, é, evidentemente, fazer uma leitura detalhada do segundo item da primeira parte do livro, item dedicado à psicanálise. Mas ela envolve também outro aspecto que parece ultrapassar a superfície do texto assim demarcado na medida em que exige a confrontação do problema do falo em Freud com o modo pelo qual Beauvoir lida com a questão da alienação corporal. Este artigo aposta na possibilidade de que o enfrentamento do tema da alienação corporal, quando confrontado com a crítica a Freud, permita solicitar certos avanços no próprio diagnóstico fornecido por Beauvoir a respeito da psicanálise. Na tentativa de contemplar tal proposta, o artigo seguirá três movimentos: fornecer um comentário do item *O ponto de vista psicanalítico*, apresentar o problema da alienação corporal tal como ele aparece em *O segundo sexo*, formular algumas questões que entendo serem decorrentes do confronto dos dois passos anteriores com algumas teses de Freud a respeito da sexualidade feminina.

1.

O item *O ponto de vista psicanalítico* do livro *O segundo sexo* se inicia com a constatação de que o saber inaugurado por Freud realizou um progresso: o de considerar

que tudo o que intervém na vida psíquica possui um sentido humano. Ao assumir que aquilo que existe concretamente é o corpo vivido pelo sujeito, e não o corpo-objeto descrito pelos cientistas, a psicanálise consiste em algo de fundamental para a ideia de que “a fêmea é uma mulher na medida em que se sente como tal” (BEAUVOIR, 2016a, p. 67). O que define a mulher não é a natureza e, assim, diz Beauvoir, um órgão sem importância biológica – o clitóris – é de muita relevância para essa definição, enquanto os ovários não o são. A mulher define a si mesma contextualizando sua natureza em sua afetividade. Porque a psicanálise nos ajuda a compreender isso, Beauvoir quer examinar sua contribuição para o estudo da mulher.

Mas esse exame, ela o diz, possui dificuldades próprias. A principal delas é o fato de que certas crenças estão profundamente envolvidas no estudo da psicanálise, como se se tratasse de uma religião – assim como o cristianismo e o marxismo, diz a autora. Isso significa que a teoria possui uma elasticidade enorme a partir de uma base que é constituída por conceitos rígidos. Há palavras que às vezes são tomadas em um sentido estrito e outras vezes em um sentido muito ampliado. É o caso, diz Beauvoir, da palavra “falo”, que às vezes significa o pênis e às vezes possui um valor simbólico a partir de um sentido ampliado, relacionado ao caráter e ao campo semântico do termo “virilidade”. Por causa disso, a psicanálise foge à crítica que deve ser feita a ela: “Se se ataca a letra da doutrina, o psicanalista afirma que lhe desconhecemos o espírito; se se lhe aprova o espírito, ele procura de imediato restringir-nos à letra” (BEAUVOIR, 2016a, p. 67).

Apesar dessa dificuldade, é necessário, sustenta Beauvoir, dissipar alguns equívocos na psicanálise. O primeiro equívoco que é apontado por ela concerne a uma crítica formulada por Sartre e Merleau-Ponty. A questão é que a tese da importância da sexualidade, que fica formulada assim “a sexualidade é coextensiva à existência” (BEAUVOIR, 2016a, p. 68), pode ser entendida de duas maneiras muito distintas entre si: 1- tudo o que ocorre com o existente possui uma significação sexual; 2- todo fenômeno sexual possui um sentido existencial. Para Beauvoir, seria possível conciliar essas duas interpretações. Isso deve ser pensado à luz de outro ponto que é o fato de, supostamente, a noção de sexualidade ter se tornado vaga na psicanálise a partir do momento em que se separou sexualidade de genitalidade. Beauvoir vale-se aqui de uma definição fornecida por Roland Dalbiez: “O sexual em Freud é a aptidão intrínseca para animar o genital” (BEAUVOIR, 2016a, p. 68). A autora sublinha que a noção de aptidão não serve para nada e que, portanto, essa concepção de sexualidade não ganha em precisão ao ser vinculada a ela. Ora, trata-se aqui, para dizer o mínimo, de um recurso infeliz. A sexualidade infantil envolve, para Freud, pulsões parciais e nela não vige o primado da genitalidade, que só se institui com a puberdade, sendo exatamente isso que o psicanalista quer evitar ser projetado retroativamente na infância. A sexualidade na psicanálise diz respeito ao fato de o corpo obter prazer com certas atividades, um prazer que se descola da satisfação das necessidades para ser vivido independentemente dela. Um prazer plástico e “perverso”, de cuja energia, após a repressão, a cultura se vale para se constituir¹. Assim, apesar de Beauvoir pontuar o fato de que importa à

1 Diz Freud: “(...) as energias utilizáveis no trabalho da cultura são obtidas, em grande parte, pela repressão dos chamados elementos *perversos* da excitação sexual” (2015 [1908], p. 370).

psicanálise separar de algum modo sexualidade e genitalidade, ela não parece levar em conta o sentido que Freud atribui a isso.

Cabe lembrar aqui que um dos principais objetivos de Freud nos *Três ensaios de teoria sexual* (2016 [1905]) é contestar a opinião popular alicerçada nos seguintes elementos: um ser humano ou é homem ou é mulher, a pulsão sexual está ausente na infância, manifesta-se na puberdade e na atração que um sexo exerce sobre o outro, seu objetivo é a união sexual mediante os órgãos genitais. É por esse motivo que Freud, no primeiro dos ensaios, procede a uma crítica da concepção tradicional de sexualidade, pretendendo mostrar que essa concepção é muito restrita e que este conceito é inadequado para a caracterização de todo um conjunto de condutas e fenômenos que são reconhecidamente sexuais.

Há, argumenta Freud, muitos aspectos do comportamento sexual que não estão relacionados com a reprodução, o que permite perceber que a definição tradicional é falsa exatamente porque não dá conta daquilo que se propõe a definir. Tudo se passa aqui como se Freud estivesse reconhecendo que aquilo que então aparecia como uma definição era, na verdade, uma norma: não descreve o que algo é, mas dita como isso deve ser. Escreve Freud:

A opinião popular tem ideias bastante definidas sobre a natureza e as características dessa pulsão sexual. Ela estaria ausente na infância, apareceria na época da puberdade, ligada ao processo de maturação desta, e se revelaria nas manifestações da irresistível atração que um sexo exerce sobre o outro; e sua meta seria a união sexual, ou, pelo menos, as ações que se acham no caminho para ela. Mas temos motivos para ver nessas informações um quadro infiel da realidade; a um exame mais atento, elas se mostram plenas de erros, imprecisões e conclusões precipitadas. (2016 [1905], p. 21, tradução modificada)

O primeiro argumento de Freud para proceder à revisão proposta é a consideração das perversões. O segundo argumento é o do pré-prazer, ou prazer preliminar. A concepção tradicional – que vincula a sexualidade aos órgãos genitais e com a qual é preciso romper – não é incompatível apenas com a sexualidade infantil – já amplamente observada, mas, segundo Freud, tomada como exceção. Ela é incompatível com a caracterização sexual das próprias perversões e com algo que participa do ato de reprodução e que é o prazer preliminar.

A palavra “perversão” é aqui importante. Trata-se de um termo empregado pela psiquiatria do século XIX com a pretensão de nomear comportamentos então considerados patológicos que correspondiam à busca de prazer de modo independente do ato sexual reprodutivo. A concepção tradicional entende as perversões como sexuais embora elas exatamente escapem ao critério eleito para caracterizar a sexualidade. A questão é, então: como seria possível caracterizar as perversões como sexuais partindo de uma definição de sexualidade que exatamente exclui de seu campo tudo aquilo que não tem a ver com reprodução – e, portanto, com a genitalidade? Ou passamos a considerar as perversões como fenômenos que não estão no registro da sexualidade ou então precisamos de um conceito mais abrangente de sexualidade. Se as perversões são sexuais, então a sexualidade não pode ser restrita à reprodução. Dito de outro modo: como poderia a psiquiatria reconhecer determinados comportamentos como perversões sexuais se eles não fossem, exatamente, sexuais?

Freud afirma expressamente que a palavra “perversão” é imprópria no contexto da patologia: a disposição perverso-polimorfa é algo comum a todos os seres humanos, pois, evidentemente, nenhuma relação sexual, nem mesmo as que eram entendidas como norma, se restringe ao coito. Lemos:

Em nenhum indivíduo não estaria ausente, em sua meta sexual normal, um ingrediente a ser denominado perverso, e já bastaria essa universalidade para demonstrar como é inadequado usar reprovativamente o nome ‘perversão’. Justamente no âmbito da vida sexual deparamos com dificuldades especiais, insuperáveis atualmente, ao querer traçar uma nítida fronteira entre simples variações no interior da escala fisiológica e sintomas patológicos. (FREUD, 2016 [1905], p. 56)

À psicanálise importa reconhecer, portanto, que a meta sexual não pode ser apenas o coito, a união dos órgãos genitais, e que o objeto não pode ser apenas um adulto do sexo oposto. “Na concepção da psicanálise (...)”, escreve Freud, “também o interesse exclusivo do homem pela mulher é um problema que requer explicação, não é algo evidente em si, baseado numa atração fundamentalmente química” (FREUD, 2016 [1905], p. 35). O procedimento de Freud nessa obra é tentar tornar isto mais específico, isto é, tornar claro que a concepção tradicional identifica indevidamente sexualidade e reprodução/genitalidade ao indicar como objeto um sujeito adulto do sexo oposto e ao afirmar que sua meta é única e exclusivamente a união genital. Ela faz isso adotando a reprodução como ideal normativo e pretendendo que, com ele, o limite entre o que é sexual e o que não é esteja muito claramente estabelecido. O problema é que esse limite não se adequa aos fenômenos. Tornar o conceito de sexualidade mais abrangente, incluindo as perversões e os prazeres preliminares, possibilitará, então, a inclusão da sexualidade infantil. Apesar de todos os problemas que vão se desdobrar a partir dessa argumentação de Freud, é importante reconhecer que essa é a estratégia assumida por ele aqui.

Não é difícil, então, identificar que uma compreensão desse movimento teórico está ausente do item escrito por Beauvoir. De todo modo, ela traz aqui três pontos sobre os quais é necessário ponderar: Freud não estuda a sexualidade feminina em si mesma; não se preocupou muito com o destino da mulher; não situa a libido feminina em sua originalidade. O segundo ponto é profundamente precipitado e intelectualmente injusto, visto que o próprio nascimento da psicanálise se deve a uma preocupação com a sexualidade feminina. Mas, articulando os dois outros pontos entre si, é fato que Freud caracterizou a libido como masculina em si mesma. Apesar disso, Beauvoir se interessa em sublinhar que Freud indicou pela primeira vez a importância de se reconhecer que as mulheres possuíam dois sistemas eróticos, enquanto os homens possuem apenas um. Assim, o processo pelo qual se atravessa o narcisismo para se vincular a libido a um objeto é, na mulher, muito mais complexo. Ela escreve, concordando com Freud: “Há somente uma etapa genital para o homem enquanto há duas para a mulher; ela se arrisca bem mais do que ele a não atingir o termo de sua evolução sexual, a permanecer no estágio infantil e, conseqüentemente, a desenvolver neuroses” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 69).

É curioso perceber que o interesse de Beauvoir pelo tema do destino reverbera a famosa apropriação que Freud faz de uma frase de Napoleão: a anatomia é o destino;

sendo isso algo que ela cita e recusa explicitamente. A ideia de que haveria um destino para as mulheres – seja ele biológico, psíquico ou econômico – corresponde exatamente ao ponto que Beauvoir quer desmontar (apesar de sustentar, como acabamos de ver, que o percurso da mulher seria mais complexo do que o do homem) e, no que diz respeito ao aspecto psíquico, ela formula uma dupla crítica à descrição freudiana do Édipo; ambos os pontos decorrem do fato dele ter sido pensado na mulher a partir de um modelo masculino. Com relação a isso, Beauvoir afirma duas coisas que não encontram sustentação nos textos de Freud: 1- Que o fato dele ter pensado o desenvolvimento sexual da menina, pelo menos inicialmente, como simétrico ao do menino o teria feito adotar a expressão “complexo de Electra”. Tal expressão foi proposta por Jung, porém rejeitada explicitamente por Freud (2010c [1931], p. 377). 2- Que a diferença pontuada por Freud passa pela ideia de que a menina possui inicialmente uma fixação materna, enquanto “o menino nunca é atraído sexualmente pelo pai” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 70). Freud afirma, ao contrário, que as crianças de ambos os sexos desenvolvem atração pelos dois genitores (2011c [1923], p. 41; 2011b [1925], p. 287) e que pensar de outro modo corresponderia a uma simplificação exagerada, embora a mãe seja, a seu ver, o primeiro objeto de amor nos dois casos (2011b [1925], p. 288). Mas, como já indicado no início deste artigo, o principal desdobramento das considerações de Beauvoir sobre o Édipo consiste em convocar o reconhecimento de que a valorização do falo não poderia ter origem numa simples comparação anatômica – “a inveja da menina resulta de uma valorização prévia da virilidade” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 71), valorização que, para a autora, deve receber um diagnóstico próprio.

O segundo aspecto desse mesmo ponto é, de acordo com Beauvoir, a ideia de que, mesmo entre os meninos não seria possível afirmar a existência geral de um Édipo de ordem propriamente genital. Os casos em que o pai seria para a menina fonte de excitação genital seriam exceções. Beauvoir sustenta que, na verdade, o prazer clitoridiano se isola e só se vincula a diversas outras zonas erógenas na puberdade: “Dizer que na criança de dez anos os beijos e as carícias do pai têm ‘uma aptidão intrínseca’² para despertar o prazer clitoridiano é uma asserção que na maioria dos casos não tem qualquer sentido” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 71). Beauvoir parece aqui confundir, em um sentido inconsistente com a argumentação dos *Três ensaios...*, sexualidade com genitalidade – como se pretendesse denunciar que a separação não teria sido de fato realizada por Freud – e, como já vimos, uma leitura rápida dessa obra de Freud seria suficiente para perceber que ele rompeu (e precisou romper) com tal correspondência. Não parece que Freud tenha dito qualquer coisa parecida com o conteúdo dessa citação. Na verdade, para ele, o prazer “fálico” localizado no clitóris é inserido em fantasias que dizem respeito à mãe (FREUD, 2010c [1931], p. 382) – em nenhum momento Freud parece ter vinculado esse prazer a carícias oferecidas pelo pai. Esse descompasso tem lugar sobretudo porque Beauvoir pensa o pai como algo originário no desejo da menina. E é estranho que ela coloque isso desse modo porque, na medida em que ela se refere à importância das duas zonas erógenas para a menina, ficamos com a impressão de que os textos que coloca no horizonte são aqueles das

2 Infelizmente Beauvoir não informa o que está citando aqui (como ocorre, aliás, com frequência no livro).

décadas de 20 e 30³. No entanto, se sua referência fossem tais textos, ela não teria escrito que o pai poderia, para Freud, ser situado como objeto originário para a menina. “O fato de o desejo feminino voltar-se para um ser soberano dá-lhe um caráter original, mas a menina não é constitutiva de seu objeto, ela o sofre. A soberania do pai é um fato de ordem social e Freud malogra em explicá-lo (...)” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 71). Reconhecido que, ao contrário, o pai não é, para o Freud das décadas de 20 e 30, o objeto originário da menina, isso no entanto, não elimina a segunda parte do raciocínio: a menina “sofre” a virilidade, a virilidade lhe é imposta como valor superior. E, de fato, Freud toma a soberania do pai como um dado intrínseco à cultura.

É importante observar que, surpreendentemente, para Beauvoir, o pênis não deixa de ser um privilégio anatômico. Isso porque o órgão possui a capacidade de atender a um “fato existencial” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 76): o sujeito possui uma tendência para a alienação. O pênis é investido da condição de duplo; ele é ao mesmo tempo algo estranho ao menino e ele próprio; ele é tratado como se fosse um personagem independente; nele têm lugar a função urinária e a ereção e ambas essas coisas se localizam entre o voluntário e o involuntário; no pênis a transcendência “se encarna” de maneira apreensível” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 77); “(...) é porque o falo é separado que o homem pode integrar na sua individualidade a vida que o ultrapassa” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 77). Por todos esses motivos, o pênis é, para o menino, um *alter ego* no qual ele pode se reconhecer sem se tornar inteiramente objeto; situação essa não disponível para a menina:

Privada desse *alter ego*, a menina não se aliena numa coisa apreensível, não se recupera; em consequência, ela é levada a fazer-se por inteira objeto, a pôr-se como o Outro; a questão de saber se se comparou ou não aos meninos é secundária; o importante é que, mesmo não conhecida por ela, a ausência de pênis a impede de se tornar presente a si própria enquanto sexo; disso resultarão muitas consequências. Mas essas constantes que assinalamos não definem entretanto um destino: o falo assume tão grande valor porque simboliza uma soberania que se realiza em outros campos. (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 77)

Esse ponto está articulado a uma caracterização do desejo da fêmea como tensão entre atração e repulsa, tensão da qual o desejo do macho não padeceria: “(...) seria preciso encarar como um dado original essa espécie de apelo a um tempo urgente e amedrontado que é o desejo da fêmea; é a síntese indissolúvel da atração e da repulsa que o caracteriza” (BEAUVOIR, 2016a [1949], pp. 78-79). O problema, para a filósofa, não reside no privilégio anatômico em si – que, afinal, ela aceita desde que fique restrito a tal registro –, mas na passagem do privilégio anatômico para o privilégio humano, pois, nesse caso, o dado anatômico só pode ser apreendido se inserido numa totalidade, o que corresponde à necessidade de situar historicamente a psicanálise (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 78).

O movimento do texto de Beauvoir que se segue à crítica ao complexo de Édipo é valorizar a contribuição de Alfred Adler. Este psicanalista teria compreendido a insuficiência de se fundamentar a compreensão da vida humana exclusivamente na sexualidade. Mas esta é uma compreensão bem complicada de Freud, que sempre

3 Mencionados abaixo.

trabalhou com dualismos pulsionais, que confere um lugar privilegiado à agressividade em *O mal-estar na cultura* (2010b [1930]), que revigora o sentido do desamparo na segunda teoria da angústia (FREUD, 2014 [1926]) – embora de fato nada disso seja, para o autor, desvinculado dos destinos da libido, do modo pelo qual o aparelho psíquico está num corpo suscetível de excitação e capaz de alcançar prazer. A ideia mais importante que Beauvoir busca em Adler parece ser a de que “a menina não inveja o falo a não ser como símbolo dos privilégios concedidos aos meninos; o lugar que o pai ocupa na família, a preponderância universal dos machos, a educação, tudo confirma a ideia da superioridade masculina” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 72). Porém, Adler também sustenta que a mulher se aceita integralmente como mulher quando admite sua inferioridade; sua posição no coito, vivida como humilhação, seria prova disso. Desse modo, a mulher “é dividida contra si mesma muito mais profundamente do que o homem” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 72). Ou seja: Adler retoma o psíquico como destino e, se Beauvoir faz esse recurso a seu pensamento, precisa, afinal, encerrar o item identificando as descrições de Adler como descrições de caminhos inautênticos.

A despeito desse apontamento derradeiro da discordância com Adler, o fato de a referência ser este autor nos indica que Beauvoir está pensando a psicanálise a partir de um lugar alheio a ela, pois Adler lhe permite, justamente, dirimir o papel da sexualidade na direção da idealização de uma unidade psíquica. É, aliás, isso o que ela explicitamente busca em Adler: “Foi por ter compreendido a insuficiência de um sistema que assenta unicamente na sexualidade o desenvolvimento da vida humana que Adler se separou de Freud (...)” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 71).

A saída que Beauvoir encontra para concordar com esse ponto de Adler é defender a necessidade de reconhecermos que diversas atividades humanas são tão originais quanto o comportamento sexual.

Amassar o barro, cavar um buraco - ela escreve - são atividades tão originais como o amplexo, o coito: enganam-se os que veem nelas símbolos sexuais tão somente; o buraco, o visgo, o entalhe, a dureza, a integridade são realidades primeiras; o interesse que o homem lhes vota não é ditado pela libido, mas esta é que é colorida pela maneira pela qual elas foram descobertas por ele. Não é porque simboliza a virgindade feminina que a integridade fascina o homem: é seu amor à integridade que torna preciosa a virgindade. (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 75)

Parece haver aqui uma incompreensão fundamental de algo que Freud pretende colocar em jogo, pois, para o psicanalista, as pulsões sexuais exigem de nós um trabalho psíquico sob a forma de fantasia, trabalho que as outras forças que nos movem não exigem. Freud não recusa a existência dessas outras forças – seja no primeiro ou no segundo dualismo pulsional – e rebate de modo incisivo a acusação de pansexualismo:

(...) cabe assinalar como é equivocada a objeção de pansexualismo que frequentemente se faz a ela [à psicanálise]. Conforme essa objeção, a teoria psicanalítica não conhece outras forças psíquicas pulsionais senão as puramente sexuais, e assim fazendo explora preconceitos populares, ao utilizar “sexual” não no sentido analítico, e sim vulgar. (FREUD, 2011e [1924], p. 242)

A questão, para ele, é tornar inteligível a possibilidade do sintoma, o que significa reconhecer o conflito que instaura no sujeito a sua divisão. Para Freud, a pulsão sexual

é dotada de uma plasticidade tal (seu objeto é o mais variável, ela é sublimável, pode se transformar no contrário, voltar-se para o próprio eu, ser recalçada (FREUD, 2013 [1915]), que sua energia pode ser deslocada para diversas vicissitudes. Não se pode sublimar ou recalçar a fome. Assim, se a condição humana é uma condição de conflito (isso é provado pela neurose e é para explicar o enigma aí envolvido que Freud precisa construir uma teoria da cultura), haverá sempre uma tensão entre aquilo que aparece de mim para mim e as motivações que subjazem a esse aparecimento. O que se situa entre uma coisa e outra é a defesa e ela só se torna compreensível quando articulada a exigências libidinais. Para Freud, não há como lidar com uma realidade que fosse independente da realidade psíquica, esta que é erigida fantasisticamente e, afinal, exigida pela libido. É por isso que, podemos dizer, para Freud, a suposição de um amor à integridade – isso que Beauvoir invoca no trecho que acabo de citar – seria algo muito mais místico do que tentar decifrar os interesses vinculados à preservação da virgindade.

Assim, não é de se admirar que Beauvoir passe a defender que a vida psíquica precisa ser apreendida em sua unidade e que isso só pode ser feito à luz da “intencionalidade original da existência” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 74).

Em não remontando a essa fonte - escreve a autora - o homem se apresenta como um campo de batalha entre impulsos e proibições igualmente destituídos de sentido e contingentes. Há, em todos os psicanalistas, uma recusa sistemática da ideia de *escolha* e da noção de valor que lhe é correlativa; é o que constitui a fraqueza intrínseca do sistema. Tendo desligado impulsos e proibições da escolha existencial, Freud malogra em explicar-lhes a origem: toma-os por dados. (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 74)

Esse trecho traz muitas questões complexas que não será possível desdobrar por completo aqui. Mas todas elas parecem exigir a contrapartida das seguintes observações: 1- É claro que a questão do valor é toda a questão da psicanálise; 2- Freud não aceitaria que a escolha, de modo geral, fosse compreendida como uma escolha consciente, mas não se trata para ele de um jogo mecânico cego entre impulsos, já que a questão da representação é a questão do sentido; 3- O que não é contingente é o fato de a cultura exigir renúncia pulsional; 4- Assim, não parece ser possível atribuir, ao menos não desse modo, essa fraqueza intrínseca à psicanálise; 5- É bem complicada a ideia de que Freud malogra em explicar a origem porque, ao dizer isso, Beauvoir parece perder de vista muita coisa: autoerotismo, narcisismo, identificação, passagem para escolha de objeto etc. De fato, fazer uma crítica da psicanálise é, como disse Beauvoir no início do item, uma tarefa bem difícil. Mas ela se torna mais difícil ainda quando se toma como alvo dessa crítica uma teoria simplificada, caricaturada.

Quando Beauvoir mobiliza a ideia de unidade psíquica, articulando isso com a intencionalidade da consciência que ela localiza como chave de suas análises, vemos que, de certo modo, com relação à psicanálise – isto é, do “ponto de vista psicanalítico” –, ela perdeu o debate. Porque entrega que enxerga as teses e conceitos a partir de um lugar que é totalmente estranho à teoria freudiana e que é exatamente essa presunção de unidade. Em larga medida, mesmo uma leitura introdutória de Freud, nos permite dizer que ela opera com muitas falsas questões. Mas, significaria isso dizer que, se quisermos preservar o ponto de vista psicanalítico, não temos outra saída a não ser

seguir Freud e admitir, junto com ele, a inferioridade psíquico-social da mulher? Ora, mesmo que a psicanálise assumira premissas antípodas com relação ao existencialismo (especialmente no que diz respeito à identificação do ser humano com a consciência), mesmo que preservemos essa tese central de Freud da relação entre inconsciente e sexualidade, fato é que resta inexplicada a circularidade entre cultura e masculinidade que Freud deriva disso tudo. E que Beauvoir nos ajuda a enxergar.

A filósofa denuncia a forte incidência na psicanálise da equivalência entre as ideias de masculinidade e de ser humano, afirmando que é *do ponto de vista dos homens* que o feminino é identificado com condutas de alienação e o masculino com condutas de transcendência (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 80), e indicando a necessidade de conceber a mulher entre o lugar de Outro ao qual é convocada e sua própria reivindicação de liberdade. Beauvoir escreve que "(...) é particularmente entre os psicanalistas que o homem é definido como ser humano e a mulher como fêmea: todas as vezes que ela se conduz como ser humano, afirma-se que ela imita o macho" (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 81) e, de fato, Freud sustenta, por exemplo, em um total curto-circuito de raciocínio, que mulheres que argumentam acusando-o de possuir preconceitos com relação à sexualidade feminina, são, nisto, masculinas (FREUD, 2010a [1933], p. 269). A crítica de Beauvoir à psicanálise é recolocada na conclusão d'*O segundo sexo* nos seguintes termos:

A mulher, dizem, inveja o pênis do homem e deseja castrá-lo; mas o desejo infantil do pênis só assume importância na vida da mulher adulta se ela sente sua feminilidade como uma mutilação; e é então, por encarnar todos os privilégios da virilidade, que ela almeja apropriar-se do órgão masculino. (BEAUVOIR, 2016b [1949], p. 542)

Assim, em um mundo de igualdade entre homens e mulheres, o próprio sentido do complexo de castração e do complexo de Édipo seria alterado (BEAUVOIR, 2016b [1949], p. 551).

Tendo em vista esses elementos, a questão a ser encaminhada aqui é: como essa leitura da psicanálise se insere na reflexão mais ampla sobre as origens do patriarcado?

2.

Desde o início do livro, logo na *Introdução*, Beauvoir deixa bem marcado que irá sustentar que "a função de fêmea *não basta* para definir a mulher" (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 11, grifo meu). Seria, no entanto, ela argumenta, uma atitude de má-fé uma mulher querer se situar além de seu sexo e, de acordo com ela, o que faz com que um ser humano seja mulher é sua estrutura fisiológica. Ao dizer que o caso da dominação da mulher pelo homem guarda uma especificidade que não se apresenta em nenhum outro lugar, que não se trata, por exemplo, da dominação de uma minoria pela maioria – como no caso dos judeus ou dos negros nos EUA, Beauvoir escreve:

Nem sempre houve proletários, sempre houve mulheres. *Elas são mulheres em virtude de sua estrutura fisiológica*; por mais longe que se remonte na história, sempre estiveram subordinadas ao homem: *sua dependência não é consequência de um evento ou de uma evolução, ela não aconteceu*. É, em parte, porque *escapa ao caráter acidental do fato histórico* que a alteridade aparece aqui como um

absoluto. (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 15, grifos meus)

A filósofa adverte, é claro, que natureza não é um dado imutável. Mas, em que sentido isso é mobilizado aqui?

Veremos isso na sequência, mas é importante colocar de saída que esse encaminhamento permite formular outra questão: qual a origem desse estado de coisas? Por que “o homem venceu desde o início” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 18)? Não poderia ter sido que as mulheres tivessem vencido? Ou então: a luta não poderia ter permanecido sem um vencedor? (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 18) São essas as perguntas que, afinal, estruturam o livro.

Beauvoir assume a perspectiva da moral existencialista, com o que ela se refere à transcendência e à liberdade como horizontes legítimos da existência e, por conseguinte, à caracterização do mal como queda na imanência. Lemos, ainda na introdução:

Todo sujeito coloca-se concretamente através de projetos como uma transcendência; só alcança sua liberdade pela sua constante superação em vista de outras liberdades; não há outra justificação da existência presente senão sua expansão para um futuro indefinidamente aberto. Cada vez que a transcendência cai na imanência, há degradação da existência “em si”, da liberdade em facticidade; essa queda é uma falha moral, se consentida pelo sujeito. Se Ihe é infligida, assume o aspecto de frustração ou opressão. Em ambos os casos, é um mal absoluto. (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 26)

Assim, se um ser humano é conduzido, por si mesmo, a uma condição de imanência na qual perde seu lugar de sujeito, isso deve ser avaliado moralmente como um mal porque se coloca contra aquilo que é essencial a uma existência humana e que é a liberdade na transcendência. Se o ser humano é liberdade, o que isso nos revela sobre a condição da mulher? Ela existe em um mundo no qual “os homens Ihe impõem a condição de Outro” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 26). Nessa condição de Outro, ela é conduzida à posição de objeto, e não de sujeito; de imanência, e não de transcendência. Estar nesse lugar de imanência significa que, em vez de transcender a si mesma por si mesma, ela é transcendida por outra consciência que se situa historicamente como essencial e com relação à qual sua subordinação se coloca.

Beauvoir quer, então, se perguntar como a mulher poderia encontrar sua liberdade partindo dessa situação, que é uma situação de recusa de sua liberdade. Essa questão *não pode, no entanto, ser colocada se for assumida a ideia de que a mulher possui um destino, seja ele fisiológico, psicológico ou econômico*. É esse o problema que constitui a primeira parte da obra e que a conduz tanto a uma discussão da biologia quanto da psicanálise.

Com relação à biologia, temos então o item 1 (*Os dados da biologia*), em que Beauvoir se questiona o que é a fêmea no reino animal e como ela se especifica na mulher. Vou precisar apresentar com algum detalhe os elementos desse item porque eles são necessários para a construção da questão que quero colocar ao final desse artigo.

No início do capítulo, ela observa que o homem vê a fêmea como um sexo desprezível:

O termo “fêmea” é pejorativo não porque enraíza a mulher na Natureza, mas

porque a confina no seu sexo. E se esse sexo parece ao homem desprezível e inimigo, mesmo nos bichos inocentes, é evidentemente por causa da inquietada hostilidade que a mulher suscita no homem; entretanto, *ele quer encontrar na biologia uma justificação desse sentimento*. (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 31, grifo meu)

Observo de passagem que isso é, afinal e apesar de tudo, o que Freud faz; ele explicita essa hostilidade transferindo-a para um nível psíquico. Mas, por outros motivos que ainda vão ficar claros, é importante destacar esse ponto: é o homem que quer encontrar na biologia uma justificação para o seu desprezo pelas mulheres. Trata-se de algo decisivo para o feminismo e também para a leitura que Beauvoir faz de Freud.

As informações da biologia mostram que a divisão em dois sexos é acidental, “um fato irreduzível e contingente” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 33); um fato que não possuiria justificação empírica nem fundamento ontológico, sendo impossível justificá-lo a priori (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 37). A suposição da passividade da fêmea é um preconceito biológico; a geração da vida depende dos dois gametas. Também constitui um preconceito a ideia de que o princípio masculino teria uma existência fugaz, ficando a permanência da espécie ao encargo da fêmea.

A consideração do organismo feminino como totalidade precisa ser referida ao fato de que, nos mamíferos, a vida se torna mais complexa e se individualiza de maneira mais concreta. Essa complexidade se expressa nos seguintes elementos: é o macho quem possui a fêmea ao penetrá-la; ele possui órgãos adaptados para isso e costuma ser o mais forte; à fêmea cabe ter a sua interioridade violentada; o macho vence a resistência dessa interioridade e se realiza nisso como atividade; o órgão feminino não passa de um “receptáculo inerte” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 49) enquanto o masculino se apresenta como um instrumento. Nos mamíferos, a fêmea “sofre o coito que a aliena de si mesma pela penetração e pela fecundação interna” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 49). Assim, o encontro sexual é vivido pela fêmea como algo que diz respeito à sua interioridade e não à “relação com o mundo e com outrem” (p. 49), a despeito do fato de ela experimentar individualmente a necessidade sexual. Após o coito, o macho retorna à sua individualidade; individualidade que era nele superada. Diferentemente, a fêmea, após o coito, não retoma sua individualidade; ela é alienada após ter sido violentada; é alienada, diz a autora, pela presença do feto no interior do seu corpo. Normalmente, a fêmea “(...) não procura afirmar sua individualidade; não se opõe aos machos nem às outras fêmeas; quase não tem espírito combativo” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 50). Ela abdica de sua individualidade em prol da espécie. A sexualidade é imediata na fêmea e mediatizada no macho; o macho tem que vencer uma distância entre o seu desejo e a satisfação desse desejo. Ele pode se afirmar em sua autonomia enquanto a fêmea é “possuída por forças estranhas” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 52). Quanto mais o organismo se individualiza, mais se acirra a oposição entre os sexos: mais dominador se torna o macho, mais serva se torna a fêmea. Quanto mais complexa é a vida, mais intenso se torna o conflito entre os interesses individuais da fêmea e as forças de geração da vida que se manifestam nela.

Um outro ponto se soma a essas diferenças fisiológicas, pois o desenvolvimento biológico da mulher é muito mais complexo do que o do homem. No desejo do homem, ele é seu corpo; no coito, ele supera a espécie e essa superação coincide

“com o momento subjetivo de sua transcendência” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 53). Já no caso da mulher, a espécie toma posse dela desde o nascimento: ela nasce com todos os óvulos. A mulher vive a puberdade como uma crise, como se a espécie não pudesse se instalar em seu corpo sem que este ofereça resistência a isso. Esse conflito enfraquece seu organismo e coloca sua vida em perigo. O ciclo hormonal e a sequência gravidez, parto, amamentação cobram um alto preço do organismo feminino. Além disso, diz Beauvoir, no período pré-menstrual, a mulher se torna mais emotiva, nervosa e irritada; seu funcionamento psíquico fica perturbado. Precisamente aqui se localiza de maneira mais contundente a questão da alienação corporal. Ela escreve:

É nesse período que ela sente mais penosamente seu corpo como uma coisa opaca alienada; esse corpo é presa de uma vida obstinada e alheia que cada mês faz e desfaz dentro dele um berço; cada mês, uma criança prepara-se para nascer e aborta no desmantelamento das rendas vermelhas; a mulher, como o homem, é seu corpo, mas seu corpo não é ela, é outra coisa. (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 57)

O organismo da mulher é marcado por uma instabilidade geral e isso afeta de maneira intensa seu sistema nervoso e seu controle muscular. Por isso a mulher, diz a filósofa, é mais emotiva, mais sujeita a variações vasculares (alteração da frequência dos batimentos cardíacos, ruborização) e a manifestações convulsivas (lágrimas, gargalhadas, ataques de nervos). A mulher tem um domínio menos extenso sobre o mundo e é mais intensamente submetida à espécie. Esses dados biológicos são, para Beauvoir, extremamente importantes porque fazem parte da situação da mulher e negar a própria situação seria má-fé. Mas eles não podem ser compreendidos como fatos que impusessem a ela um destino imutável, pois negar a transcendência também seria má-fé.

Estar numa condição humana significa, ademais, evidencia a autora, ter se afastado de qualquer ideia de uma hierarquia natural de valores. O naturalismo não deve incidir sobre a ética, pois “É somente dentro de uma perspectiva humana que se podem comparar o macho e a fêmea dentro da espécie humana” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 60). O ser humano não é uma espécie natural; é um ser que vem a ser, um ser que não é dado. Assim, a comparação entre o homem e a mulher não deve ser feita no registro da biologia, mas no registro de seu vir a ser histórico, isto é, num registro em que seja possível identificar suas possibilidades de transcendência, e não de identificação com o passado. É nesse sentido que Beauvoir observa que a “inferioridade muscular” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 62) da mulher é um fato que não pode ser negado, mas que não possui sentido em si mesmo. Ela escreve:

A mulher é mais fraca do que o homem; ela possui menos força muscular, menos glóbulos vermelhos, menor capacidade respiratória; corre menos depressa, ergue pesos menos pesados, não há quase nenhum esporte em que possa competir com ele; não pode enfrentar o macho na luta. A essa fraqueza acrescentam-se a instabilidade, a falta de controle e a fragilidade de que falamos: são fatos. *Seu domínio sobre o mundo é portanto mais estrito; ela tem menos firmeza e menos perseverança em projetos os quais é também menos capaz de executar.* Isso significa que sua vida individual é *menos rica* do que a do homem. (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 62, grifos meus)

Este trecho guarda uma relevância especial para o ponto em que quero chegar, pois, se tomamos esta outra observação da própria autora “não é a fisiologia que pode criar valores” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 64), observação feita no mesmo contexto e apenas duas páginas adiante, não poderíamos pensar que caracterizar como “fato” uma suposta maior riqueza da relação do homem com o mundo não é algo que justamente mescla fato e valor, quer dizer, uma expressão que faz aquilo que Beauvoir diz que não podemos fazer?

Beauvoir elabora uma argumentação extremamente importante na direção contrária. Ela sustenta que o corpo tem que ser pensado a partir da existência e que, tendo isso em vista, a biologia se torna um conhecimento abstrato. Na medida em que, ao dado fisiológico, é atribuída uma significação, essa significação depende de todo um contexto, que é um contexto de fins, e não de dados. Na condição humana, a apreensão do mundo assumiu uma independência da força corporal; ela se restringe a um “mínimo utilizável” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 63), de modo que as diferenças de força muscular entre o homem e a mulher restam anuladas. A energia muscular não pode ser o alicerce de um domínio do homem sobre a mulher porque os costumes proibiam a violência. Assim, “(...) é preciso que haja referências existenciais, econômicas e morais para que a noção de fraqueza possa ser concretamente definida” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 63). Mas, podemos nos perguntar, não é ao menos um pouco estranho que tais ponderações não tenham impedido a filósofa de afirmar que, em algum nível, a relação do homem com o mundo é mais rica e que ele é mais capaz de perseverar em seus projetos? Se é *do ponto de vista dos homens* que o masculino é entendido como transcendência, por que a colocação em perspectiva dessa ideia parece desaparecer ao tempo em que Beauvoir assume, simultaneamente, que a biologia, embora sendo algo ultrapassado nas condições atuais de nossa existência, é extremamente relevante na compreensão da situação da mulher e que, a partir de seus dados, a transcendência teria se situado como prerrogativa masculina?

Como quer que seja, Beauvoir parece estar dizendo que há uma “condição” biológica da mulher que, no entanto, em nosso momento histórico não é relevantemente presente ou operante na esfera dos valores devido ao fato de que a realização da transcendência não depende mais da força corporal. Houve, no entanto, um momento histórico em que a transcendência foi prerrogativa dos homens e toda a questão da liberdade feminina residiria no fato de que tal momento histórico encontra-se, em alguma medida, superado, de modo que em nosso tempo as condições estão colocadas para que a biologia não seja destino. Nessa direção, Beauvoir escreve depois (no item sobre o materialismo histórico), que “nenhum desejo de revolução” “habita” a mulher, “nem ela poderia suprimir-se enquanto sexo; ela pede somente *que certas consequências da especificação sexual sejam abolidas*” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 88, grifo meu). Esta frase assume que há consequências da especificação sexual, que tais consequências são nocivas para a condição da mulher e que, como tais, devem ser abolidas. Beauvoir não supõe, no entanto, como espero ter conseguido mostrar, que tais consequências inexistam enquanto tais.

3.

Poderíamos nos perguntar se haveria uma ambiguidade na caracterização que Beauvoir faz do problema do destino? Em caso positivo, o que isso nos diria a respeito da crítica que a filósofa faz a Freud?

Se, por um lado, é verdade que o pensamento de Freud desempenha um papel central no movimento de reivindicar a constituição da sexualidade humana como histórica para além dos dados naturais, trazendo com isso algo de indispensável ao feminismo e ao pensamento progressista de modo geral, por outro lado, o sentido em que ele argumenta que um ser humano torna-se mulher devido a determinados percursos possíveis é bem distinto da já clássica sentença beauvoiriana “ninguém nasce mulher; torna-se mulher” (BEAUVOIR, 2016b [1949], p. 11)⁴, a começar porque Freud retira de cena aquilo que, para a filósofa, é o principal: a valorização do falo imposta à criança.

Quando Freud procede, nas décadas de 20 e 30, a uma revisão de sua teoria do complexo de Édipo na direção de, doravante, recusar a simetria entre o Édipo masculino e o feminino, ele propõe paralelamente que a menina precisa desenvolver dois processos a mais do que o menino – trocar de objeto (a mãe pelo pai) e trocar de zona erógena (o clitóris pela vagina) – e que, em função de certos desdobramentos implicados nisso, as mulheres possuem uma ética precária⁵, padecem mais de inveja e de ciúme, sendo suas decisões direcionadas sobretudo pelo afeto (FREUD, 2011b [1925], p. 298; FREUD, 2010a [1933], pp. 286, 292). Toda a situação é remetida à anatomia, pois as diferenças nas configurações psíquicas do menino e da menina resultam da distância entre uma castração consumada e outra ameaçada: “A diferença, neste trecho do desenvolvimento sexual do homem e da mulher”, escreve Freud, “é *uma consequência compreensível da diversidade anatômica dos genitais* e da situação psíquica a ela relacionada; corresponde à diferença entre a castração realizada e aquela apenas ameaçada.” (Freud, 2010a [1933], p. 296, grifo meu). É no contexto dessa incontornabilidade da anatomia que surge aquela referência já mencionada a Napoleão e, para Freud, isso estaria diretamente relacionado ao feminismo no sentido preciso de que sua reivindicação seria solapada de dentro, a partir da própria constituição psíquica das mulheres: “Aqui a exigência feminista de igualdade de direitos entre os sexos não vai longe, a diferença morfológica tem de

4 No posfácio ao volume “Amor, sexualidade, feminilidade” das *Obras incompletas de Sigmund Freud*, Maria Rita Kehl afirma que a frase “não se nasce mulher, torna-se mulher” é, na verdade, de autoria de Freud, tendo sido erroneamente atribuída a Beauvoir (2018, p. 362). Freud de fato afirma que interessa à psicanálise investigar como uma criança se torna uma mulher em vista do ponto de partida de sua bissexualidade e, nesse sentido, afirma, na tradução do volume posfaciado por Kehl: “Corresponde à singularidade da psicanálise não querer descrever o que é a mulher – isso seria para ela uma tarefa quase impossível de resolver – mas, sim, pesquisar como ela se torna mulher, como se desenvolve a partir da criança dotada de disposição bissexual” (FREUD, 2018 [1933], p. 318). Mas é desprovida de fundamento a tentativa de identificar as duas construções (a de Beauvoir e a de Freud) e, sobretudo, de suprimir a distância de sentido que as separa. O pensamento freudiano, com seu brilho próprio e com seus próprios impasses, não faz sombra nem às ideias de Beauvoir nem à originalidade de sua mais repercutida frase.

5 Se um homem não alcança o nível do que é “eticamente normal” (FREUD, 2011b [1925], p. 298), trata-se aí, diz Freud, do resultado de interferências de caracteres femininos sobre o “ideal masculino”: “(...) admitiremos de bom grado que também a maioria dos homens fica muito atrás do ideal masculino e que todos os indivíduos, graças à disposição bissexual e à herança genética cruzada, reúnem em si caracteres masculinos e femininos, de modo que a masculinidade e a feminilidade puras permanecem construções teóricas de conteúdo incerto.” (FREUD, 2011b [1925], p. 286).

manifestar-se em diferenças no desenvolvimento psíquico. Anatomia é destino, podemos dizer, parodiando uma frase de Napoleão.” (FREUD, 2011a [1924], p. 211) Não é correto supor, então, que Freud estivesse se referindo a uma dimensão exclusivamente psíquica, a algo que não reverberasse em compleições sociais. Se o fato de Freud afirmar, em *Psicologia das massas e análise do Eu*, que a psicologia individual é social (2011d [1921], p. 14) acaso não fosse suficiente para entendermos isso (suponho que é), bastar-nos-ia acompanhar Freud argumentar que a diferença que caracteriza o complexo feminino de Édipo e o de castração “marca indelevelmente o caráter da mulher como ser social” (FREUD, 2010c [1931], p. 379). É, então, no entrelaçamento entre psíquico e social que, para Freud, a menina “descobre a sua inferioridade orgânica” (FREUD, 2010c [1931], p. 382, grifo meu), “se dá conta de seu defeito” (FREUD, 2010c [1931], p. 383, grifo meu) e, apesar disso lhe causar indignação, a mulher “(...) admite o fato de sua castração e, com isso, a superioridade do homem e sua própria inferioridade” (FREUD, 2010c [1931], p. 378, grifo meu). Já no homem, uma das consequências da travessia do complexo de castração é o fato de se alojar nele o sentimento de menosprezo pelas mulheres (FREUD, 2010c [1931], p. 378). Devido a esse descompasso, pensa Freud, não é possível aceitar a reivindicação feminista de igualdade entre os sexos (2011a [1924], p. 211). Para o psicanalista, esse impedimento se enraíza afinal no fato de a bissexualidade ser mais marcada na mulher do que no homem (2010c [1931], p. 376), isso porque ela possui dois órgãos sexuais, sendo um deles um análogo do membro masculino – o clitóris – e apenas o outro – a vagina – propriamente feminino. Como, para ele, uma mulher se torna mulher ao deslocar o prazer do clitóris para a vagina, segue-se que a primeira etapa da sexualidade da menina é uma etapa masculina e esse tornar-se corresponde a um abandono da masculinidade. “A garota pequena é um pequeno homem” (FREUD, 2010a [1933], p. 271), escreve Freud. Assim, para ele, perguntar-se como uma mulher se torna mulher equivale a perguntar como a menina passa “da sua fase masculina para a que lhe é *biologicamente* destinada, a feminina?” (FREUD, 2010a [1933], p. 272, grifo meu). Há, assim, em um sentido oposto ao que é pensando por Beauvoir, uma *destinação* biológica da menina, que exige que ela atravesse um processo de vir a ser no qual o propósito prevaiente é a renúncia à masculinidade.

Como vimos, Beauvoir não recusa a ideia de que a posse do pênis corresponderia a um privilégio, privilégio que ela mesma vincula, de uma maneira que é sem dúvida paradoxal, ao critério *moral* da transcendência. Assim, o que Freud não teria percebido seria *apenas* a ilegitimidade da passagem de um privilégio anatômico para um privilégio humano.

Na coletânea *Feminist interpretations of Simone de Beauvoir*, organizada por Margaret Simons, encontramos dois textos dedicados ao problema da alienação corporal, tal como articulado em *O segundo sexo*.

No ensaio *Beauvoir's two senses of 'body' in The second sex*, Julie Ward recusa a crítica de que a filósofa teria ela mesma sucumbido aos mitos patriarcais a respeito do corpo feminino (WARD, 1995, p. 225). Escreve, nesse sentido, que,

(...) como aponta Beauvoir, não se pode fazer afirmações neutras e desprovidas de perspectiva sobre a biologia feminina, uma vez que as capacidades físicas de ambos os sexos só ganham significado quando colocadas num contexto cultural e histórico – defendo que isso é o que Beauvoir quer dizer ao indicar

que o corpo deve ser visto como uma *situação*. (WARD, 1995, p. 225)

E explica que tomar o corpo como situação corresponde a rejeitar a noção de um “corpo natural, sexuado” (WARD, 1995, p. 226). Assim, sustenta esta autora, quando Beauvoir diz que uma mulher se torna mulher, isso significa que não apenas o “gênero”, mas o próprio corpo é socialmente construído. Ward argumenta que não haveria contradição entre as declarações de Beauvoir a respeito do corpo feminino sob a perspectiva da biologia e sua consideração de que o corpo é construído histórico-socialmente. Mas, será que essas são as únicas duas alternativas possíveis: ou se trata de uma contradição ou os dois momentos são plenamente compatíveis entre si? Não poderíamos, em lugar disso, pensar que, em vez de contradição, temos uma tensão, uma ambiguidade que, se dissipada, eliminaria o próprio fenômeno que Beauvoir quer explicar (as origens do patriarcado)? Concordo com Ward quando ela diz que Beauvoir não aceita os enunciados aparentemente essencialistas sobre o corpo feminino (WARD, 1995, p. 227), mas, em que medida ela não os aceita? Como situar essa recusa? Certamente isso pode ser equacionado nos seguintes termos: como nossa existência é social e histórica, os dados da biologia não determinam o destino da mulher. Mas, para uma mulher, pensa Beauvoir, negar sua situação seria má-fé. E a biologia faz parte, para ela e naqueles termos, dessa situação com a qual é preciso lidar. Há, assim, uma ruptura entre biologia e existência. Desse modo, por mais que Ward esteja correta ao afirmar sobre Beauvoir que “a sociedade humana é uma *antiphysis* – em certo sentido, ela é algo que se coloca contra a natureza; ela não se submete à presença da natureza, mas assume o controle da natureza por sua própria conta” (WARD, 1995, p. 230), precisamos considerar que afirmar uma ruptura não significa simplesmente eliminar aquilo com o que se rompe; ou seja, sustentar que a existência rompe, *hoje*, com a biologia, não corresponde simplesmente a eliminar do mapa os “dados” fornecidos por esta. Ward lembra que, no início do capítulo 3, Beauvoir escreve:

Viu-se que, biologicamente, os dois traços que caracterizam a mulher são os seguintes: seu domínio sobre o mundo é menos extenso que o do homem; ela é mais estreitamente submetida à espécie. Mas esses fatos assumem um valor inteiramente diferente segundo o seu contexto econômico e social. Na história humana, o domínio do mundo não se define nunca pelo corpo nu (...). (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 83)

E, nessa direção, Ward lembra que, apesar das afirmações de Beauvoir em torno da fraqueza da mulher e de sua instabilidade emocional, ela insere tais afirmações no argumento de que, sem a referência existencial, essas caracterizações são desprovidas de sentido na medida em que são *incompletas* (WARD, 1995, p. 232). Mas, se temos uma desigualdade a ser anulada, em primeiro lugar ela tem que estar lá, ela tem que ser, em alguma medida, prévia à anulação. Não posso reivindicar que uma desigualdade seja anulada se não assumir que ela existe ou que se coloca em algum registro da experiência. Ward diz ainda que, para Beauvoir, a diferença biológica “não significa nada”. Como pretendo ter mostrado antes, é muito claro que, ao contrário, essa diferença, para Beauvoir, significa uma relação menos “rica” com o mundo e isso é colocado à luz do estabelecimento de uma correspondência entre transcendência e momento subjetivo do homem no ato sexual. E, afinal, como a situação de opressão

poderia, no próprio contexto da argumentação de Beauvoir, ser explicada sem essa referência à natureza? A mulher é segundo sexo na história do Ocidente em função de seu corpo, que engendra, é penetrado no ato sexual e expressa menos força muscular do que o corpo do homem. O sexo biológico parece, de fato, ter sido usado (e, tudo indica, ainda é) pelo patriarcado para construir identidades e papéis políticos. É essa transposição da biologia para o social e para o político – e, portanto, a equivalência entre feminino e passividade – que precisa ser desfeita e Beauvoir bem argumenta em diversos momentos em favor disso. A questão parece ser, então: por que certos corpos foram construídos como sendo corpos destinados ao lugar de Outro (no sentido em que a palavra é empregada por Beauvoir)? Quando J. Ward escreve que “Em vez de entender escravidão com relação à espécie, por exemplo, como uma descrição do corpo feminino fora do contexto social e histórico, sugiro que consideremos isso como uma descrição do corpo feminino sob diversos períodos patriarcais” (WARD, 1995, p. 234), sustentando que a alienação corporal só pode, para Beauvoir, ser vinculada ao corpo feminino porque este corpo está sendo, nessa medida, visto sob uma perspectiva masculina, de subordinação das mulheres, a autora parece reproduzir o seguinte problema: como então explicar a própria gênese do patriarcado? Ela parece, assim, negligenciar algo com que a própria Beauvoir tentou lidar.

No outro ensaio, escrito por Kristana Arp e intitulado *Beauvoir's concept of bodily alienation*, a autora segue a mesma direção de J. Ward e escreve:

Defendo que devemos reconhecer o poder da análise de Beauvoir aqui ao mesmo tempo em que *descontamos* principalmente suas observações sobre a biologia feminina, como ela de fato quase nos convida a fazer. As funções biológicas femininas, tais como gravidez, lactação, menstruação, etc., têm naturalmente um significado inegável para a experiência corporal feminina. Ocorre que este significado nunca é experimentado apenas no nível biológico. (ARP, 1995, p. 162, grifo meu)

A alienação corporal é assim um fenômeno social e cultural e não um fenômeno “puramente biológico” (ARP, 1995, p. 162). Ora, uma coisa não deixa de ser biológica pelo motivo de não ser puramente biológica. Arp argumenta que talvez Beauvoir ela mesma, assim como diversas mulheres de seu tempo, tenha experienciado seu próprio corpo como causa de alienação. Essa observação, apesar de legítima em algum sentido, parece indicar uma resposta fraca porque se evade do problema. Também para Arp, tomar as declarações de Beauvoir sobre a biologia feminina “*at face value*” corresponderia a dizer que ela estaria contradizendo as bases filosóficas de sua argumentação (ARP, 1995, p. 164). A questão, todavia, não é só que Beauvoir toma os fatos biológicos como dados a partir dos quais as coisas podem ser construídas depois. Esses dados fazem parte da situação de opressão vivida pelas mulheres. Sem eles, essa situação não parece poder ser diagnosticada como “segundo sexo”. Assim, Arp produz o mesmo tipo de afirmação que Ward: “A existência humana, que é existência social, *incorpora mas ultrapassa* a existência biológica.” (ARP, 1995, p. 165, grifo meu). Mas, se se assume que a existência humana incorpora a existência biológica (tendo sido ela descrita de uma tal forma, de uma forma que, como vimos, implicava valores apesar de se dizer o contrário), isso tem que ser interpretado e situado em seu lugar próprio, ainda que se trate de algo a ser ultrapassado.

A meu ver, então, ambos os ensaios perdem de vista um aspecto central do movimento argumentativo de Beauvoir, que é o de destacar uma relação de ruptura, *enquanto relação de ruptura*, entre existência e biologia (e também entre existência e psíquico e entre existência e econômico). Penso que talvez as autoras pudessem ter assumido essa ambiguidade como um problema, em vez de simplesmente se esforçarem para fazer como se essa ambiguidade não estivesse lá. Flávia Biroli, em *Autonomia, opressão e identidades: a resignificação da experiência na teoria política feminista* apresenta um comentário mais justo a esse respeito ao dizer que, para Beauvoir,

(...) não é só da perspectiva masculina que o corpo feminino se constituiria como um obstáculo. Embora seja central à singularidade humana – o diálogo com a fenomenologia e com o existencialismo produz as afirmações de que não há consciência sem corpo, “a presença no mundo implica rigorosamente a posição de um corpo” que é objeto e sujeito, coisa no mundo e ponto de vista sobre o mundo –, a fisiologia feminina parece constituir uma realidade distinta, um peso diferenciado. (BIROLI, 2013, p. 85)

E esse peso diferenciado responde, no argumento de *O segundo sexo*, pela condição de alienação corporal.

Beauvoir pondera que a biologia “não explica”. Mas isso significa que, *sozinha*, a biologia não explica a hierarquia entre os sexos. O que não quer dizer, evidentemente, que ela não tenha, para a filósofa, nenhum papel nessa explicação. É preciso acrescentar a essa dimensão – assim como a qualquer outra (econômica, psíquica) – a dimensão explicativa existencial. Nas palavras de Beauvoir,

Esses dados biológicos são de extrema importância: desempenham na história da mulher um papel de primeiro plano, são um elemento essencial de sua situação. Em todas as nossas descrições ulteriores, teremos que nos referir a eles. Pois, sendo o corpo o instrumento de nosso domínio sobre o mundo, este se apresenta de modo inteiramente diferente segundo seja apreendido de uma maneira ou de outra. Eis por que os estudamos tão demoradamente; são chaves que permitem compreender a mulher. Mas o que recusamos é a ideia de que constituem um destino imutável para ela. Não bastam para definir uma hierarquia dos sexos; não explicam por que a mulher é o Outro; não a condenam a conservar para sempre essa condição subordinada. (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 60, grifos meus)

Então, temos que nos perguntar ainda como a biologia entra na explicação. A argumentação de Beauvoir é clara nesse sentido: as características biológicas do homem respondem por um privilégio de um modo tal que isso origina as condições da dominação. A ideia aqui parte de uma inspiração hegeliana. Quando duas “categorias humanas” encontram-se em contato, diz a autora, uma tenta impor-se à outra; se uma das duas é privilegiada, inflige à outra uma opressão. De que privilégio o homem se valeu para dominar a mulher? Beauvoir responde a isso do seguinte modo

(...) é provável que, então como hoje, os homens tivessem o privilégio da força física. Na era das maças e das feras, na era em que as resistências da natureza atingiam um ponto máximo e as ferramentas eram as mais elementares, essa superioridade devia ter uma enorme importância. (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 96)

Assim, nas hordas primitivas, a mulher que engendra não conhece o orgulho da criação, vive a gravidez passivamente. Para a filósofa, não há “projeto” em engendrar

e aleitar, pois tais coisas não são atividades, mas funções naturais. Além disso, os trabalhos domésticos, que tendem a ser executados por mulheres, envolvem repetição e imanência. Já o homem alimenta a coletividade com “atos que transcendem sua condição animal” (p. 98). Ele é, diz Beauvoir, um inventor *desde o início*, pois cria, “supera o presente” e “estabelece objetivos, projeta caminhos em direção a eles, realiza-se como existente”. (p. 98) Enquanto a mulher dá sua vida à espécie, o homem a arrisca e é o ato de arriscar-se que permite ultrapassar a condição animal; “eis por que”, escreve Beauvoir, “na humanidade, a superioridade é outorgada não ao sexo que engendra, e sim ao que mata” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 98). É o homem quem cria valores que “denegam qualquer valor à repetição simples” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 99). Assim, a “desgraça” da mulher reside no fato dela ser “biologicamente” voltada à repetição ao mesmo tempo em que não encontra “razões” nessa repetição (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 99). Conseqüentemente, se a perspectiva existencial autoriza uma determinada compreensão, essa compreensão mobiliza necessariamente, ao lado dos fatores econômicos, os “dados da biologia”:

Uma perspectiva existencial permitiu-nos, pois - anota a filósofa - compreender como a situação biológica e econômica das hordas primitivas *devia acarretar a supremacia dos machos*. A fêmea, mais do que o macho, é presa da espécie; a humanidade sempre procurou evadir-se de seu destino específico; pela invenção da ferramenta, a manutenção da vida tornou-se para o homem atividade e projeto, ao passo que na maternidade a mulher continua amarrada a seu corpo, como o animal. É porque a humanidade se põe em questão em seu ser, isto é, prefere razões de viver à vida, que perante a mulher o homem se põe como senhor; o projeto do homem não é repetir-se no tempo, é reinar sobre o instante e construir o futuro. Foi a atividade do macho que, criando valores, constituiu a existência, ela própria como valor: venceu as forças confusas da vida, escravizou a Natureza e a Mulher. (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 100, grifo meu)

Podemos, então, alcançar o nosso ponto formulando a seguinte pergunta: faz sentido para o feminismo assumir uma inferioridade na condição biológica das mulheres comparativamente à dos homens, ainda que essa inferioridade seja indicada como algo ultrapassado por nosso contexto social e por nossa existência? Beauvoir escrevia ainda: “No tempo em que se tratava de brandir pesadas maçãs, de enfrentar animais selvagens, a fraqueza física da mulher constituía uma *inferioridade flagrante (...)*” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 83, grifo meu). Tomar essa condição como algo, de saída, “flagrantemente inferior”, não seria isso já uma tese interna à ideologia do patriarcado em vez de elemento que nos servisse para responder à instauração dessa ideologia? Se recusarmos a ideia de que a opressão das mulheres está relacionada diretamente a “consequências da especificação sexual” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 88), ainda teremos alguma resposta para tal estado de coisas? Se não a recusarmos, isso então nos condenaria a assumir, junto com Beauvoir, a tese de que a relação das mulheres com o mundo, do ponto de vista da biologia e em tempos superados pelos nossos, foi “menos rica”? Ora, mas, se este for o resultado, até onde iriam os argumentos contrários à tese freudiana da inferioridade psíquica que, afinal, como vimos, está enraizada na morfologia e na anatomia – e, portanto, em dados biológicos? Acaso teria Freud tocado algo que faria parte da *situação* das mulheres enquanto seu erro teria residido *apenas* em tomar isso como base para fazer determinadas generalizações ahistóricas e

indevidas? Estaria o diagnóstico de Freud, em geral, correto, na mesma medida em que nossa tarefa seria afirmar, contra algumas de suas teses, nossa liberdade? Se for essa a conclusão que pudermos extrair da leitura que Beauvoir faz de Freud n' *O segundo sexo*, não seria ela – a contrapelo da força da denúncia dos modos de valorização do falo – ainda demasiadamente frágil?

REFERÊNCIAS

ARP, K. Beauvoir's concept of bodily alienation. In: SIMONS, M. *Feminist interpretations of Simone de Beauvoir*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995.

BEAUVOIR, S. *O segundo sexo: Fatos e mitos* [1949]. Volume 1. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016a.

_____. *O segundo sexo: A experiência vivida* [1949]. Volume 2. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016b.

BIROLI, F. Autonomia, opressão e identidades: a ressignificação da experiência a ressignificação da experiência na teoria política feminista. *Estudos Feministas*. Florianópolis, vol. 21, n. 1, pp. 81-105, 2013.

FREUD, S. A dissolução do complexo de Édipo [1924]. In: *Obras completas*. Volume 16. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.

_____. A feminilidade [1933]. In: *Obras completas*. Volume 18. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

_____. A feminilidade [1933]. In: *Amor, sexualidade, feminilidade*. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

_____. A moral sexual "cultural" e o nervosismo moderno [1908]. In: *Obras completas*. Volume 8. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

_____. Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos [1925]. In: *Obras completas*. Volume 16. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.

_____. As pulsões e seus destinos [1908]. Tradução de Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

_____. Inibição, sintoma e angústia [1926]. In: *Obras completas*. Volume 17. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

_____. O Eu e o Id [1923]. In: *Obras completas*. Volume 16. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011c.

_____. O mal-estar na civilização [1930]. In: *Obras completas*. Volume 18. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

_____. Psicologia das massas e análise do Eu [1921]. In: *Obras completas*. Volume 15. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011d.

_____. Resumo da psicanálise [1924]. In: *Obras completas*. Volume 16. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011e.

_____. Sobre a sexualidade feminina [1931]. In: *Obras completas*. Volume 18. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c.

_____. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade [1905]. In: *Obras completas*. Volume 6. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

KEHL, M. R. Posfácio. In: *Amor, sexualidade, feminilidade*. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

WARD, J. Beauvoir's two senses of "body" in "The second sex". In: SIMONS, M. *Feminist interpretations of Simone de Beauvoir*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995.

VEIL, S. *Uma lei para a história: a legalização do aborto na França*. Tradução de Julia Vidile. Posfácio de Silvia Camurça e Débora Diniz. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

Recebido em: 23/Ago/2019 - **Aceito em:** 01/Dez/2019.

A mulher e suas tranças

La femme e ses serrures

Maria Letícia de Oliveira Reis

Doutora em Psicologia Clínica pela USP
marileoliveira@hotmail.com

Resumo: Beauvoir escreve sobre o paradoxo da situação da mulher, em 1949: “elas pertencem ao mesmo tempo ao mundo masculino e a uma esfera em que esse mundo é contestado; encerradas nessa esfera, investidas por aquele mundo, não podem instalar-se em nenhum lugar com tranquilidade” (BEAUVOIR, 2016, p. 407). O presente texto pretende trabalhar as formas em que a mulher se encerra, através de textos de Virgínia Woolf e Elena Ferrante, a fim de perguntar: qual o lugar da escrita para uma libertação da mulher? Mulheres que escrevem precisam de um teto todo seu, dinheiro e uma tranca na porta. É desse modo que Virgínia Woolf trata esses dois assuntos: mulheres e ficção. Beauvoir e Woolf questionam a verdadeira natureza da mulher e sua situação. Elena Ferrante descreve uma personagem que fica presa em seu apartamento com seus filhos e um cachorro durante dias, enlutada e angustiada. Ela tem seu espaço próprio, mas não tem autonomia, sem poder cuidar de si para cuidar do outro, sucumbe à experiência de estar presa e ousar pedir por ajuda para abrirem a porta. A mulher casada, a mãe, a vida social, são capítulos também da segunda parte de *Situação da mulher* no livro *O segundo sexo* de Simone de Beauvoir. De forma complementar à discussão do encerramento da mulher, traremos ao debate um clássico da literatura feminista: *O papel de parede amarelo*, a história de uma esposa fragilizada levada a uma casa de uma fazenda onde deveria se recuperar de um quadro supostamente depressivo e encontra, pelo contrário, encontra um cenário de estranheza.

Palavras-chave: Tranças; escrita; mulher; situação.

Résumé: Beauvoir écrit sur le paradoxe de la situation de la femme: “elles appartiennent à la fois au monde mâle et à une sphère dans laquelle ce monde est contesté; enfermées dans celle-ci, investies par celui-là, elles ne peuvent s’installer nulle part avec tranquillité” (BEAUVOIR, 2016, p. 407). Ce texte prétend de travailler les formes dans lesquelles la femme s’enferme, à travers les textes de Virginia Woolf et Elena Ferrante, pour y interroger: quel est la place de l’écriture à l’égard d’une libération de la femme? Les femmes qui écrivent ont besoin d’une chambre à soi, de l’argent et d’une serrure sur la porte. C’est comme ça que Virginia Woolf traite de ces deux sujets: les femmes et la fiction. Beauvoir et Woolf, interrogent la vraie nature de la femme et sa situation. Elena Ferrante, décrit une femme qui reste coincée dans son appartement avec ses enfants et un chien pendant des jours, dans une sorte de deuil et angoissée. Elle a son propre espace, mais sans autonomie, sans la possibilité de prendre souci de soi ou de l’autre, elle succombe à l’expérience d’être enfermée

et d'oser de demander de l'aide pour qu'on ouvre la porte. La femme mariée, la mère, la vie sociale, ce sont des chapitres aussi de la deuxième partie de Situation de la femme dans le livre Le Deuxième sexe de Simone de Beauvoir. De façon complémentaire à la discussion de la fermeture de la femme, nous apporterons au débat un classique de la littérature féministe: Le papier peint jaune [La séquestrée], l'histoire d'une épouse fragilisée qu'on amène à une maison de ferme où elle devrait se remettre d'un cadre soi-disant dépressif, mais y trouve, au contraire, un scénario d'étrangeté.

Mots-clés: Serrures; écriture; femme; situation.

Com base em leituras recentes de *O segundo sexo*, de Simone de Beauvoir depreendeu-se uma concomitância de textos surpreendentes, todos também de autoria feminina: *Um teto todo seu* (Virgínia Woolf, 1929), *Dias de abandono* (Elena Ferrante, 2002) e *O papel de parede amarelo* (Charlotte Gilman, 1892). A essas leituras somou-se uma experiência poderosa no consultório de psicanálise. O presente artigo traz as leituras pessoais dessa experiência fundadora e formadora. A partir da interrogação de como textos feministas afetam o psicanalista em sua clínica, supõe-se se que os textos colaboram com aquilo que se costuma denominar como “ponto cego da escuta”.

Este artigo é, portanto, o resultado, em grande medida ainda inconclusivo, da grande contingência entre essas leituras. Afinal, não é possível saber, ainda, ao certo para onde vão. São obras que dizem respeito a uma escrita interrompida, uma impossibilidade de sair, diante de uma tranca na porta.

Experiência com a escrita de mulheres:

Há cerca de um ano e meio, resolvi convidar as mulheres ao meu redor, que trabalham, amam, cuidam dos seus projetos, de seus filhos, e de si, para estarem juntas sob o mesmo teto. Tive a ideia de pedir um texto a elas para compor um livro. Um título: *Perché mi Piace*. Sua tradução: “Porque eu quero” ou “Porque me deu na telha!” Dois significativos pontos depois de um verbo. Um livro só de mulheres. Exaustas da fórmula postulada de que mulher não é amiga de mulher, ou de sermos lembradas de que uma mulher quando fala a outra mulher tem sempre algo desagradável a dizer, nos reunimos, todas. Para lhes falar, para lhes convidar a dizer o que pensam. Para que escrevessem o que quisessem. Reuni assim, 43 textos, sem série ou conjunto. Uma entre várias, a cada vez. Um circuito do convite se formou, um livro do “com”. Somos todas as diferenças convivendo. Essa tal intimidade fazedora de laços: “Talvez não estejamos completamente sós, enquanto houver um outro que nos escute. Talvez por isso se diga que mulheres falam muito” (OLIVEIRA, 2018, p. 24).

Um teto todo nosso não é apenas espacial. Viver junto também é temporal, vivemos ao mesmo tempo juntas, em 2019. Viver ao mesmo tempo incita uma contemporaneidade. Numa fantasia de concomitância, vivemos sob o mesmo teto de Clarice, Hilda, Cora, Elena, Katherine, Emily, Virgínia. Diferente de viver sob o mesmo teto de Antígona, Cleópatra, Lady Macbeth, Emma Bovary, Anna Karenina, de séculos (tão) passados.

Onde situar Beauvoir nesse impasse temporal? As mulheres que escrevem precisam de um teto todo seu, de dinheiro. Assim nas palavras de Virginia Woolf:

Tudo o que eu poderia fazer seria dar-lhes a minha opinião sob um ponto de vista mais singelo: *uma mulher precisa ter dinheiro e um teto todo seu, um espaço próprio, se quiser escrever ficção*; e isso, como vocês verão, deixa sem solução o grande problema da verdadeira natureza da mulher e da verdadeira natureza da ficção. Esquivei-me da obrigação de chegar a uma conclusão sobre esses dois assuntos – mulheres e ficção permanecem, no que me concerne, problemas não resolvidos. (WOOLF, 1929a, p. 12, grifos nossos)

Mais adiante no texto, Woolf adiciona, literalmente, outro requisito: a *tranca* na porta. “Tranque as bibliotecas, se quiser; mas não há portões, nem fechaduras, nem cadeados com os quais você conseguirá trancar a liberdade de seu pensamento” (WOOLF, 2014, p. 109).

É a mulher que trabalha, cuida dos filhos, ama, se ama e precisa de um dinheiro, um teto todo seu, fato. Contudo é a mulher que precisa, também de uma *tranca na porta*, para conseguir parar para sentar e escrever, com coragem, aquilo que pensa. Num ambiente de liberdade pessoal que permita exprimir-se sem sujeição, ainda que deixando a louça acumulando na pia e escrevendo depois de colocar as crianças na cama ou ainda precisando de que outra mulher esteja por perto para o funcionamento da vida cotidiana. Para Woolf, as mulheres nunca têm meia hora que podem chamar de sua. Mesmo para aquelas sem filhos. Há uma experiência de inadequação na escrita das mulheres, inadequação de recursos e ferramentas. As prateleiras vazias de livros de mulheres intrigavam a Woolf.

No capítulo 6, do segundo volume de *O segundo sexo*, Beauvoir discute a oposição entre o suposto “mundo feminino” ao “universo masculino” e o paradoxo da situação da mulher, no trecho intitulado: “Situação e caráter da mulher” (BEAUVOIR, 2016, p. 407). O paradoxo decorre do fato de as mulheres pertencerem, ao mesmo tempo, ao mundo masculino e a uma esfera em que esse mundo é contestado: “mulheres encerradas nessa esfera, investidas por aquele mundo, não podem instalar-se em nenhum lugar com tranquilidade” (BEAUVOIR, 2016, p. 407).

A situação da mulher, segundo Woolf, também parece estar localizada entre a diferença entre dois mundos distintos, mas acrescenta certo compromisso com o mundo, compromisso que acaba por deixar a mulher só, para além de serem mundos rigorosamente separados de homens ou mulheres. “Seguimos sozinhas, e nossa relação é com o mundo da realidade e não só com o mundo de homens e mulheres” (WOOLF, 2014, p. 159). A realidade de Virgínia Woolf, mediada por sua escrita, e a realidade de 2019, mediada pelo que escrevemos, pelo que estudamos, confirma a proposta de Woolf: precisamos de um *teto todo nosso* para escrever e percebemos que a liberdade intelectual depende de coisas materiais, como tempo e bolsa de estudos para dedicarmos à escrita.

Há um “todas” que talvez seja o único que o livro *Perché mi piace* comporta. Todas acabam estando sob um mesmo teto: o de uma indeterminação depois das eleições presidenciais. É importante voltar à noção do tempo que vivemos juntas, lembrando que, na época da publicação de *Um teto todo seu*, em 1929, há 90 anos, Benito Mussolini

e o partido nacional fascista governavam a Itália, bem ao lado da França de Beauvoir, censurando materiais, inclusive literários, que fossem contra o regime.

As mulheres da escrivainha

Convém saltar da Itália do fascismo para a Itália – e para o mundo – de hoje. De Virginia Woolf a Elena Ferrante. Duas escritoras. E mais outra(s).

Olga é abandonada por Mario, que a deixa com duas crianças e um cão num apartamento em Turim. Esses são os personagens nucleares do livro de Elena Ferrante em *Dias de abandono*. Um casal desagregado. Olga era exatamente uma escritora – ou, na acepção de Woolf, uma - mulher que escreve -. Nunca encontrava tempo para se dedicar à escrita, sempre ocupada e preocupada com o funcionamento do lar e dos cuidados com as crianças. Quando o marido a deixa, o retorno dele parece improvável, Olga mergulha em seus pensamentos obsessivos. Atenta à necessidade de trocar a fechadura da porta, Olga troca sua porta antiga por uma porta blindada e, portanto, por uma nova tranca. Perturbada pela angústia da solidão, o medo de não voltar a amar, vê, em sua filha, rastros de algo que foi ou que não gostaria de se tornar. Acreditando-se incapaz de abrir a nova fechadura, sem poder fazer ligações telefônicas, porque havia atirado seu celular na parede depois de um acesso de raiva, fica presa o tempo suficiente para fazer que o leitor, as leitoras, nós, de sua história não somente leiamos o que se passa dentro do apartamento, como também cheguemos, todas e todos, quase a sonhar o mesmo pesadelo de Olga. São páginas de encadeamento, encarceramento, prisão e de inabilidade com as chaves. Antes desse encarceramento, ainda quando estava casada, num passeio em uma casa de campo, Olga fora incapaz de abrir a porta e as crianças exaustas e com fome, precisaram dormir no carro, até que o marido chegasse com a dona da casa, mãe daquela que seria amante de seu marido, que abriu a porta com facilidade. Ainda que o teto, necessário, defendido por Woolf, tenha sido conquistado, a tranca comparece ali – e aqui.

Depois de ser deixada, Olga sofre os dias de abandono que dão nome ao livro. Abandono que, no campo psicanalítico, podemos propor como dias de *luto*. Afinal, a retórica da impossibilidade, de saída, durou o tempo suficiente para que o filho adoecesse e o cachorro morresse. Sua filha, companheira dos momentos de escuridão, carregava uma pinça para todos os lados e, a pedido da mãe, com o pouco de força de suas pequenas mãos de uma criança de três anos, pinçava a mãe quando os pensamentos da própria Olga a afastavam da própria filha.

Em certo momento, quando tentava se lembrar do modo de girar a nova chave, os pensamentos de Olga a levam aos dois operários que trabalharam na porta, que disseram: “cuidado senhora, não faça força, cuidado como usa a chave, os dispositivos são delicados”. Ao que a protagonista-narradora afirma: “Todas aquelas alusões, a chave na posição vertical, a chave na horizontal, ainda bem que eu sempre soube das minhas coisas” (FERRANTE, 2016, p. 24). Vertical e horizontal, quase como a vida privada, encarcerando a pública, que tinha se tornado vexatória, por conta de ter sido largada.

Soube imediatamente, até antes de tentar, que a porta não se abriria. [...] Tentei fazer uma pressão mais forte, caoticamente, tentei virar a chave antes para a esquerda, depois para a direita. Nenhum resultado. Tentei então extraí-la da

fechadura, mas não saiu, ficou presa como se o metal se fundisse com o metal, bati os punhos dos painéis, dei com os ombros na porta, tentei outra vez com a chave, de repente meu corpo acordou, estava devorada pelo desespero. Quando me rendi, descobri que estava coberta de suor. A camisola estava grudada no corpo mas eu batia os dentes. (FERRANTE, 2016, p. 113)

Quanta engrenagem! Olga, encadeada em seus pensamentos, passaram-se horas, que pareceram semanas, e a campainha tocou. Era o vizinho que ela suspeitava que a desejava. “Você precisa de ajuda?”, pergunta. Ela diz que sim. “E não pode me abrir por favor?” (FERRANTE, 2016, p. 144).

Ainda na mesma página, prosseguimos: “Eu não sabia se podia, mas não o disse, estendi a mão até a chave, peguei-a decididamente entre os dedos, movia-a só um pouco, sentia-a dócil. A chave virou com facilidade dentro da fechadura” (FERRANTE, 2016, p.144). Em seguida, diz ao homem que tinha um trabalho sujo pra ele, retirar o cachorro morto do apartamento.

Voltemos a Woolf.

Se Virgínia Woolf afirma que uma mulher precisa de uma tranca na porta, ela parece indicar naquele momento, uma necessidade de privacidade. A mulher precisa, para além do teto e do dinheiro, de uma tranca.

Hoje, exatos 90 anos depois, ouvindo em meu consultório a dificuldade de mulheres em mudar de vida, em mudar de ideia quando não querem mais o marido, ouço o ruído da porta. Ouço a dobradiça que range nas palavras que têm história, as dobradiças de uma porta que não pede mais privacidade apenas, e, sim, proteção. O pedido, o direito, de não ser acordada no meio da noite, ser ameaçada ou agredida.

Assim, de posse da narrativa de Woolf e de Ferrante, eu me dei conta das dobradiças, das portas, das ferragens das maçanetas, da engrenagem das portas, quando uma paciente recentemente havia se mudado de apartamento e sofria ameaças do marido. Sem me dar conta, perguntei: “o prédio tem portaria?”.

Mulher da escrivaniha 2

Do consultório de hoje a 1892.

Sem saber por que sofre, a esposa se muda para uma casa de uma fazenda para se recuperar não se sabe do quê. Convalescendo de uma doença inespecífica, o marido, médico, preserva a esposa para que ela se recupere. Esse é o cenário de *O papel de parede amarelo*, de Charlotte Gilman, publicado, pela primeira vez, em 1892. Longe de qualquer contato social, bastante isolada e afastada da estrada, a esposa é confinada pelo casamento e pelos seus pensamentos. “Assim, tomo fosfatos ou fosfitos - não sei ao certo, e tônicos e ar fresco e dou caminhadas e faço exercícios e estou absolutamente proibida de ‘trabalhar’ até me restabelecer” (GILMAN, 2018, p. 13).

Ela não gosta nem um pouco de seu quarto, mas o marido não quis nem falar no assunto. Era sempre atencioso e amável e não permitia que a esposa desse um passo sequer sem suas instruções. Ele se ocupa de seus cuidados, e ela se culpa por não lhe dar mais valor. Ficaram com o quarto infantil do andar de cima. A mulher assim descreve o aposento:

[...] a tinta e o papel de parede dão a impressão de que funcionou aqui uma escola

para meninos.. a cor é repulsiva, quase revoltante; um amarelo esfumado e sujo, estranhamente desbotado pela luz do sol, em seu lento transladar. Não espanta que as crianças o odiassem! ... Lá vem John, ele detesta que eu escreva. (GILMAN, 2018, p. 16)

Mais adiante:

Esse papel de parede tem uma espécie de subpadrão em tom diferente e particularmente irritante, pois só é possível vê-lo sob determinada luz, e mesmo assim, sem muita clareza. Nos pontos em que não está desbotado e onde a luz é adequada, porém, posso ver uma espécie de figura disforme, estranha e provocadora, que parece esgueirar-se por trás do desenho tolo e chamativo em primeiro plano. (GILMAN, 2018, p. 27)

Presas no lar, excluída da vida pública, resta a confusão, beirando a loucura.

Conversando com Charlotte, Beauvoir, no segundo volume de *O segundo sexo* escreve sobre a situação da mulher.

Mas esta não tem outra tarefa senão a de manter e sustentar a vida em sua pura e idêntica generalidade; ela perpetua a espécie imutável, assegura o ritmo igual dos dias e a permanência do lar cujas portas conserva fechadas; não lhe dão nenhuma possibilidade de influir no futuro nem no Universo; ela só se ultrapassa para a coletividade por intermédio do esposo. (BEAUVOIR, 2016, p. 190)

Não bastasse o choque, o marido é quem “supera os interesses da família em prol da sociedade e lhe abre um futuro cooperando para a edificação do futuro coletivo: ele é quem encarna a transcendência. A mulher está voltada à perpetuação da espécie e à manutenção do lar, isto é, à imanência” (BEAUVOIR, 2016, p. 189).

Se, no início deste texto, lembro o quanto as mulheres da escrivania precisavam interromper sua escrita, eu também interrompo, mas para seguir adiante posteriormente. Percebi minimamente que o feminismo não é um programa arquivado. Pelo contrário, ele se reinventa- e se atualiza entre nós. Um livro de textos de mulheres não é uma novidade, parece mais pertencer a uma linhagem, parece seguir um rastro. As pegadas de Beauvoir têm-me mostrado que as palavras detêm uma história, que muitas de minhas pacientes são feministas e não sabem que o trabalho analítico implica um trabalho mais de liberdade que de felicidade. E isso é textual em Beauvoir:

Mas esta não tem outra tarefa senão a de manter e sustentar a vida em sua pura e idêntica generalidade; ela perpetua a espécie imutável, assegura o ritmo igual dos dias e a permanência do lar cujas portas conserva fechadas; não lhe dão nenhuma possibilidade de influir no futuro nem no Universo; ela só se ultrapassa para a coletividade por intermédio do esposo. (BEAUVOIR, 2016, p. 190)

Ecoando o que viera antes: “como, na condição feminina, um ser humano pode se realizar? Eu pergunto, escrevendo?... isso significa que aos nos interessarmos pelas chances do indivíduo, não definiremos essas chances em termos de felicidade, mas em termos de liberdade” (BEAUVOIR, 2016, pp. 31-32).

Enquanto a oportunidade individual de liberdade é uma luta, é importante observar as instâncias nas quais essa luta se instala. Uma delas é a escrita. Ninguém nasce autora, torna-se autora.

Reviramos papéis e livros. Para ler, para nada, para ser apenas um decorativo de *arts&crafts*. Mas já não vivemos uma vida sem registro. E estes não são mais apenas os registros de casamentos.

Em homenagem às autoras interrompidas e aos leitores que se interessam por elas, termino com um desejo, o de Virgínia, mas também nosso!

Por essa razão, eu pediria a vocês que escrevessem todo tipo de livro, não hesitando diante de nenhum tema, por mais trivial ou vasto que seja. De qualquer maneira, espero que vocês tenham dinheiro suficiente para viajar e vagar, para contemplar o futuro ou o passado do mundo, para sonhar com livros, tardar em esquinas de ruas e deixar que a linha de pensamento mergulhe fundo na correnteza. Porque de jeito nenhum quero confiná-las à ficção. (WOOLF, 2014, p. 153)

Referências:

BEAUVOIR, S. *O segundo sexo*. Volume 2. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

FERRANTE, E. *Dias de abandono*. Tradução de Francesca Cricelli. São Paulo: Biblioteca Azul, 2016.

GILMAN, C. *O papel de parede amarelo*. Tradução de Diogo Henriques. Rio de Janeiro: José Olympio, 2018.

REIS, M. L. O. (Org.). *Perché mi piace*. Curitiba: Calligraphie Editora, 2019.

WOOLF, V. *Um teto todo seu*. Tradução de Bia Nunes de Sousa. São Paulo: Tordesilhas, 2014.

Recebido em: 30/Ago/2019 - **Aceito em:** 02/Dez/2019.

Imagens de si, escritas sobre o(s) Outro(s): uma análise do relato da viagem ao Brasil de Simone de Beauvoir

Images of self, reports of other(s): an analysis of Simone de Beauvoir's brazilian travel report

Thainã Teixeira Cardinalli

Doutoranda em História pela UNICAMP

Bolsista CNPq

thainacardinalli@gmail.com

Resumo: Este artigo tem por objetivo compreender o relato da viagem ao Brasil de Simone de Beauvoir disposto na obra *A força das coisas* (1963). Apresento, primeiramente, as tensões entre vida e obra que marcaram a produção beauvoriana e de que forma elas operam nas construções de si elaboradas nas autobiografias. Em seguida, me concentro na exposição da narrativa de sua viagem realizada em 1960, na companhia de Jean-Paul Sartre que tinha o intuito de divulgar a campanha revolucionária de Cuba e o movimento de libertação argelino. Por fim, à luz dos trabalhos de Annabelle Golay (2013) e Manon Garcia (2018), destaco o processo de escrita das autobiografias como um fator fundamental para entendermos as imagens de si de Beauvoir e, sobretudo, os termos, expressões e visões críticas que estruturam o relato do Brasil.

Palavras-chave: Relatos de viagem; Simone de Beauvoir; Brasil (História); Autobiografia.

Abstract: This article's goal is to comprehend Simone de Beauvoir's brazilian travel report present in *A força das coisas* (1963). Firstly, I present the tensions between the author's life and work and in which ways they operate the constructions of the self in her autobiographies. Then, I focus in the narrative presentation of her 1960 trip, accompanied by Jean-Paul Sartre, who wanted to divulge the cuban revolutionary campaign and the argelian freedom movement. At last, following the works of Annabelle Golay (2013) and Manon Garcia (2018), I highlight the process of autobiographical writing as a fundamental factor to understand the philosopher's imagery of self and, more importantly, the terminology, expressions and critique visions that structure her report about Brazil.

Keywords: *Travel reports; Simone de Beauvoir; Brazil (History); Autobiography.*

A estreita relação entre vida e obra por diversas vezes tornou-se sinônimo da produção de Simone de Beauvoir. Suas escolhas, decisões, desejos pessoais e projetos profissionais estariam expostos e/ou explicados, seja nas suas obras ficcionais ou

autobiográficas, seja nas suas reflexões político-filosóficas. Formas de pensar a trajetória da autora que se desencontram das interpretações do público leitor. A pesquisadora Ingrid Galster, ao mapear a recepção na imprensa francesa das publicações póstumas de Beauvoir¹, observa o estranhamento dos leitores com as narrativas encontradas nos diários de juventude e nas correspondências trocadas com seus amantes, Nelson Algren e Jacques-Laurent Bost. Acostumados com imagens da autora compromissada intelectual e politicamente com a corrente existencialista, engajada com pautas feministas e companheira de Jean-Paul Sartre, espantaram-se ao saber dos seus relacionamentos homossexuais e dos detalhes íntimos de suas relações extraconjugais confidenciais com Sartre; bem como chocaram-se com a banalidade de sua vida no decorrer dos anos 1930: idas à cafés, hotéis, agências de correios onde recebia e enviava cartas e ao liceu em que ministrava seu curso de filosofia (GALSTER, 2007, p. 254). As correspondências com Algren² suscitaram ainda variadas reações: seus leitores ora a criticaram pela forma submissa como escrevia ao amante, chamando-o de “*petit mari*”, enquanto se identificava como “[sa] *femme pour toujours*”; ora enalteciam o seu lado romântico exposto em cartas “perdidamente apaixonadas” (POISSON, 2012, p. 118).

O estranhamento dos leitores com as imagens de Beauvoir divulgadas nas obras póstumas aventa para um descompasso entre vida e narrativa, como também nos incita a questionar a importância do relato pessoal ao longo de sua produção. Segundo a historiadora Eliana Calado, dos vinte e sete livros de Simone de Beauvoir conhecidos até o momento (2011), doze são narrativas autorreferenciais (CALADO, 2012, p. 23). Dado que nos indica um exercício constante de produção e reinvenção de si elaborado nos mais diversos gêneros textuais. Além das narrativas pessoais dispostas em cartas, diários e autobiografias, também retratou fatos de sua vida em textos ficcionais. A título de exemplo lembro a obra *L'invitée* (1943), romance existencialista, cujas personagens Françoise e Pierre se inspiram na figura de Simone e Sartre³; ou ainda do famoso livro *Mandarins* (1954) que narra a história de um grupo de intelectuais franceses no período do pós-Guerra e cujos protagonistas se assemelham à Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Nelson Algren e Simone de Beauvoir.

São experiências pessoais que ao serem expostas em diversos gêneros textuais, exigem da autora inúmeras estratégias para remontá-las e, sobretudo, articulá-las com as intenções de cada livro. Ao trazer fatos de sua vida para compor os enredos ficcionais ou ainda ao tratar de certos acontecimentos e silenciar outros – conforme as publicações póstumas revelaram –, percebe-se que sua trajetória pessoal não é

1 Suas obras póstumas organizadas com o auxílio de Silvie Le Bon são: *Journal de Guerre (septembre 1939 – janvier 1941)* (1998), *Lettres à Nelson Algren: Un amour transatlantique (1947-1964)* (1997), *Correspondance croisée (1937-1940)* - Simone de Beauvoir, Jacques-Laurent Bost (2004), e *Cahiers de jeunesse (1926-1930)* (2008).

2 Correspondências trocadas entre ela e Nelson Algren por quase trinta anos (1947-1964), porém sua publicação data apenas da década de 1990.

3 Catherine Poisson, no livro *Sartre et Beauvoir: du je au nous* (2002), busca compreender nas obras dos dois autores franceses a construção de sua relação intelectual tanto quanto amorosa. Em específico no romance *L'invitée*, a imagem do “*nous*”, ou melhor, do casal se revela por meio da transparência entre Françoise e Pierre no que tange seus sentimentos pela personagem Xavière – que se assemelha a figura de Olga, ex-aluna de Beauvoir, na vida real. Clareza de sentimentos entre as personagens que em diversas passagens das autobiografias de Simone é reafirmada como uma característica de seu relacionamento com Sartre.

retratada de forma ingênua, muito menos, descompromissadamente; ao invés disso, faz parte de um projeto. Projeto de escrita que, como pontua Adélaide Morky, visa uma reapropriação de si como também tem o intuito de legitimar a sua história de vida (MORKY, 2018, p. 39). Para a autora no artigo *Division, valorisation, réappropriation* (2018), a escrita memorialística possibilita Beauvoir se reconectar com si própria e com o conjunto de sua obra. É através do ato de escrita que pode justificar os trabalhos teóricos, ao mesmo tempo em que estes ganham novos sentidos com as autobiografias. E continua Morky, “*Mais par ce geste, d’ordre performatif, Beauvoir construit également une autorité littéraire. Elle montre ainsi qu’elle peut se réapproprier son histoire par l’écriture et offrir un objet littéraire allant au-delà d’une simple expression du monde*” (2018, p. 35)⁴.

Se, para Morky, o momento de escrita garante à Beauvoir o entendimento e domínio de sua história de vida, pode-se pensar que essa distância entre as experiências vividas e a narrativa delas torna-se fundamental para observar a estrutura de suas obras autobiográficas. Distância, aliás, necessária à escrita tanto quanto para a sua formação pessoal. Cabe lembrar que a confecção das autobiografias ocorreu após a publicação d’*O Segundo Sexo* (1949) e d’*Os Mandarins* e marcou um momento particular de sua trajetória, o reconhecimento intelectual e profissional. Por outro lado, estes registros pessoais acompanharam, igualmente, seus desejos confidenciais em correspondências a Sartre e Algren e em entrevistas, de revelar-se a si própria, explicar suas escolhas assim como de “fazer balanços da sua experiência, [e] contar a sua vida de acordo com a sua perspectiva” (CALADO, 2012, p. 23). São, desse modo, aspirações pessoais, processo de escrita e momento pessoal e profissional pelo qual atravessava, que lhe demandam um olhar seletivo ao passado a fim de expor, desvelar, explicar essa mulher-filósofa-escritora-intelectual do presente.

Intenções e particularidades que circundam a sua produção autobiográfica e que serão exploradas no decorrer deste artigo, de forma a tensionar e ampliar as fronteiras entre vida e obra. Seguindo as análises de Annabelle Golay (2013) e Manon Garcia (2018), mostrarei que Simone de Beauvoir define a si própria no ato de escrita e é por meio deste processo que instaura forma(s) de leitura de suas produções tanto quanto de sua atuação no presente. Não ao acaso, seus leitores espantaram-se com as imagens vindas com as publicações póstumas, pois acreditavam na íntima relação construída entre as propostas políticas defendidas nos seus textos e os acontecimentos de sua vida narrados nas autobiografias. Não podemos deixar de sublinhar, no entanto, que Beauvoir era autora de romances e estava familiarizada com técnicas de linguagens, quando inicia suas memórias. Recursos que lhe possibilitaram convencer o público a acreditar nas imagens produzidas sobre si assim como os conduzir a reler sua trajetória e seu projeto de vir a ser.

Com intuito de explorar tal hipótese, trago alguns trechos de seu relato da viagem ao Brasil, em 1960, disposto no terceiro volume da autobiografia *A força das coisas* (1963). Nele, narra os percursos realizados pelo país, descreve seus anfitriões e as cidades visitadas assim como tece comentários e críticas sobre os fatos observados. Por meio desta narrativa pretendo observar de que forma a autora tece suas imagens

4 Tradução livre do trecho: “Mas por este gesto, de ordem performativa, Beauvoir constrói, igualmente, uma autoridade literária. Ela mostra como pode reapropriar-se de sua história pela escrita e [ao mesmo tempo] oferecer um objeto literário que vai além de uma simples expressão do mundo”.

de si e como elas dialogam com as preocupações inscritas no momento de produção dos livros autobiográficos.

Relatos de viagem ou relatos de si? A viagem ao Brasil de Simone de Beauvoir

À exceção das viagens realizadas aos EUA no final da década de 1940 e à China, em 1955, sobre as quais publicou os livros *L'Amérique au jour le jour* (1948) e *La longue marche* (1957), respectivamente, seus deslocamentos por mais de trinta países⁵ são sinalizados e/ou descritos no decorrer de sua produção autobiográfica. Para Tiphaine Martin, as viagens tornaram-se essenciais na reconstituição da vida da autora e, particularmente, na sua escrita memorialística: por meio delas Beauvoir mostrava aos leitores como foi adquirindo sua autonomia seja pessoal, seja profissional (2012, p. 13). Viagens realizadas sozinhas ou na companhia de amigos e amantes, a lugares distantes ou pelo interior da França, ou ainda com o auxílio de carros, trem ou avião. São percursos, aventuras e companhias que seriam fundamentais para um determinado momento de sua vida e importantes para a compreensão de sua independência. E continua Martin, "*La géographie beauvoirienne est tissé de noms : noms de pays, de villes, de monuments, mais aussi noms de personnes. Ce n'est pas seulement un espace précis que Beauvoir visite, c'est également une géographie animée par des (souvenirs de) présences humaines rattachés à propre vécu*" (2012, p. 372)⁶.

Em sua análise, Martin nos sugere um estreito vínculo entre os deslocamentos de Beauvoir e a formação de sua personalidade. Perspectiva que pretendo acompanhar com a narrativa de sua viagem ao Brasil. Assim como grande parte de suas descrições de viagem, este relato está disposto num de seus livros autobiográficos. Dessa forma, atravessa uma série de questionamentos pessoais e interpretações da autora acerca dos eventos históricos que marcaram os anos antecedentes a publicação de *A força das coisas*⁷. Por entre problemas pessoais, incertezas quanto aos textos teatrais de Sartre, notícias do conflito na Argélia e do movimento revolucionário cubano, críticas às políticas de Charles de Gaulle, então presidente francês, e comentários sobre os livros e filmes que tinha acesso, a filósofa recria em quase oitenta páginas uma minuciosa narrativa do seu percurso pelo território brasileiro. Viagem, aliás, realizada na companhia de Sartre que participaria do I Congresso Brasileiro de Crítica e História Literária no Recife.

Apesar da viagem de ambos os escritores ser motivada pelos compromissos profissionais de Sartre, Simone de Beauvoir, na posição de acompanhante-esposa

5 Segundo a catalogação de Tiphaine Martin, a filósofa francesa viajou aos seguintes países ao longo de sua vida: Argélia, Alemanha, Armênia, Áustria, Bélgica, Brasil, Cuba, Dinamarca, Escócia Egito, Espanha, Estônia, Finlândia, Grécia, Guatemala, Holanda, Inglaterra, Islândia, Israel, Itália, Japão, Letônia, Lituânia, Macedônia, Marrocos, México, Noruega, Palestina, Polônia, Portugal, Suécia, Suíça, Tchecoslováquia, Tunísia, Turquia, URSS, Venezuela e Iugoslávia (2012, pp. 45-49).

6 Tradução livre do trecho: "A geografia beauvoiriana é entrelaçada a nomes: nomes de países, cidades, monumentos, mas também nomes de pessoas. Não é somente um espaço preciso que Beauvoir visita, é igualmente uma geografia animada pelas (lembranças de) presenças humanas relacionadas à própria experiência".

7 Beauvoir publicou quatro livros autobiográficos intitulados *Memórias de uma moça bem-comportada* (1958), *A força da idade* (1960), *A força das coisas* (1963) e *O balanço final* (1972), que acompanham, de forma sequencial a sua história de vida. Assim, a primeira obra trata de sua infância e juventude, a segunda narra os acontecimentos vividos entre 1929 e 1945, a terceira continua do fim da Segunda Guerra Mundial até 1963 e, por fim, a última autobiografia reúne reflexões elaboradas nos anos antecedentes a sua publicação.

– conforme era identificada nos jornais brasileiros – também ministrou palestras e o acompanhou em eventos universitários e conferências abertas à comunidade. Ao contrário das viagens, por exemplo, à URSS (1955, 1962-1966), China (set-nov. de 1955) e Cuba (fev. de 1960), as quais Sartre e Beauvoir receberam incentivo do governo local na organização de seus roteiros, hospedagens e compromissos oficiais⁸; a viagem ao Brasil não teve apoio das autoridades políticas. Ciceroneado por Jorge Amado e Zélia Gattai e pela intelectualidade próxima ao escritor baiano, o casal francês, mas, sobretudo, Sartre adentrou o país com a prerrogativa de realizar campanha política a favor da libertação da Argélia do domínio francês e da Revolução Cubana, que ocorrera alguns meses antes.

Num momento em que o mundo estava dividido entre o bloco comunista e as nações capitalistas, os intelectuais tornaram-se um grupo importante frente a estas disputas políticas provenientes da Guerra Fria. Se anteriormente as notícias sobre as atrocidades cometidas pelo governo de Stalin e a descoberta de seus campos de trabalho forçado, intelectuais ligados à esquerda como Amado e Sartre apoiavam abertamente o regime da URSS, tal postura se altera ao longo da década de 1950. No entanto, a preocupação com a atuação dos escritores no combate às desigualdades sociais e na resolução de conflitos políticos se mantém nas produções de ambos os escritores. Temas como literatura engajada e papel social do escritor, por exemplo, tangenciavam a obra de Sartre desde os anos 1940. No seu livro *Que é a literatura?* (1947) trata da função da literatura e conseqüentemente, do escritor: não lhes cabia descrever problemas individuais ou isolados, ao contrário, deveriam retratar situações, cenas e experiências vivenciadas pelo povo. Lembro ainda de outros intelectuais franceses que dialogavam com Beauvoir através da revista *Les Temps Modernes*, tais quais Albert Camus, Raymond Aron, Louis Aragon e mais os escritores católicos reunidos em torno da revista francesa *Esprit*, que desde o final da Segunda Guerra Mundial se preocupavam com o engajamento do escritor e sua relação com movimentos políticos (APPOLLONIA, 1991, p. 19).

Se, nos textos e ensaios filosóficos de Simone de Beauvoir publicados no começo de sua carreira, o tema do engajamento do escritor era pouco enfatizado, visto que sua preocupação direcionava-se para o debate e a exposição da filosofia existencialista, tal postura se altera ao longo de sua vida e, particularmente, com a eclosão do confronto argelino (1954-1962). Ela e Sartre atuaram na produção de manifestos e comunicados à imprensa alertando sobre a situação da colônia francesa, bem como ofereceram ajuda aos membros do *Front de Libération Nationale* (FNL). Beauvoir, inclusive, participou e escreveu sobre o julgamento de Djamilia Boupacha, uma militante do FNL que foi presa, torturada e violentada pelo exército francês. Em relação às pautas feministas, a qual se associa a trajetória da filósofa, somente a partir dos anos 1970 tem-se uma participação ativa na luta pela emancipação da mulher. Sua preocupação com as

8 Cabe lembrar que a URSS financiou, sobretudo no período que recobre o fim da Segunda Guerra Mundial e até meados da década de 1960, à ida de intelectuais, líderes sindicais e representantes partidários para conhecer os países que integravam o bloco comunista. Jorge Amado, por exemplo, foi um dos escritores brasileiros que durante seu exílio na década de 1940, recebeu o convite para conhecer a URSS, Mongólia e China. Sobre a viagem de escritores brasileiros à URSS sugiro a leitura da Tese de Raquel Torres, *Transpondo a cortina de ferro: relatos de viagem de brasileiros à União Soviética na Guerra Fria (1951-1963)*.

lutas sociais e de gênero surgem de acordo com as demandas e discussões vindas do cenário político o qual estava inserida. E conforme salienta Martin, são questões que também orientam o seu olhar nas viagens:

[...] *La prise de conscience politique transforme le regard de la voyageuse, il lui donne également des responsabilités. Lors de ses déplacements et après ceux-ci, elle ne peut pas dire, faire, puis écrire comme elle le désire : les mots ont un poids, les actes aussi.* (MARTIN, 2012, p. 304)⁹

Atravessada por esta “tomada de consciência” da autora e pelas preocupações com os conflitos coloniais e com o seu papel político, a narrativa da viagem ao Brasil nos revela, justamente, escolhas de palavras, expressões e perspectivas sobre o que registrar e de que forma transmitir suas inquietações ao público leitor. São relatos que, ao invés de apresentarem impressões de sua primeira estadia nos trópicos, enfatizam dados socioeconômicos e/ou históricos dos lugares visitados, o que contribui para reforçar suas visões críticas. Tiphaine Martin nota tal recurso narrativo, ao observar que no decorrer das autobiografias, relatos de lugares pitorescos ou ainda de detalhes da natureza perdem espaço para análises políticas e sociais e informações estatísticas, como é o caso de São Paulo (2012, p. 303). A breve passagem pela capital paulista não passa despercebida da narrativa do Brasil; pelo contrário, Beauvoir opta por descrevê-la em sintonia com dados recolhidos durante ou posteriormente a viagem. Nas suas palavras:

De 1900 a 1960, [São Paulo] passara de 80 mil para 3 milhões e meio de habitantes, e ainda não acabara de se construir: havia por toda parte prédios inacabados. Observamos, entretanto, que os pedreiros trabalhavam lentamente e, em certas obras, simplesmente não trabalhavam: a enorme inflação a que o país fora arrastado acarretava uma recessão; muitos empreendimentos eram abandonados. (...) Há uma zona residencial muito rica: jardins coloridos, casas de estilo colonial, mansões ultramodernas. Há também favelas; falava-se muito do diário mantido por uma negra, Carolina, que descrevia com rudeza seu dia-a-dia, a vida de sua favela (...). (BEAUVOIR, 1995, p. 471)

A descrição de São Paulo não destoa de outras narrativas da cidade¹⁰ produzidas por literatos, cronistas e/ou viajantes, dentre os quais destacaria o relato de viagem do antropólogo francês, Claude Lévi-Strauss, disposto no livro *Tristes Trópicos* (1955). Para além da semelhança das descrições de Beauvoir, que pouco contribui com novas percepções sobre a capital paulista, me interessa ressaltar sua escolha por reproduzir tais imagens e o modo como as articulou com o conjunto da narrativa.

Pulsa em seu olhar as contradições de São Paulo: crescimento e desigualdade, bairros ricos e favelas. Desigualdades sociais e econômicas que lhe chamam a atenção também nas visitas a Recife, Salvador, Rio de Janeiro e, à recém-construída capital do país, Brasília. São cidades que, apesar de seus encantos culturais ou naturais, compartilham do mesmo problema: a pobreza e miséria de seus habitantes. Na capital carioca, por

9 Tradução livre do trecho: “A tomada de consciência política transforma o olhar da viajante, lhe dá, igualmente, responsabilidades. No momento de seus deslocamentos e depois deles, ela não pode dizer, fazer e ainda escrever como deseja: as palavras têm um peso, os atos também”.

10 Sobre as imagens da cidade de São Paulo construídas ao longo do século XX, sugiro a leitura do artigo de Maria Stella Bresciani, *Imagens de São Paulo: estética e cidadania* (1996).

exemplo, o esplendor da orla e das montanhas entrecortadas pelo mar e pelas longas avenidas não escondem, aos seus olhos, a situação ruim e degradante dos habitantes das favelas. Nelas, abrigam-se “camponeses famintos que vêm frequentemente de muito longe, tentar a vida na cidade [e] amontoam-se nos terrenos que os proprietários deixam abandonados: pântanos e outeiros rochosos”, e continua Simone, “quando acabam de construir uma choça com tábuas, papelão e pedaços de zinco, as autoridades não se acham mais no direito de expulsá-los. No próprio coração do Rio, sobre os morros abruptos, as favelas pululam” (1995, p. 462).

Nestes registros preocupados em relatar o que viu pelo território brasileiro, Beauvoir deixa escapar na sutileza de suas palavras, incômodos e opiniões críticas: “camponeses famintos”, “prédios inacabados” e “a enorme inflação”. Recurso linguístico que se interpõe a dados históricos e estatísticos, e fazem com que os leitores confiem na veracidade na narrativa e, sobretudo, nas posturas políticas da autora frente às cenas expostas. Como, por exemplo, não indignar-se com a situação de uma comunidade do Rio de Janeiro que vivia entre “miséria, sujeira e doenças” (1995, p. 462)? Ou ainda, como vislumbrar a nova capital do país, se lá a “segregação social é mais radical (...) do que em qualquer outra cidade, pois há “blocos” luxuosos, outros medíocres, outros modestíssimos: seus habitantes não se misturam, crianças ricas não se sentam com as pobres nos bancos escolares; nem no mercado, nem na igreja (...)” (1995, p. 481, grifos meus).

Pode-se observar esse estreito laço entre as posturas políticas da filósofa francesa, ou melhor, as imagens construídas de si, e as narrativas dos lugares visitados também através das descrições de suas atividades no Brasil. Trago a título de exemplo o relato de sua palestra sobre a condição da mulher. Proferida na Faculdade Nacional de Filosofia do Rio de Janeiro, sua conferência contou com um público majoritariamente feminino e proveniente de uma classe abastada. A fim de compreender a falta de interesse de seus espectadores frente aos temas tratados, Simone discorre sobre a situação das mulheres brasileiras que varia de acordo com cada região: enquanto no nordeste, “uma moça – mesmo que viva numa favela – não tem qualquer possibilidade de se casar se não for virgem”, nas cidades do sudeste a situação era mais “liberal” (1995, p. 473). O divórcio, por sua vez, era um assunto inexistente aqui: “se um homem e uma mulher, sendo um deles casado, decidem viver juntos, anunciam isto no jornal. São considerados nos meios mais puritanos como um casal legítimo, e seus filhos têm direito ao nome e à herança do pai”, no entanto se a mulher deixa o lar, “perde todo o direito sobre os filhos” ou ainda se o esposo morre, corre o risco de não receber a herança, caso ele não tenha oficializado a união (1995, p. 473).

Ao longo de seu relato do Brasil, outros trechos caberiam aqui para elucidar de que modo Beauvoir transpõe suas posições, vontades e imagens nas narrativas de viagem. Sobreposições que se revelam por meio de recursos linguísticos quanto tanto da construção da personagem que adentra o país: uma intelectual vinda de um país de primeiro mundo e disposta a conhecer a realidade de uma nação “subdesenvolvida, semicolonizada”, identificada pelas lutas entre os trabalhadores urbanos e rurais e pela divisão racial, e cujas práticas culturais e religiosas não amenizavam a miséria e fome de sua população.

Importante pontuar que este tom crítico e preocupado atrelado ao relato do Brasil se constrói no ato de escrita. Embora o engajamento de Beauvoir e Sartre com

a questão argelina e a revolução cubana perpassem as ações de ambos os escritores neste momento; e também os lugares visitados aqui, ao serem indicados pelo casal Amado, já nos sugeriria determinados ângulos e pontos de vistas sobre o Brasil; cabe ressaltar que o relato desta viagem se insere dentro de uma produção autobiográfica, de construção de si. Assim seus deslocamentos vão além de moldar as atitudes e temperamentos da autora no presente – perspectiva aventada pela tese de Martin; eles, no entanto, assumem tais funções somente no ato de escrita, quando os articula a sua história, aos seus escritos filosóficos, as intenções da produção autobiográfica e ao seu projeto de vir a ser.

Conforme o título do terceiro volume de sua autobiografia sugere, há uma preocupação em entender as consequências dos eventos históricos e políticos na sua trajetória, ou melhor, compreender a força das coisas sobre sua vida. Ao contrário de *Memórias de uma moça bem-comportada* em que a narrativa se constrói em torno de descobertas e questões familiares vividas pela jovem Beauvoir, ou *d'A força da idade* que atravessa os anos de sua formação universitária e o período da Segunda Guerra Mundial; o terceiro volume insere a autora dentro de seu tempo histórico. Para realizar tal processo, Jean-Louis Jeannelle nos recorda que Beauvoir recorreu às correspondências com Sartre, sua mãe e irmã, aos seus diários, no qual reproduziu na íntegra apenas dois trechos, um de 1946 e outro de 1958, das anotações de seu companheiro e dos ensaios históricos de Alexander Werth, *La France depuis la guerre* (JEANNELLE apud BEAUVOIR, 2018, pp. 1395-1398). Os manuscritos foram ainda lidos e comentados pelos correspondentes intelectuais, como continua Jeannelle:

À son retour, le 13 janvier 1963, s'ouvre une période de réécriture sur les conseils en particulier de Bost et plus encore de Sartre (qui le soir relit avec elle et rééquilibre notamment la seconde partie). En effet, avec l'entrée dans la guerre d'Algérie, le balancement jusqu'alors respecté entre sphère intime et sphère collective s'est vu bouleversé: le conflit en Algérie, le retour triomphal du général de Gaulle au pouvoir, enfin l'équilibre de la terreur à l'international ont provoqué une inflation déportant le récit du côté de la chronique ou de l'essai. (2018, p. 1398)¹¹

Neste processo de escrita, cabe destacar, primeiramente, a interferência de recursos externos, seja do corpo documental recorrido, seja da leitura de seus colegas intelectuais, na elaboração de suas memórias. Em seguida, saliento, como nos indica a afirmação de Jeannelle, que havia uma diferenciação entre esfera íntima e esfera coletiva em suas autobiografias; divisão que pode ser explicada pela estrutura de seus livros memorialísticos: uma narrativa que apresenta o desenvolvimento emocional e profissional de Beauvoir. Por outro lado, tal movimento entre vida privada e acontecimentos histórico-políticos se concretiza, sobretudo, nesta produção. Nela, a filósofa dispõe de uma série de eventos – Pós-guerra, Guerra Fria, conflito argelino, governo de Charles de Gaulle, e a publicação d'*O Segundo Sexo*, *Os Mandarins* e dos

11 Tradução livre do trecho: "Ao seu retorno, no dia 13 de janeiro de 1963, se abre um período de reescrita de acordo com os conselhos, em particular de Bost e ainda de Sartre (que na noite rel com ela e reequilibra, sobretudo, a segunda parte). De fato, com a entrada da Guerra da Argélia, o balanço até então respeitado entre a esfera íntima e a esfera coletiva, virou do avesso: o conflito na Argélia, o retorno triunfal do general de Gaulle ao poder, [e] finalmente o equilíbrio do terror internacional provocaram uma inflação que desvia o relato para o lado da crônica ou do ensaio".

dois primeiros tomos de sua autobiografia, que ainda rendiam comentários e críticas na imprensa francesa –; fatos, portanto, que já atravessavam a sua vida enquanto escrevia as outras autobiografias e que, no entanto, tornam-se fundamentais neste livro para justificar suas ações e reafirmar aos leitores imagens de si como mulher, escritora, intelectual, companheira de Sartre, amante, ativista política, feminista e filósofa.

Reconstituir sua existência individual em sintonia com fatores de cunho social, político e econômico, para Manon Garcia, vai ao encontro da filosofia existencialista defendida por Beauvoir. Sob a tese sartreniana de que a “existência precede à essência”, o existencialismo entende que o “*être humain est fondamentalement libre et est, par conséquent, en mesure d’inventer librement son essence par l’existence qu’il mène*”¹² (GARCIA, 2018, p. 59). Dito de outro modo, o existencialismo compreende que é por meio de nossa existência, de nossos atos que nos definimos; não existiria uma essência, um *modus operandi* dado *a priori* aos indivíduos. Dessa forma alia vida e filosofia, uma vez que nossa leitura do mundo é indissociável da forma como vivemos nele e o apreendemos subjetivamente (2018, p. 61). Ilustra tal perspectiva com a experiência de Sartre e Beauvoir durante a Segunda Guerra; acontecimento, aos seus olhos, essencial na trajetória intelectual e política de ambos os escritores, bem como importante para que pudessem repensar os conceitos de moralidade e liberdade, e os atualizar de acordo com as demandas presentes.

Se, na análise de Garcia, a primeira dimensão teórica das memórias de Beauvoir relaciona-se com uma das proposições da corrente existencialista: o ato de apresentar a sua existência e entendê-la à luz dos acontecimentos que marcaram cada período de sua vida; a segunda direciona-se a forma como esta história de vida é narrada. Descrever lugares, pessoas e eventos que já não existem mais, é um desafio ao longo de sua produção, sobretudo, no que tange as estratégias discursivas mobilizadas para tratar da contingência e ambiguidade, termos intrínsecos à própria vida e extensivamente trabalhados nos romances de Beauvoir. Outro elemento que atravessa a construção do texto memorialístico e instiga Garcia é a investigação de como a filósofa lidou com as armadilhas do gênero autobiográfico: a particularização da história narrada. Leitora da autobiografia de Rousseau, *Confissões* (1782), e, sobretudo, consciente de sua postura política, Simone faz de suas memórias um caso particular dentro do conjunto da existência humana (2018, p. 64). Sua narrativa autobiográfica se apresenta então na tensão entre problemas pessoais, dúvidas, estados afetivos e conflitos amorosos, e a condição histórica, sociológica e econômica impostas a milhares de indivíduos que viveram o mesmo período. Por meio de sua história, suas escolhas e liberdades, os leitores observariam o retrato de uma época, classe ou círculo social, como é o caso de *Memórias de uma moça bem-comportada* (2018, p. 65). Ao retratar sua infância e educação primária, de um lado, Beauvoir recupera seus anos de juventude, como também de toda uma geração; e do outro, escolhe situações e cenas que lhe possibilitam mostrar sua ruptura com os padrões burgueses, são elas, a falência do pai, a falta de dote para o casamento, a amizade com Zaza, sua amiga de infância, o amor não correspondido pelo primo, o incentivo à leitura de romances e a ida à Faculdade.

12 Tradução livre do trecho: “o ser humano é fundamentalmente livre e é, conseqüentemente, na medida em que inventa livremente sua essência pela existência que conduz”.

Nestas negociações entre a importância da narrativa da vida privada e sua articulação com o contexto histórico, tensão que poderia ainda ser expressa entre os conceitos filosóficos liberdade (individual) e situação (política, econômica e histórica na qual o indivíduo se insere); tal ambiguidade da existência humana apresentadas nas autobiografias de Simone, conduz Garcia a concluir que sua escrita pessoal está inserida dentro das proposições existencialistas. Todavia, pontua que este projeto filosófico de escrita de si se concretiza somente *no e pelo* testemunho literário. No ato de escrita, nesse momento presente em que repensa sua trajetória de vida, é que consegue articular as múltiplas experiências e vivências com o conjunto de sua obra intelectual. Trabalho de escrita que vai além da organização e coerência dos fatos vividos, a filósofa também elabora as interpretações de sua produção. Cabe lembrar que no decorrer d'*A força da idade* e d'*A força das coisas*, Beauvoir relata o processo de produção de seus escritos filosóficos e literários bem como as críticas recebidas e suas interpretações frente a elas. Uma das críticas confrontadas ferozmente no epílogo do terceiro volume de sua autobiografia diz respeito a sua relação com Jean-Paul Sartre. Por diversas vezes, acusaram sua produção de ser pensada e redigida por ele; críticas refutadas com a constante presença dele ao longo do livro, inclusive recorre-se *A força das coisas* para coletar informações sobre Sartre nesses anos do pós-guerra; e com a reiteração da parceria pessoal, política e intelectual do casal.

É na escrita de si, neste espaço onde Beauvoir pode relatar, filtrar, selecionar e ordenar suas experiências, determinar suas leituras e responder ao público, que Annabelle Golay identifica construções de si que extrapolam os seus projetos políticos e/ou filosóficos. Para ela, o que importa na produção autobiográfica beauvoiriana é o ato de escrita, de reapropriação de si, ou ainda de reconhecer-se no mundo a partir do reconhecimento de si (GOLAY, 2013, p. 16). Assim mais importante do que encontrar ressonância de suas memórias em outras produções filosóficas ou políticas, Golay nos chama a atenção para o exercício reflexivo que vem com a escrita e como ele ressignifica tanto a história de vida quanto o conjunto da produção de Beauvoir. Dessa forma, vida e obra como também relatos de viagem e relatos de si se articulam na medida em que a própria autora possibilita tal aproximação em narrativas, cujo relato pessoal almeja transpor-se a uma história universal.

Considerações finais

Se no ato de escrita revelam-se estas construções de si e o projeto de vir a ser de Beauvoir, pode-se inferir, igualmente, que seu relato da viagem ao Brasil não se constrói anteriormente ou durante a estadia de dois meses aqui; ao invés disso, forma-se no momento de produção d'*A força das coisas* e, portanto, é moldado de acordo com as intenções da obra. São descrições do país que carregam adjetivos, explicações, críticas e julgamentos com o intuito de expor uma determinada figura de Simone de Beauvoir: a intelectual de esquerda, militante feminista e companheira de Sartre; imagens que se encaixariam, do mesmo modo, com a postura esperada de um intelectual consciente dos conflitos mundiais como também da sociedade francesa que, neste momento, presenciava a perda da hegemonia de seu país frente à independência de antigas colônias na África e Ásia.

Referência bibliográfica

APPOLLONIA, A. C. *Histoire politique des intellectuels en France (1944-1954)*. Bruxelles: Éditions Complexe, 1991.

BEAUVOIR, S. *A força das coisas*. Trad. Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.

BRESCIANI, M. S. Imagens de São Paulo: estética e cidadania. *Anais do Seminário de História da Cidade e do Urbanismo*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, pp. 465-474, 1996. Disponível em: <http://www.unuhospedagem.com.br/revista/rbeur/index.php/shcu/article/view/452/428>. Acesso em: 27 agosto 2019.

CALADO, E. A. de F. *Autobiografias de Simone de Beauvoir: sujeito, identidade, alteridade*. Tese (Doutorado em História). Universidade de Brasília, Brasília, 2012

CANCELLI, E. *O Brasil na Guerra Fria Cultural: o pós-guerra em releitura*. São Paulo: Intermeios, 2017.

GALSTER, I. "Une femme machiste et mesquine". La réception des écrits posthumes dans la presse parisienne. In: _____. *Beauvoir dans tous ses états*. Paris: Éditions Tallandier, 2007, pp. 247-266.

GOLAY, A. M. *Beauvoir intime et politique: La Fabrique des mémoires*. Villeneuve d'Ascq, France: Presses Universitaires du Septentrion, 2013.

JEANNELLE, J.-L. La Force des Choses (Première partie). In: BEAUVOIR, S. *Mémoires*. Dir. Jean-Louis Jeannelle e Éliane Lecarme-Tabone. Paris: Éditions Gallimard, 2018.

MANON, G. Vivre la Philosophie: les Mémoires comme œuvre philosophique. *Littérature*, v. 3, n. 191, pp. 53-67, 2018. Lire en ligne: www.cairn.info/revue-litterature-2018-3-page-53.html. Consulté le 15 août 2019.

MARTIN, T. *Les récits de voyage dans l'oeuvre autobiographique de Simone de Beauvoir*. Paris. 2 vols. Thèse (Doctorat en Histoire et Sémiologie du Texte et de l'image). Université Paris Diderot, Paris, 2012.

MORKY, A. Division, valorization, réappropriation: une lecture des Mémoires au prisme du Deuxième Sexe. *Littérature*, v. 3, n. 191, pp. 28-40, 2018. Lire en ligne: www.cairn.info/revue-litterature-2018-3-page-28.html. Consulté le 18 août 2019.

POISSON, C. *Sartre et Beauvoir: du je au nous*. Amsterdam; New York: Editions Rodopi B. V., 2002.

_____. Constance d'une posture: de l'écriture comme tiers. In: LECARME-TABONE, Éliane; JEANNELLE, Jean-Louis (dir.). *Simone de Beauvoir*. Paris: Éditions de L'Herne, 2012.

TORRES, R. M. *Transpondo a Cortina de Ferro: relatos de viagem de brasileiros à União Soviética na Guerra Fria (1951-1963)*. Tese (Doutorado em História). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

Recebido em: 30/Ago/2019 - **Aceito em:** 02/Dez/2019.

Sobre as mulheres: uma análise sobre a condição feminina no pensamento do iluminista Denis Diderot

About women: an analysis about the status of women in theory of the enlightenment of Denis Diderot

Fabiana Tamizari

Doutora em Educação, Arte e História da Cultura pela Mackenzie e pesquisadora colaboradora do Instituto de Estudos Filosóficos da Universidade de Coimbra, Portugal
fabitamizari@yahoo.com.br

Resumo: Esta análise trata da mulher no pensamento materialista de Denis Diderot (1713-1784), tendo em vista a constituição psicofisiológica feminina e a visão do filósofo sobre a mulher no seu contexto moral e social no Século das Luzes. Para o filósofo, a mulher sofria uma dupla opressão, uma imposta pela sua constituição física e outra pelas condições culturais e históricas, que segundo Diderot, sempre relegaram a mulher a um plano secundário. A nossa análise tomará como base a obra *Sobre as Mulheres*, publicado em 1772.

Palavras-chave: Diderot; Mulheres; Materialismo; Iluminismo.

Abstract: *This study investigates the conception of woman in the materialistic thought of Denis Diderot (1713 - 1784), considering the psychophysiological female constitution and the philosopher's view about women in their moral and social context in the Enlightenment. For Diderot, women suffered a two-sided oppression: one deriving from their physical constitution and the other from cultural and historical conditions which, according to him, always relegated women to a secondary role. Our analysis will be mainly based on Diderot's Essay on Women from 1772.*

Keywords: *Diderot; Women; Materialism; Enlightenment.*

Introdução

Em abril de 1772 Diderot publica, na *Correspondance littéraire*, o texto *Sobre as Mulheres*. Seu objetivo era responder ao ensaio do amigo Antoine Leonard Thomas, intitulado *Ensaio sobre o caráter, os costumes e o espírito das mulheres nos diferentes séculos*, publicado no mesmo ano. A obra de Thomas tornou-se objeto de discussão, não pelo conteúdo, mas pela condição de virgem do autor, que fazia com que seus críticos o julgassem inexperiente para tratar do assunto. Diderot, apesar de tecer elogios

ao amigo Thomas pela sua capacidade intelectual e erudição, compartilhava dessa opinião. Para ele, um ser complexo como a mulher, que deveria ter como símbolos o “Apocalipse e o Mistério” (DIDEROT, 2000a, p. 228), não poderia ser tratado de forma neutra, e somente a experiência seria capaz de desvendar “um ser extremo na sua força e na sua fraqueza, que a vista de um sorriso ou de uma aranha faz cair em síncope, e que às vezes afronta os maiores temores da vida” (DIDEROT, 2000a, p. 220).

Diderot, então, partindo da sua teoria materialista e da sua experiência pessoal com as mulheres, redige *Sobre as mulheres*, propondo-se a desvendar algumas facetas do universo feminino. Assim o autor resumia a situação feminina: “Em quase todos os países, a crueldade das leis reúne-se contra as mulheres à crueldade da natureza” (DIDEROT, 2000a, p. 225). Para o filósofo, a mulher enfrentava um duplo desafio: uma constituição material frágil, resultado de sua formação psicofisiológica, e uma situação social opressora e humilhante que a colocava sob o domínio masculino, representado pelas figuras do pai, do marido e dos filhos.

Neste texto analisaremos as peculiaridades da constituição feminina, com ênfase no estabelecimento do útero como elemento determinante na definição da sua natureza e também a condição social das mulheres, temas abordados em *Sobre as mulheres*. Cabe destacar que os posicionamentos de Diderot não são simples especulações arbitrárias, trata-se de posições amparadas nos discursos médicos da época.

Para Diderot, as diferenças entre homens e mulheres resultariam de sua constituição material e não de um desígnio divino. O filósofo sugere que as mulheres são definidas pelos seus órgãos genitais, sendo o útero o motivador dos seus pensamentos e vivências: “A mulher traz dentro de si um órgão suscetível de espasmos terríveis, que dispõe dela, e que suscita em sua imaginação fantasmas de toda espécie” (DIDEROT, 2000a, p. 222). Para ele, ser o útero o responsável pelas ações e emoções femininas traria como consequência uma série de desvantagens, resultantes de sua constituição psicofisiológica. O filósofo justifica essas desvantagens ao analisar a vivência da sexualidade feminina, a presença da menstruação, da maternidade e da menopausa - que marcam a vida da mulher em ciclos reprodutores -, e também a relação das mulheres com os seus sentimentos, que, quando em desequilíbrio, levariam à histeria, à loucura e ao fanatismo religioso.

Além das dificuldades geradas por sua formação material e biológica, a mulher, pelo olhar de Diderot, também sofre com uma condição social repressora, na qual seus desejos são quase sempre subordinados aos homens e por eles fiscalizados. Para o pensador, essa situação permeia toda a história da humanidade, uma vez que a tarefa que sempre coube à mulher foi a de atender às necessidades masculinas (DIDEROT, 2000a, p. 227). Diderot entende que algumas condições culturais responsáveis pela submissão feminina são construções históricas e não consequências de sua psicofisiologia. O autor abre espaço para esse questionamento e a possível alteração de tal situação de dominação.

A constituição material da mulher

A espécie humana, na teoria materialista de Diderot, está inserida numa cadeia de seres formada pela dinâmica da matéria. A diferença entre os homens e os demais seres

seria dada por sua disposição material. Memória, consciência e razão seriam processos mecânicos e orgânicos resultantes da sua constituição psicofisiológica. Dentro do raciocínio materialista diderotiano, as diferenças entre homens e mulheres não são explicadas com base na visão religiosa, mas por meio da disposição da matéria, que gera características distintas para cada sexo. Dentro desse contexto, a mulher é definida por Diderot como um ser de paixões e emoções comandadas pelo útero (2000a, p. 223), uma vez que este define a identidade, os pensamentos e as experiências delas. Na obra *Elementos de fisiologia*, Diderot retoma a questão e define o útero como um “órgão ativo dotado de um instinto particular” (DIDEROT, 2004, p. 230). Acrescenta que durante a vida adulta, do início da menstruação à menopausa, há uma forte influência do órgão sobre a vida das mulheres, e compara essa atuação uterina à de um animal em cólera, pois “fica furioso, apertada e sufoca as outras partes” (DIDEROT, 2004, p. 230).

Ao afirmar que o útero seria o responsável pelas especificidades e pela identidade feminina, Diderot estaria se apoiando em estudos médicos desenvolvidos na época sobre os determinantes da constituição psicofisiológica feminina, conforme aqueles da Escola de Medicina de Montpellier. Segundo a pesquisadora Ginette Kryssing-Berg (1985, p. 103): “Para os professores desta escola, as mulheres estavam sujeitas ao ‘estresse uterino’, ao qual elas não podem resistir. Assim, o comportamento feminino é explicado por um desequilíbrio no corpo devido à energia concentrada no útero”. A propósito, Gabrielle Houbre destaca que os iluministas buscaram, por meio da ciência médica, estabelecer um estudo da natureza humana. Em suas palavras: “Livrando-se pouco a pouco da influência dos antigos e da Igreja, estes se propõem a elaborar uma ciência médica racional fundada na observação da anatomia e da fisiologia que permitisse descobrir a verdade sobre a natureza humana” (HOUBRE, 2003, p. 94). Diderot, em *Sobre as mulheres*, ilustra as palavras de Houbre, ao desenhar um quadro sobre a natureza feminina tendo como princípio norteador a ideia da mulher ser comandada pelo útero. Este aspecto é salientado por Elisabeth Badinter (1991, p. 25): “A tese de Diderot é de uma clareza luminosa: a mulher é um ser de paixões e emoções, comandada por seu útero. Todo o resto deduz-se a partir disso”. Analisemos, então, as características que determinariam a natureza feminina, segundo o filósofo francês.

Os ciclos femininos

Em *Sobre as mulheres*, Diderot afirma que a vida das mulheres é marcada pelos ciclos de reprodução. O primeiro deles, a menstruação, foi por ele definida como o rito de passagem da infância para a vida adulta: “sujeitas a um mal-estar que as dispõe a tornarem-se esposas e mães” (DIDEROT, 2000a, p. 224). Para o filósofo, o início da menstruação determinaria o caráter da mulher: “pois é neste instante crítico que uma jovem se torna o que ela continuará a ser toda a sua vida, penetrante ou estúpida, triste ou alegre, séria ou leviana, boa ou má, a esperança de sua mãe realizada ou frustrada” (DIDEROT, 2000a, p. 224). Apesar de não fornecer maiores informações sobre o elo entre a menstruação e a manifestação do caráter feminino, podemos considerar que a posição do autor se enquadra no que a pesquisadora Mary Del Priore classifica como “aura de fantasia que envolvia o sangue menstrual”. Segundo Del Priore, ainda no século XVIII, o período menstrual, que marcava o início do ciclo reprodutivo feminino,

despertava dúvidas e suscitava interpretações equivocadas, como a que alegava que as mulheres menstruadas poderiam estragar alimentos e/ou metais: “O tempo de sangue era, pois, um tempo de morte simbólica no qual a mulher deveria afastar-se de tudo que era produzido ou do que se reproduzia” (DEL PRIORE, 2006, p. 4). Como indica a pesquisadora, a menstruação reforçava o papel de segregação e criava com os “seus cheiros e secreções rubras (uma espécie de cortina invisível entre elas e a vida cotidiana, contendo-a de estragar o leite, o vinho, a colheita ou os metais” (DEL PRIORE, 2006, p. 104). O posicionamento de Diderot ilustra esses dois pontos levantados pela historiadora, no momento que estabelece o início da menstruação a manifestação do caráter feminino.

Após o início da menstruação, as mulheres estariam prontas para exercer a sua vocação natural: a maternidade. Para Diderot, as mulheres viviam uma grande expectativa na espera do seu primeiro filho, mas este era, para elas, um momento de risco: “Não há talvez alegria comparável à da mãe que vê seu primogênito; mas esse momento terá um preço bem caro” (DIDEROT, 2000a, p. 224). A gravidez é avaliada pelo filósofo francês como um “mal-estar da natureza” (2000a, p. 224) que poderia, inclusive, levar à morte: “O estado de gravidez é penoso para quase todas as mulheres. É em meio de dores, com perigo da sua vida, à custa de seus encantos, e amiúde em detrimento de sua saúde, que elas dão à luz os filhos” (DIDEROT, 2000a, p. 224).

Essa visão negativa da gravidez não é exclusiva da obra diderotiana. Elisabeth Badinter cita que Madame D’Epinay, em sua primeira gravidez, temia pelo parto, pois doze de suas amigas haviam morrido antes dos vinte e cinco anos em decorrência da febre puerperal (BADINTER, 2003, p. 110). A mesma pesquisadora aponta que foi em decorrência de complicações no parto que Madame du Châtelet faleceu aos quarenta e três anos (BADINTER, 2003, p. 39). Na obra *Teresa filósofa*, uma afirmação do Abade T. mostra que a gravidez era uma preocupação feminina da época: “as mulheres têm somente três coisas a temer: o medo do diabo, a reputação e a gravidez” (TEREZA, 2000, p. 87). Portanto, era enfrentando uma série de dificuldades que poderiam, inclusive, provocar a sua morte, que a mulher confirmava a sua vocação natural para a maternidade. Também não podemos esquecer que, sobrevivendo ao parto, restava-lhe enfrentar a expectativa da sobrevivência da criança, uma vez que o índice de mortalidade infantil no século XVIII era muito alto. O próprio Diderot enterrou três filhos com poucos anos de vida. Diderot ainda aponta que as mulheres, por sua condição natural, poderiam enfrentar doenças incuráveis nos órgãos que as caracterizam: “O primeiro domicílio da criança e os dois reservatórios de sua comida, os órgãos que caracterizam o seu sexo, estão expostos a duas moléstias incuráveis” (DIDEROT, 2000a, p. 224).

A menopausa, última etapa da vida da mulher, também deixaria nela marcas profundas, caracterizadas pela perda da beleza, mau humor e tédio (DIDEROT, 2000a, p. 224). Diderot associa esse período a uma doença: “É pelo mal-estar que a natureza as dispôs a se tornarem mães; é por uma longa e perigosa doença que ela lhes subtrai o poder de sê-lo” (DIDEROT, 2000a, p. 224). Nesta associação, Diderot mais uma vez reflete os estudos científicos da época, como afirma Maria das Mercês Cavalcanti Cabral: “O início dos estudos da menopausa tidos como científicos datam do século XVIII, embora naquela época não se falasse em menopausa e sim em transtornos oriundos do término da menstruação” (CABRAL, 2001, p. 70). Michelle Perrot (1991, p. 67), diz que

a menopausa era vista como um período marcado pelo silêncio e classificado como o fim do período glorioso da mulher: “Na visão comum, a mulher no climatério já não é mulher, e sim uma velha, dotada de mais poderes e liberdade, porém privada da fecundidade e, em consequência, da sedução”. Ainda como destaca a pesquisadora, o termo menopausa era considerado uma injúria ou uma zombaria, algo que determinava uma vida de exílio, longe do glamour representado pela juventude ligada diretamente a maternidade (BADINTER, 1986, p. 26).

Avaliando as consequências dessa concepção diderotiana das mulheres, Badinter afirma que ao se estabelecer que a mulher tem a sua vida marcada pelos ciclos associados à reprodução, o útero passa a ser o fator determinante da condição feminina, cujas consequências se refletiam de forma marcante no desenvolvimento da vida da mulher.

A seu ver [de Diderot], a especificidade feminina reside nos órgãos genitais. O útero constitui sua essência e determina os pensamentos e as experiências das mulheres. Esse órgão invisível é a origem de todos os males, inclusive do lugar pouco invejável que ocupam na sociedade (...). Por causa desse sexo, as etapas da vida feminina enunciam-se em termo de dor e de servidão. Porque só são destinadas ao prazer dos homens e à sua reprodução, tudo o que prece e tudo o que se segue a esse período da vida das mulheres é vazio e deixado ao abandono. (BADINTER, 1986, p. 28)

Portanto, no entender de Diderot, a natureza determinava o papel das mulheres. Uma natureza que não havia sido generosa em nada com o sexo feminino, uma vez que, para exercer o seu papel de mãe, função máxima à qual estava destinada, tinha sua vida definida por ciclos, que marcavam a sua existência com o signo da dor e de um sofrimento constante. Na visão diderotiana, a natureza, ao determinar o útero como o responsável pelo comando das mulheres, teria acrescentado outra dose de infortúnio para o sexo feminino: a sua relação exagerada com os sentimentos.

As mulheres e os sentimentos

Para Diderot, além de a natureza ser responsável pelo determinismo biológico feminino, ela também o seria pela suscetibilidade feminina às paixões, à loucura e à histeria. Ele argumenta que, como consequência dessa capacidade de sentir mais intensamente, há no universo feminino uma grande flexibilidade e uma relação mais visceral com os sentimentos. Ao avaliar o comportamento feminino nas relações íntimas, o filósofo diz que, em nome de um amor, a mulher é capaz de inúmeros sacrifícios, mas, ao mesmo tempo, também pode ser dissimulada, vingativa e inescrupulosa (BADINTER, 1986, p. 221). Também ressalta que o fato das mulheres serem naturalmente mais sensíveis contribui para que sejam mais influenciáveis e menos sensatas:

Mas essa imaginação fogosa, esse espírito que se julgaria incoercível, basta uma palavra para abatê-lo. Um médico diz às mulheres de Bordeu, atormentadas por vapores pavorosos, que elas estão ameaçadas de epilepsia, e ei-las curadas. Os magistrados de Mileto declaram que a primeira mulher a se matar será exposta nua na praça pública; e eis as milesianas reconciliadas com a vida. As mulheres estão sujeitas a uma ferocidade epidêmica. O exemplo de uma só arrasta uma multidão. Só a primeira é criminoso; as outras são doentes. Ó mulheres, sois crianças bem extraordinárias! (DIDEROT, 2000a, p. 224)

Segundo o filósofo, o determinismo biológico não só estabeleceria uma relação mais intensa das mulheres com os sentimentos, mas também explicaria certas doenças consideradas, na época, exclusivas do universo feminino, como o caso do histerismo. Nesta passagem de *Sobre as mulheres*, Diderot estabelece um paralelo entre a intensidade dos sentidos femininos e a doença: “Nada é mais contíguo que o êxtase, a visão, a profecia, a revelação, a poesia fogosa e o histerismo” (DIDEROT, 2000a, p. 223). Em outra passagem, ele reforça esta visão: “A mulher dominada pelo histerismo experimental tem não sei o quê de infernal ou de celeste. Às vezes, ela me faz estremecer”. Piva, afirma que Diderot considerava a relação das mulheres com a religião uma manifestação histórica: “O fato de terem paixões mais fortes do que as dos homens torna as mulheres mais propensas ao fanatismo religioso. No entender de Diderot, a relação delas com a religião era histórica, sobretudo na juventude. Quando velhas, tornam-se beatas e até loucas” (PIVA, 2003, p. 276). Nas palavras do próprio Diderot (2000a, p. 221): “Só uma cabeça de mulher pode exaltar-se a ponto de pressentir seriamente a aproximação de um deus, de agitar-se, de descabelar-se, de espumar, de gritar [...]”. Esse tipo de posicionamento reforçava a ideia de que estaria inscrita na natureza a diferença entre os sexos.

Diderot permanece repetindo o discurso médico do seu tempo, que tem na histeria a confirmação da determinação da mulher pelo útero, como destaca Evelyne Berriot-Salvadore ao comentar os estudos da histeria: “Até o final do século XVII, com efeito, esta afecção se releva exclusivamente da patologia feminina; mais ainda, ela é, no discurso médico, o símbolo da feminilidade” (BERRIOT-SALVADORE, 1991, p. 423). Inclusive, como segue a pesquisadora: “[...] ao termo erudito ‘histeria’, cuja etimologia é, no entanto, muito significativa, preferem-se expressões mais fortemente evocativas, tais como ‘sufocação da matriz’ ou ‘furor uterino’”. O próprio diagnóstico já estava ligado ao universo feminino: “O primeiro sintoma que permite ao clínico fazer o seu diagnóstico reside justamente nesses movimentos extraordinários do útero que, tal como um animal, se agita por todo o lado em convulsões violentas” (BERRIOT-SALVADORE, 1991, p. 423).

Para Diderot, as desvantagens impostas pela natureza se agravavam quando as mulheres eram privadas da liberdade.

A opressão moral sobre o sexo feminino

Após sustentar que a constituição psicofisiológica determina a natureza feminina, Diderot faz uma análise sobre a situação moral da mulher, descrevendo-a da seguinte maneira:

O que é então uma mulher? Negligenciada pelo esposo, desamparada pelos filhos, ninguém na sociedade, a devoção constitui seu único e derradeiro recurso. Em quase todos os países, a crueldade das leis reuniu-se, contra as mulheres, à crueldade da natureza. Elas foram tratadas como crianças imbecis. Não há espécie de vexame que, nos povos civilizados, o homem não possa exercer impunemente contra a mulher. [...] Não há espécie de vexame que o selvagem não exerça contra sua mulher. (DIDEROT, 2000a, p. 224)

Como vemos, a crítica diderotiana é contundente; para ele, a mulher não era respeitada nem pelos povos selvagens, nem pelos considerados civilizados. Em ambos

os casos imperava a submissão, a negligência e a impunidade nas questões femininas. Para reforçar seu argumento, Diderot elabora uma análise sobre a questão feminina nas duas situações, enfatizando que em ambas o cenário negativo contra a mulher se confirma. Examinemos estas duas situações caracterizadas pelo signo da opressão.

“As mulheres selvagens”

Para Diderot, nas sociedades selvagens a mulher era submetida ao domínio masculino em virtude do valor que tinham a força e a proteção oferecidas pelos homens. A mulher - mais frágil fisicamente e, portanto, submetida à proteção dos homens - era obrigada a se sujeitar às suas vontades e exercer os trabalhos menos prestigiados socialmente. Nesse contexto, por exemplo, cabia a ela a prática da agricultura, enquanto o homem se dedicava à arte da guerra (DIDEROT, 2000a, p. 227). Para ilustrar a situação das mulheres selvagens, Diderot descreve um relato de uma índia das margens do rio Orenoco. Nele encontramos a dor de uma mulher que, ao dar à luz uma menina, pratica o infanticídio para evitar que sua filha enfrente os mesmos problemas que enfrentou ao longo da vida:

Quanto sofri!, e quem sabe quanto me resta sofrer até que eu morra? Imagina só, padre, as penas que estão reservadas a uma índia entre esses índios. Eles nos acompanham aos campos com seus arcos e flechas. Nós vamos, carregadas com uma criança que pende de nossas mamas e outra que levamos numa cesta. Eles vão matar um pássaro, ou apanhar um peixe. Nós cavamos a terra, nós; e depois de termos suportado toda a fadiga do cultivo, suportamos toda a fadiga da colheita. Eles regressam à tarde sem nenhuma carga; nós lhes trazemos raízes para a sua comida, e milho para a sua bebida. De retorno à sua casa, eles vão entreter-se com os amigos; nós, nós vamos procurar lenha e água para preparar-lhes a ceia. Terminaram de comer, adormecem; nós, nós passamos quase a noite toda a moer milho e fazer-lhes a chica, e qual é a recompensa de nossa vigília? Eles bebem a chica, embriagam-se; e quando estão bêbados, nos arrastam pelos cabelos e os pisam com os pés. Ah!, padre, aprouvesse a Deus que minha mãe me houvesse sufocado quando nasci. (DIDEROT, 2000a, p. 225)

Como se não bastassem os maus-tratos e humilhações que as índias sofriam na juventude, a velhice não lhes reservava uma melhor condição: “[...] É triste para a pobre índia servir o marido como uma escrava, nos campos prostrada de suores, e na habitação privada de repouso: mas é terrível vê-lo, ao cabo de vinte anos, tomar outra mulher mais jovem, que não tem nenhum juízo” (DIDEROT, 2000a, p. 225).

Em *Sobre as mulheres*, Diderot recorre aos povos selvagens duas outras vezes para ilustrar situações femininas peculiares. Primeiramente, quando discorre sobre o orgulho feminino. Diderot considerava as mulheres mais orgulhosas do que os homens e, para comprovar sua teoria, conta a história de uma jovem de Samoa, que iludia as pessoas com um pseudo-poder religioso e que quando desmascarada não hesitou em se ferir para manter sua posição perante o seu grupo social (DIDEROT, 2000a, p. 222). Em um segundo momento, quando questiona a condição dos homens nas Ilhas Marianas, que, segundo os historiadores, estariam submetidos ao comando feminino. Para Diderot, se tal fato ocorresse, ele seria contrário a “uma bem conhecida lei geral e constante da natureza” (DIDEROT, 2000a, p. 226), pois, para as mulheres exercerem

tal poder, elas deveriam ao mesmo tempo ser superiores física e intelectualmente: “Se querem que eu me preste a ela, é preciso apoiá-la com uma outra: é que nesse país as mulheres prevalecem sobre os homens, não somente em inteligência, mas também na força do corpo” (DIDEROT, 2000a, p. 226). O filósofo ainda conclui que a situação de exceção vivida na referida ilha poderia ter como explicação dogmas supersticiosos que teriam tornado as mulheres figuras sagradas, e, portanto, detentoras de poder (2000a, p. 226). Em sua opinião, contudo, o exemplo das Ilhas Marianas é exceção, e não regra:

A beleza, os talentos e o espírito, em todas as regiões do mundo, prosternarão um homem aos pés de uma mulher; mas essas vantagens particulares a algumas mulheres não estabelecerão em parte alguma a tirania geral do sexo fraco sobre o sexo robusto. O homem manda na mulher, mesmo nos países onde a mulher manda na nação. (DIDEROT, 2000a, p. 226)

Devemos aqui destacar que Diderot defende essa mesma opinião sobre a capacidade intelectual feminina: mulheres mais inteligentes do que os homens eram exceção, não regra. “Quando elas têm gênio, creio que a sua marca é mais original nelas do que em nós” (DIDEROT, 2000a, p. 231). Parece claro que Diderot não estabelece uma igualdade entre os sexos, mas defende o respeito ao sexo frágil, aquele que apresenta uma desvantagem em sua constituição psicofisiológica.

A mulher e o casamento

Segundo o filósofo, a situação feminina pouco se alterara nas sociedades desenvolvidas; a mulher continuava como no mundo selvagem, submetida aos interesses masculinos. O casamento exemplificava isso. Em sua análise, Diderot diz que, para a mulher, o casamento seria como uma troca de tiranos, em que o controle dos pais era substituído pelo domínio do marido. No trecho a seguir, ele ressalta como o matrimônio também acabaria com as ilusões femininas juvenis em relação ao amor:

O momento que a libertará do despotismo dos pais é chegado; sua imaginação abre-se para um futuro cheio de quimeras; seu coração nada em secreta alegria. Alegra-te bastante, desventurada criatura; o tempo teria sem cessar enfraquecida a tirania que deixas; o tempo aumentará sem cessar a tirania pela qual vais passar. Escolhem-lhe um esposo. (DIDEROT, 2000a, p. 224)

O casamento, neste contexto, é visto como um negócio, que pretende manter uma ordem social previamente estabelecida. Diderot aponta como origem desse tipo de união o surgimento da propriedade, que levou à desigualdade de riquezas e, conseqüentemente, ao estabelecimento de uma hierarquia social, mantida pelos casamentos arranjados (DIDEROT, 2000a, p. 227). Segundo ele, a mulher estava sempre submetida à vontade familiar, não era dona do seu destino:

As relações dos dois sexos ainda se aperfeiçoam tão logo as terras começam a ser cultivadas. A propriedade, que não existia entre os povos selvagens, que era pouca coisa entre os povos pastoris, começa a tornar-se importante entre os povos agrícolas. A desigualdade que não tarda a introduzir-se nas fortunas, deve ocasionar o mesmo na consideração. Então, os laços do casamento não se formam ao acaso; quer-se que eles sejam combinados. Para ser aceito, é preciso agradar; e esta necessidade atrai atenções às mulheres, dando-lhes alguma

dignidade. (DIDEROT, 2000a, p. 227)

Retomemos as palavras de Badinter na obra *Um é o outro*, sobre a submissão que aflige as mulheres e marca a sua condição desde o período medieval: “Na Idade Média, como ainda no século XVIII, o pai tem plenos poderes sobre os filhos, que ele casa segundo sua vontade ou que impede de contrair união” (BADINTER, 1986, p. 123). Como ainda destaca a filósofa francesa, seguindo a tradição do direito romano, “a mulher era considerada uma eterna menor e no momento do casamento a guarda era transferida do pai para o marido, isso significava na prática que tanto o pai quanto o marido tinham plenos poderes sobre a pessoa e seus bens” (BADINTER, 1986, p. 124).

Para a mulher, portanto, o casamento era uma obrigação a que ela era submetida pelos interesses da sua família. Em *Sobre as mulheres*, Diderot descreve a situação das mulheres submetidas a relacionamentos contra a própria vontade: “A submissão a um senhor que lhe desagrade é para ela um suplício. Vi uma mulher honesta tremer de horror à aproximação do esposo; vi-a mergulhar no banho e não se julgar suficientemente lavada da mácula do dever” (HUFTON, 1991, p. 220).

Ao que tudo indica, Diderot era contrário a relacionamentos arranjados e defendia a possibilidade do casamento ser uma relação de companheirismo e até mesmo de cumplicidade (DIDEROT, 2000a, p. 227). A propósito, no *Suplemento à viagem de Bougainville*, ele concede às mulheres o direito de escolher livremente seus parceiros, desde que a relação tivesse como fim a procriação (DIDEROT, 1979a, p. 139). Para Diderot, portanto, o casamento, para o sexo feminino, era sinônimo de obrigação e fortalecimento dos laços de submissão, condenando as mulheres a uma vida de abandono e desrespeito. Tudo indica que, no pensamento diderotiano, a solução para essa situação é o estabelecimento das uniões livres, em que o interesse mútuo seja o motivador da união e não interesses econômicos e políticos. Apesar de apresentar uma visão de vanguarda sobre o casamento, Diderot defende os valores tradicionais quando os assuntos são adultério, virgindade e a definição da moral feminina.

Adultério e virgindade: os valores que definem a moral de uma mulher

Em sua análise a respeito dos efeitos da galanteria na sociedade, Diderot discorre sobre o valor da virgindade e a questão do adultério para a determinação da situação moral de uma mulher. Para ele, a multiplicação das riquezas levava os homens a se afastar do trabalho e valorizar a ociosidade, o luxo e a frivolidade, em que se busca multiplicar os entretenimentos para evitar o tédio (DIDEROT, 2000a, p. 228). Nesse contexto, a mulher passa a ser mais um instrumento de distração, como lemos neste trecho: “Nessa época, as mulheres são procuradas com solicitude, quer pelas qualidades amáveis que elas têm por natureza, quer pelas que elas receberam da educação” (DIDEROT, 2000a, p. 228). Renato Janine Ribeiro destaca esse aspecto da sociedade francesa do século XVIII, quando a compara com a nobreza espanhola: “Ao contrário da etiqueta espanhola, que vê na mulher um ser cuja castidade é preciso vigiar, a francesa elege-a, junto com o rei, como árbitro de encanto e galanteria dos homens” (RIBEIRO, 1987, p. 83). Nessa conjuntura, Diderot considera que os relacionamentos tornam-se superficiais e o prazer é o foco principal: “Em uma nação galante, a coisa

menos sentida é o valor de uma declaração; o homem e a mulher não veem nela mais do que uma troca de prazeres” (RIBEIRO, 1987, p. 228).

Para Diderot, a mulher, naturalmente mais influenciável que os homens, estaria propensa a se afastar facilmente dos valores que a edificavam socialmente, como a preservação da virgindade até o matrimônio, a fidelidade e a maternidade, e se entregar aos jogos de galanteria, que valorizam a hipocrisia e a falsidade. Sendo a virgindade um valor socialmente considerado para determinar a virtude feminina, a perda dela antes do casamento levaria a mulher a uma dupla situação de desprezo: por si mesma e perante a sociedade. Nesse contexto, a mulher não encontra mais nenhum freio moral, pois, por acreditar que não possui mais as qualidades necessárias para ser respeitada, entrega-se aos jogos da sedução, da galanteria e da corrupção do seu caráter, contribuindo, assim, para a depravação dos costumes, conforme lemos em *Sobre as mulheres*:

Porque a incontinência, esse delito tão perdoável em si mesmo, essa ação tão indiferente por sua natureza, tão pouco livre por seu atrativo, tem uma influência tão perniciosa sobre a moralidade das mulheres? É, creio eu, a consequência da importância que atribuímos a isso. Qual será o freio de uma mulher desonrada a seus olhos e aos olhos de seus concidadãos? Que apoio as outras virtudes encontrarão no fundo da sua alma, quando nada mais pode agravar sua vergonha? O menosprezo da opinião pública, um dos maiores esforços da sabedoria, separa-se raramente num ser fraco e tímido do menosprezo por si mesmo. [...] Ela o sente, ela o diz a si mesma; e liberta do constrangimento da consideração pública, ela se entrega sem reserva. [...] Sua fraqueza não lhe deixa a coragem da atrocidade; mas a habitual hipocrisia de seu papel, se não ergueu totalmente a máscara, jogará uma tintura de falsidade sobre seu caráter. O que o homem ousa pela força, ela o tentará e o obterá pela astúcia. A mulher corrompida propaga a corrupção. Ela a propaga pelo mau exemplo; por conselhos insidiosos; às vezes pelo ridículo. (DIDEROT, 2000a, p. 229)

A propósito, no texto *Continuação do diálogo*, Diderot, por meio do personagem Bordeu, sugere que a masturbação é uma saída para as jovens se realizarem sexualmente e não desonrarem a si próprias e às suas famílias (DIDEROT, 2000c, p. 215). Para o filósofo, essa solução conciliava os desejos sexuais que surgiam a partir da puberdade e as exigências morais que recaíam sobre as mulheres. Encontramos uma proposta semelhante em outro texto muito popular na época, *Teresa Filósofa*:

Agora, madame, talvez me pergunteis – continuou o Abade – como, portanto, devem agir as mulheres e as moças. Como dizeis, elas têm as suas necessidades assim como os homens, são da mesma massa, entretanto não podem se servir dos mesmos recursos: o ponto de honra, o temor de um indiscreto, de um desajeitado, de um fazedor de filho não lhes permite recorrer ao mesmo remédio que os homens. Aliás, acrescentareis, como encontrar homens assim, prontinhos como vossa menina *ad hoc*? Pois bem, madame – continuou T...-, que os homens e as mulheres façam como Teresa e vós. Se esse jogo não agrada o suficiente (como de fato não agrada a todas), que elas se sirvam desses engenhosos instrumentos chamados de *aparelho*: é uma imitação bastante natural da realidade. Acrescentai a isso que podemos nos ajudar com a imaginação. No final das contas, repito, os homens e as mulheres devem se proporcionar somente os prazeres que não podem perturbar o interior da sociedade estabelecida. As mulheres, portanto, somente devem gozar daqueles que lhes convêm, considerando os deveres

que esse estabelecimento lhes impõe. (TERESA..., 2000, p. 81)

A proposta de Diderot, presente também em *Teresa Filósofa*, representava um grande embate com o código moral vigente. Em primeiro lugar, por reconhecer que o sexo feminino possui as mesmas necessidades, vontades e desejos sexuais que o masculino. Em segundo, por admitir como natural a prática da masturbação feminina; em um momento em que tal prática era considerada uma doença social generalizada, tendo até mesmo motivado uma campanha das autoridades laicas e religiosas contra a sua prática, como afirma Sara F. Matthews Grieco. Ainda de acordo com a pesquisadora: “[...] Juntamente com o *coitus interruptus*, a homossexualidade e a bestialidade, a masturbação era um dos quatro pecados sexuais que desafiavam o imperativo reprodutor da natureza, em nome de prazeres ‘perversos’” (GRIECO, 1991, p. 102).

Diderot tem consciência do impacto da sua proposta. O personagem Bordeu, seu porta-voz na obra *Continuação do diálogo*, afirma que esta recomendação da masturbação feminina somente poderia ser feita em âmbito privado e que a divulgação destes princípios levariam à condenação pública:

[...] Eu não tiraria, na rua, o meu chapéu ao homem suspeito de praticar minha doutrina; bastar-me-ia que o chamassem de infame. Mas estamos conversando sem testemunhas e sem consequências; e eu vos direi de minha filosofia o que Diógenes inteiramente nu dizia ao jovem pudico ateniense contra o qual ele se propunha a lutar: “Meu filho, nada temas, não sou tão malvado como aquele ali. (DIDEROT, 2000c, p. 214)

Como vimos, a virgindade, para Diderot, era a garantia da integridade da mulher até o casamento, mas cabia à esposa a manutenção do seu status social, mantendo-se fiel ao marido. O adultério feminino foi duramente criticado por Diderot. Segundo ele, a mulher que tem “tantos amantes quantos conhecidos” (DIDEROT, 2000a, p. 230) contribui para a ruína do casamento, pois lança dúvidas sobre a paternidade dos filhos e negligencia suas funções:

Sob o império desses costumes, o amor conjugal é desdenhado; e este desdém enfraquece o sentimento de ternura maternal, se não o extingue. Os deveres mais sagrados e mais doces tornam-se importunos. A mulher que permite aproximação de um outro que não o seu marido não mais ama sua família, e não é mais respeitada por ela. Os laços de sangue se afrouxam. Os nascimentos são incertos, e os filhos não mais reconhecem o pai, nem o pai o filho. (DIDEROT, 2000a, p. 230)

Neste contexto, a infidelidade feminina era vista como um fator que poderia abalar as estruturas sociais, como destaca Michele Crampe-Casnabet, uma vez que a sua prática poderia levantar suspeitas sobre a paternidade dos herdeiros (CRAMPE-CASNABET, 1991, p. 378). Frente a esta possibilidade, a repressão contra a mulher adúltera foi uma prática recorrente na história como destaca Badinter (1986, p. 127): “Segundo as civilizações e as épocas, as mulheres adúlteras foram apedrejadas, afogadas fechadas num saco, mortas por seus maridos, amarradas no pelourinho, fechadas num convento ou colocadas na prisão”.

No caso de Diderot, não encontramos uma defesa da violência contra a mulher adúltera, mas o filósofo não deixa de ressaltar os danos morais causados por tal atitude feminina. Este mesmo juízo de valor Diderot emprega quando julga a galanteria. Ele chega a declarar que a galanteria era mais nociva à depravação dos costumes do que a prostituição pública e que, praticada pelas mulheres “comuns”, fazia com que se levantasse dúvidas sobre o caráter de todas: “Não se distinguirá mais a mulher honesta e virtuosa da mulher terna; entre o vício gratuito e o vício obrigado pela miséria a exigir um salário; e essas sutilezas revelarão uma depravação sistemática” (DIDEROT, 2000a, p. 230).

Uma possível solução para combater os efeitos da galanteria e a consequente depravação dos costumes, segundo Diderot, estaria na educação. Para ele, a educação feminina não deveria estar limitada à valorização da virgindade; ela deveria elucidar sobre os efeitos nocivos da galanteria (valorizada em demasia pela sociedade), instruir sobre falsas declarações e fornecer informações claras sobre o desenvolvimento da sexualidade – o que Diderot inclusive fez com sua filha, o qual contrariando a tradição da época, fez questão de discorrer sobre as funções femininas e masculinas, elaborando um projeto de educação sexual, considerou o resultado tão positivo que considerava que tal prática deveria ser recorrente na educação feminina (GUINSBURG, 2000, p. 56).

A pesquisadora Houbre chama atenção para a ousadia de Diderot, ao assumir um papel normalmente atribuído às mães na educação das filhas: “De certo modo, Diderot usurpa o papel pedagógico normalmente atribuído às mães no domínio da educação das filhas, sobretudo naquilo que ele tem de mais sutil e perigoso” (HOUBRE, 2003, p. 95). A postura diderotiana, segundo Houbre, revela uma preocupação da época com a puberdade, que se constata principalmente após a segunda metade do século XVIII, pelo aumento no número de teses médicas sobre o tema (HOUBRE, 2003, p. 94).

Diderot foi um defensor da educação formal para as mulheres (BADINTER, 1986, p. 175). Ele via na educação um dos caminhos para a mulher enfrentar sua dupla situação desfavorável: a imposta pela natureza e a infringida pela sociedade. Segundo o filósofo, o conhecimento sobre o seu corpo, principalmente sobre a sexualidade, possibilitaria à mulher preparar-se para os ciclos que marcariam sua vida e, principalmente, enfrentar as “armadilhas” preparadas pela sociedade, como os galanteios e falsas promessas, que poderiam desviá-la do papel determinado pela natureza. A propósito, para Diderot, socialmente a mulher enfrentava outro inimigo implacável, a moral religiosa, que em muito contribuiu para a situação de submissão feminina em seu tempo. Sobre o tema, o filósofo escreveu um dos seus mais famosos romances, *A Religiosa*.

Conclusão

Para Diderot, a mulher sofria dupla opressão: a primeira, imposta por sua constituição psicofisiológica e a segunda, pelos ditames culturais resultantes de questões econômicas e religiosas que sempre submeteram o sexo feminino às imposições de uma sociedade dominada pelos homens e seus interesses.

A natureza, para o autor, também determinava a vocação das mulheres para a maternidade, tanto que a sua vida era marcada pelos ciclos da reprodução. Essa vocação tinha um aspecto dúbio, pois ao mesmo tempo em que determinava a sua

identidade e a posicionava socialmente, significava um perigo. Como apontado em *Sobre as mulheres* ele diz que não era sem dores ou colocando em risco a própria existência que as mulheres se tornavam mães. Diderot retoma a questão da vocação natural da mulher para a maternidade no *Suplemento*, defendendo para elas uma vida sexual ativa, pois só assim seria possível a geração de novos seres, que, além de alegrar a vida das mulheres, eram a possibilidade de ampliar os súditos de uma nação.

Esses pontos destacados por Diderot quanto à maternidade refletem duas preocupações recorrentes daquele período: a valorização da maternidade, empreendida pelos filósofos e demais pensadores, que buscavam resgatar a relação maternal, desgastada pela delegação a terceiros da educação dos filhos; e uma preocupação política e econômica, uma vez que o crescimento populacional era fonte de riqueza para as nações e estimular a procriação era uma forma de garantir o fluxo constante de riquezas para um Estado.

Ao analisarmos a constituição psicofisiológica feminina construída por Diderot, percebemos que ao caracterizar a mulher como um ser infortunado pela natureza ele acabou, indiretamente, reforçando o modelo de submissão de sua sociedade. Sua aceitação e respeito às mulheres não pressupõe igualdade entre os sexos, e, portanto, igualdade de direitos. Sua proposta sugere o respeito ou a condescendência com os seres que possuem uma condição natural inferior à dos homens.

Mas, se por um lado seu discurso não propõe a igualdade de direitos entre os sexos, seu diagnóstico sobre a situação social vivida por suas contemporâneas, fruto de uma história marcada pela dominação e pela humilhação, deve ser valorizado. Em *Sobre as mulheres*, Diderot traça uma linha do tempo que demonstra que razões econômicas transformaram as mulheres em moeda de troca cujo valor era determinado em razão do interesse de suas famílias. Esta situação, segundo o autor, era ratificada pela religião e pela sociedade, que defendiam esse papel como algo natural, portanto, intrínseco ao comportamento feminino.

Mesmo que não encontremos na obra diderotiana a defesa explícita da igualdade dos sexos, bandeira de muitos pensadores nos séculos seguintes, não podemos deixar de destacar que algumas das situações retratadas pelo filósofo se mantêm atuais e estão longe de ser resolvidas. Para alguns povos, a sexualidade feminina continua sendo um tabu. Basta recordarmos que a mutilação genital ainda é prática recorrente em várias partes do mundo. O tráfico de mulheres e a venda de esposas, inclusive crianças, também não são realidades distantes ou obras de ficção. O desrespeito às mulheres não é praticado somente em locais distantes, longe da cultura ocidental. Basta olharmos as estatísticas de violência doméstica e de crimes cometidos contra o sexo feminino no Brasil. Segundo dados recentes, a cada cinco minutos uma mulher é espancada em nosso país. Portanto, se hoje, por meio do avanço da ciência, já derrubamos a primeira afirmação diderotiana sobre o sexo feminino, a da inferioridade natural, ainda travamos batalhas diárias para eliminarmos a opressão que pesa sobre as mulheres, que, segundo Diderot, foi construída por uma cultura dominada pelos homens e muitas vezes ratificada pela religião.

Referências Bibliográficas

I – Obras de Diderot

DIDEROT, D. Suplemento à viagem de Bougainville ou diálogo entre A e B. In: _____. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979a.

_____. Paradoxo sobre o comediante. In: _____. *Textos Escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979b.

_____. Sobre as mulheres. In: _____. *Obras I: filosofia e política*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000a.

_____. Colóquio com a Marechala. In: _____. *Obras I: filosofia e política*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000b.

_____. Continuação do diálogo. In: _____. *Obras I: filosofia e política*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000c.

_____. *Éléments de physiologie*. Paris: Honoré Champion, 2004.

II – Outras fontes

CABRAL, M. Situando a menopausa: tempo, nomenclatura e tipologia. *Revista Interlocuções*, ano 1, n. 1, jan. a jun., pp. 65-85, 2001.

CRAMPE-CASNABET, M. A mulher no pensamento filosófico do século XVIII. In: DUBY, G; PERROT, M. *História das mulheres: do renascimento à idade moderna*. Porto: Editora Afrontamento, 1991.

DEL PRIORE, M. *História das mulheres no brasil*. São Paulo. Editora Contexto, 2006.

PERROT, M. *História das mulheres: do renascimento à idade moderna*. Porto: Editora Enfrentamento, 1991.

TERESA *Filósofa*. Porto Alegre: L&PM, 2000.

III – Obras Críticas

BADINTER, E. *Um é o outro: relações entre homens e mulheres*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

_____. *O que é uma mulher?: um debate*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

_____. *Émilie, Émilie: a ambição feminina no século XVIII*. São Paulo: Paz e Terra: Duna Dueto, 2003.

BERRIOT-SALVADORE. É. O discurso da medicina e da ciência In: DUBY, G; PERROT, M. *História das mulheres: do renascimento à idade moderna*. Porto: Editora Afrontamento, 1991.

DUBY, G; PERROT, M. *História das mulheres: do renascimento à idade moderna*. Porto: Editora Afrontamento, 1991.

GRIECO, S. O corpo, aparência e sexualidade. In: DUBY, G; PERROT, M. *História das mulheres: do renascimento à idade moderna*. Porto: Editora Afrontamento, 1991.

GUINSBURG, J. *Diderot: o espírito das Luzes*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2000.

HOUBRE, G. Inocência, saber, experiência e seu corpo no fim do século XVIII e começo do XX. In: MATOS, M.; SOIHET, R. *O corpo feminino em debate*. São Paulo: UNESP, 2003.

HUFTON, O. Mulheres, trabalho e família. In: DUBY, G; PERROT, M. *História das mulheres: do renascimento à idade moderna*. Porto: Editora Afrontamento, 1991.

KRYSSING-BERG, G. A imagem da mulher em Diderot. *Revue Romane*, v. 2, n. 1, 1985.

PIVA, P. *O ateu virtuoso: materialismo e moral em Diderot*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

RIBEIRO, R. *A etiqueta no antigo regime: do sangue à doce vida*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

WILSON, A. *Diderot*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2012.

Recebido em: 26/Ago/2019 - **Aceito em:** 08/Dez/2019.

Resenha

E *Deus* criou a mulher!

Maria Letícia de Oliveira Reis

Doutora em Psicologia Clínica pela USP
marileoliveira@hotmail.com

Resenha de BEAUVOIR, S. *Brigitte Bardot e a síndrome de Lolita e outros escritos*. Organização, tradução e notas de Magda Guadalupe dos Santos e Paulo Sartori. Belo Horizonte: Quixote, 2018.

Os leitores de Beauvoir acabam de receber a tradução de três textos reunidos num mesmo volume: *Brigitte Bardot e a síndrome de Lolita*, *O que o amor é – e o que não é* e *Uma existencialista observa os americanos*. Beauvoir os escreveu “sob encomenda”, no período em que esteve nos Estados Unidos, em 1947, quando deixou a Europa arruinada pela guerra. Na América, *The New York Times* foi um dos jornais que publicou dois desses ensaios.

O esmero na organização do livro e na tradução dos textos chama a atenção do leitor: o cuidado com a edição, com as fontes das traduções, a cordialidade entre os envolvidos no projeto, entre eles a filha adotiva de Simone de Beauvoir, Sylvie Le Bon de Beauvoir, que foi uma agradável colaboradora, fazendo jus à sua responsabilidade de que a obra de Simone de Beauvoir fosse transmitida. Desse modo, a apresentação do livro é feita pela própria Sylvie, e os tradutores brasileiros tiveram o apuro de publicar, juntamente à tradução, o texto original de Sylvie em francês. Os textos de Simone foram traduzidos a partir de sua primeira versão em inglês, língua da publicação, mas posteriormente cotejados com os escritos em francês. Todos os três ensaios são comentados. O livro, assim, é bastante importante para quem se interessa pela obra de Simone de Beauvoir. Ainda que o conteúdo da coletânea não ocupe a essência da obra de Beauvoir, a publicação brasileira situa esses ensaios dentro da produção da autora. Nesse sentido, traz, ao final, a ampla cronologia, de 1908 a 1986, além de indicar quem são os pesquisadores da obra de Beauvoir ao redor do mundo.

No Brasil, depois da questão do Exame Nacional do Ensino Médio (Enem) de 2015 sobre Simone de Beauvoir, as redes sociais divulgam e publicam constantemente frases da autora. Uma dessas citações é: “A sociedade confunde a mulher livre com a mulher fácil”. Vale recorrer ao local onde primeiramente esta frase surgiu. Ela se encontra na página 84 no ensaio *Brigitte Bardot e a síndrome de Lolita* (1959/2018), mas está no segundo volume de *O segundo sexo* (1949/2016). Assim:

A sociedade confunde a mulher livre com a mulher fácil; o próprio amante não reconhece de bom grado a liberdade de que se aproveita; prefere acreditar que a amante cedeu, deixou-se arrastar, que ele a conquistou, a seduziu. Uma mulher

orgulhosa pode pessoalmente tirar partido da vaidade do parceiro, mas será odioso para ela que um marido estimado suporte a arrogância dessa vaidade. É muito difícil para uma mulher agir em nível de igualdade com o homem, enquanto essa igualdade não for igualmente reconhecida e concretamente realizada. (BEAUVOIR, 2016, p. 361, grifo nosso)

E no capítulo *A mulher independente*: “Na França principalmente, *confunde-se obstinadamente mulher livre com mulher fácil*, a ideia de facilidade implicando uma ausência de resistência e de controle, uma falha, na própria negação da liberdade” (Idem, p. 514).

É importante observar que a frase, na segunda aparição, surge no contexto específico francês. Os ensaios contidos no livro do qual essa resenha se ocupa têm um denominador comum: a forma de vida na Europa e nos Estados Unidos, no que tange, também, à situação amorosa e erótica da mulher. Várias notas de rodapé ao longo do livro cuidam não somente do contexto da tradução, mas, como aponta a tradutora: “[o conteúdo] parece refletir a necessidade de atender às diferenças culturais entre o público francês e o norte-americano” (SANTOS, 2018, p. 69).

É nesse contexto que surge o ensaio *Brigitte Bardot e a síndrome de Lolita*, em que encontramos referências a vários filmes de Brigitte Bardot. Neles, Beauvoir observa que a atriz não era amada no próprio país, mas era amada nos Estados Unidos, onde seu filme *E Deus criou a mulher* chegou a quatro milhões de dólares e Bardot foi considerada um “produto de exportação”, tal como um Renault. Ora, o que podemos discutir sobre a sexualidade norte-americana e a francesa na década de 1950? A sexualidade da mulher parece romper e causar fronteiras. Ainda que tenha sido mais bem recebida nos Estados Unidos, não faltaram críticas e manifestações contra Bardot. O leitor brasileiro será capaz de observar a atualidade do debate de Beauvoir, mais ainda quando afirma:

não estou surpresa que moralistas profissionais em todos os países, inclusive nos EUA, tenham tentado proibir seus filmes. Em todas as épocas, nobres pensadores, identificaram a carne com o pecado e sonharam jogar no fogo as obras de arte, os livros e os filmes que tratam da carne com excesso de complacência ou franqueza. [...] Mas Brigitte Bardot não tem nada da ‘jovem fácil’, nada que permitiria a um homem tratá-la com essa frivolidade. Não há nada de vulgar nela. Ela tem um tipo de dignidade espontânea, algo da seriedade da infância. (BEAUVOIR, 2018, pp. 71-85)

Brigitte Bardot parece apresentar alguma especificidade, uma marca em sua sexualidade. O que leva a perguntar: por que, dentre várias, Bardot foi a que, segundo Beauvoir, se tornou um “monumento de imoralidade”, chocando alguns e seduzindo a outros? Por quê? Para Beauvoir, não foi apenas uma enorme publicidade, mas a lenda que está por trás da pele de Bardot é uma versão moderna de um mito antigo que retoma o “eterno feminino” e, daí, surgiu um novo gênero de erotismo. E, daí, surgiu o amor, que, segundo Beauvoir pode prescindir de mistério, mas o erotismo, não. O título do ensaio de Beauvoir relembra a *Lolita* de Nabokov, mas, segundo as notas, parece que esse foi um título sugerido pelos norte-americanos, não por Beauvoir. Isso porque a autora não se ocupa de desenvolver a síndrome de Lolita; ou, melhor dizendo, Lolita não é objeto de sua análise. De todo modo, Beauvoir não deixa de afirmar que “Bardot é o mais perfeito espécime dessas ninfas ambíguas” (BEAUVOIR, 2018, p. 73).

Para Beauvoir, o rosto de Brigitte Bardot possui sempre a mesma expressão, “essa indiferença lhe convém. Brigitte Bardot não foi marcada pela vida” (BEAUVOIR, 2018, p. 76). Ser marcado por uma experiência, por um sofrimento, aceitar que algo falta, essas são características invocadas por Beauvoir para se referir à pessoa que quer amar. No texto *O que o amor é – e o que não é*, Beauvoir afirma: “Uma pessoa em excessiva harmonia com a sociedade pode nunca vir a conhecer o amor” (BEAUVOIR, 2018, p. 123); e, ainda: “você não se apaixona quando está completamente feliz ou na crista da onda; é somente quando a vida perdeu o seu sabor [...] o amor não aparece quando a vida te satisfaz, nem quando te esmaga, mas apenas para aqueles que abertamente ou secretamente desejam mudar” (BEAUVOIR, 2018, pp. 122-123).

Para dar um exemplo do cuidado desta edição brasileira, a tradutora e comentadora do ensaio alude ao texto *Um amor transatlântico*, escrito por Beauvoir entre 1947 e 1964 publicado no Brasil em 2000, que consiste nas cartas que escreveu a Nelson Algren. O amor a levou aos Estados Unidos. E, assim, ela escreveu sobre o amor a um homem e à possibilidade, segundo a comentadora, de restauração de uma época devastada pelas guerras... “tornar possível novas formas de memória, que trouxessem à humanidade prazer e conforto, ao invés de conflitos e desgosto” (SANTOS, 2018, p. 130).

Há um trecho de Simone de Beauvoir, apresentado por Sylvie Le Bon de Beauvoir, que parece uma previsão dos nossos tempos: “Você deve entender, me declarou um francês comum, que quando um homem acha uma mulher atraente, deseja poder beliscar seu traseiro” (LE BON DE BEAUVOIR, 2018, p. 27). Sylvie Le Bon de Beauvoir, que escreveu a apresentação em 2018, acompanhou a avalanche de denúncias nos Estados Unidos e Europa. Sabemos dos movimentos #metoo e #balancetonporc (os quais não menciona), mas a diferença entre os movimentos pode ser pensada através das diferenças apontadas por Beauvoir acerca da sexualidade nos Estados Unidos e França.

No ensaio *Uma existencialista observa os americanos*, Beauvoir está, segundo Sylvie, “deslumbrada pela abundante realidade humana, social e econômica desse imenso e próspero país” (LE BON DE BEAUVOIR, 2018, p. 24). No ensaio, Beauvoir chama a atenção sobre a forma de vida dos americanos, lembra o soneto sobre a felicidade ser nenhum sofrimento ou preocupação, uma casa, uma esposa fiel. Mas, assim como faz no ensaio sobre o amor, Beauvoir questiona a razão de ser do pequeno burguês acomodado, que foge da vida enquanto pode ir dando aos acontecimentos o menor valor possível. (Tal como a cara inexpressiva de Brigitte Bardot, que encantou os americanos mais que os franceses). É nesse ensaio que surge uma nota de rodapé à diferença entre ser e existência: “a diferença entre Ser (*being*) e Existência (*existence*) merece ser ressaltada. Ser (*being*) é, entre eles, o termo mais passivo; enquanto a Existência (*existence*) sugere movimento e propulsão” (BEAUVOIR, 2018, p. 143). É o ensaio de Beauvoir em que ela declara ser uma existencialista: observando a forma de vida americana, discute como os Estados Unidos se fascinam pelo “simples resultado, sem se preocupar com a existência humana que por ele [os EUA] foi colocada em risco” (BEAUVOIR, 2018, p. 143). Essa falta de preocupação, para uma existencialista, é “grave perigo”.

Sylvie Le Bon de Beauvoir lembra a responsabilidade da filosofia de desmistificar, mas isso também é uma responsabilidade moral dos intelectuais, e – por que não dizer? – responsabilidade sexual dos intelectuais. Parafraseando Freud, no título de seu

texto *Moral sexual civilizada, doença nervosa moderna*, a pergunta é: onde o intelectual se posiciona? Precisa-se desmitificar tudo, políticos, cargos, funções, eterno feminino, mães suficientemente boas. De fato, Sylvie Le Bon de Beauvoir afirma: “Desmistificar não é desencantar, ao contrário, é denunciar ídolos falsos” (LE BON DE BEAUVOIR, 2018, p. 22). Tal como fez Freud ao escrever *Totem e tabu*, para mostrar como a derrocada do Pai totêmico que tudo podia foi imprescindível para o progresso civilizatório. Mas tudo isso é arriscado! Tanto que Simone de Beauvoir reconhece: “Tão logo se toca num único mito, todos os outros mitos estão em perigo” (BEAUVOIR, 2018, p. 96). E esse Deus que criou a mulher não supunha que sua sexualidade daria tanta ocupação aos homens de fé – nem que seus questionamentos não iriam além-mar. Pelo contrário, *dariam a mares* muitos discursos que, mergulhados entre hipocrisia e cinismo, se apropriam da máxima “meu corpo minhas regras”.

Vale retomar a frase de Brigitte ressaltada por Beauvoir: “Eu quero que não haja nem hipocrisia nem bobagens sobre o amor” (BEAUVOIR, 2018, p. 96). Nós também não, Brigitte! Perdão, Brigitte!

Referências bibliográficas:

BEAUVOIR, S. *Brigitte Bardot e a síndrome de Lolita e outros escritos*. Organização, tradução e notas de Magda Guadalupe dos Santos e Paulo Sartori. Belo Horizonte: Quixote, 2018.

_____. *O segundo sexo: a experiência vivida*. Volume 2. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2016.

LE BON DE BEAUVOIR, S. Apresentação. In: BEAUVOIR, S. *Brigitte Bardot e a síndrome de Lolita e outros escritos*. Organização, tradução e notas de Magda Guadalupe dos Santos e Paulo Sartori. Belo Horizonte: Quixote, 2018.

SANTOS. In: BEAUVOIR, S. *Brigitte Bardot e a síndrome de Lolita e outros escritos*. Organização, tradução e notas de Magda Guadalupe dos Santos e Paulo Sartori. Belo Horizonte: Quixote, 2018.

Recebido em: 27/Out/2019 - **Aceito em:** 02/Dez/2019.

Tradução

Está na hora das mulheres darem uma nova cara ao amor

Juliana Oliva

Doutora em Filosofia pela UNIFESP
julie.julianaoliva@gmail.com

Rafaela Ferreira Marques

Doutoranda em Filosofia pela UFSCar
CAPES
rmarquesbhz@yahoo.com.br

A versão do artigo aqui publicada, com a autorização de Sylvie Le Bon de Beauvoir e de Margaret A. Simons, é uma tradução do texto original, publicado em inglês na coletânea *Simone de Beauvoir: Feminist Writings*¹. Mantivemos as notas de Marybeth Timmermann que acompanham a publicação.

Simone de Beauvoir²

Está na hora das mulheres darem uma nova cara ao amor. Elas estão se tornando ao mesmo tempo independentes e responsáveis, construtoras ativas do mundo; mas essa metamorfose ainda causa insatisfação. Milhares de profetas resmungam que elas levarão o amor à ruína e junto com ele, a poesia, a ilusão e a felicidade. Até agora, nossa civilização nunca conheceu um amor que não fosse fundado na desigualdade. Mulheres capazes de uma paixão genuína se ajoelham respeitosamente perante seu mestre, soberano, deus. Essa ideia está tão profundamente arraigada nos corações dos homens que, se uma mulher não cai prostrada aos seus pés, eles temem que eles mesmos possam ser forçados a fazer o papel do escravo ignominioso. O mito da

1 BEAUVOIR, S. *It's about time women put a new face on love*. In: SIMONS, M. A.; TIMMERMANN, M. (ed.). *Simone de Beauvoir: Feminist Writings*. Urbana, Chicago, and Springfield: University of Illinois Press, 2015, pp. 76-79.

2 BEAUVOIR, S. *It's About Time Woman Put a New Face on Love*. *Flair*, 1, 3, April, 1950, pp. 76-77; translator unknown; © Sylvie Le Bon de Beauvoir. Este artigo foi originalmente publicado em inglês, e o texto original em francês não foi encontrado, mas dada a rejeição de Beauvoir ao essencialismo, mudamos o singular "Mulher" para o plural "Mulheres" no título e em certos casos em que Beauvoir se refere a todas as mulheres ou às mulheres em geral para evitarmos conotações essencialistas que a autora não teria intencionado e para manter a consistência ao longo do texto. No final da publicação original deste artigo na revista *Flair*, aparece o seguinte: "Co-líder da vanguarda intelectual da França junto com Sartre, Simone de Beauvoir passou sua juventude em Paris, doutorou-se na Sorbonne. Em 1943 ela deixou a docência para escrever romances, uma peça, ensaios problematizadores que se tornaram um testamento para os existencialistas. Seu livro recente *O segundo sexo*, que explora o papel e o destino das mulheres, será publicado na América neste ano".

paciente Griselda, aquela que concede, foi substituído pelo da fêmea do louva-a-deus, que explora. Os presentes que a primeira derrama sobre ele são um fardo; e a segunda sucede em obter benefício do macho apenas por meio de sua submissão a ele; ambas são parasitas que camuflam, cada qual à sua própria maneira, sua dependência. Não é possível conceber um novo tipo de amor no qual ambos os parceiros sejam iguais – em que não se busque a submissão do outro? Ou na sociedade do futuro somente haverá espaço, como muitos afirmam, para um relacionamento no qual o sexo só acontece em caso de absoluta necessidade?

Parece-me que o papel privilegiado do amor não depende dessa ou daquela estrutura superficial da sociedade. Uma explicação muito mais fundamental pode ser encontrada na ambiguidade da natureza humana. Todo ser humano tem uma dupla natureza. Uma ele compartilha com seus iguais. É aquela que o impulsiona; que olha para o futuro, que define suas ambições, construções, atos. Aquele que corre atrás (*go-getter*), destaca-se do que outros fizeram por meio dos resultados obtidos. Mas cada um de nós possui também outra, uma natureza singular: está lacrada dentro de um envelope que não pertence a mais ninguém, dentro de uma única vida limitada apenas por uma morte irreparável. A humanidade só tem valor quando junta essas duas naturezas. Desprovido de esforço em massa e de ambição, o homem seria nessa terra não mais do que um animal entre outros, um acidente insignificante. A humanidade, enquanto soma desses zeros, seria ela mesmo igual a zero. Se valoriza-se ainda apenas a ambição e um futuro distante, se não se atribuisse nenhum significado ao individual, o valor do homem como um todo seria anulado. Para acreditar na importância do mundo e em seu próprio lugar nele, cada um deve perceber-se em seu trabalho e em sua individualidade, como uma partícula mínima da humanidade e como um ser insubstituível. É o amor dado e o amor recebido que será a ajuda mais poderosa para a realização dessa síntese paradoxal.

Há um amor denunciado por cada época de ser estéril: aquele que congela os amantes numa absorção mútua. Separado daqueles que estão à sua volta, indiferente ao futuro, o par afunda numa solidão egocêntrica e vazia. Diz a lenda, naturalmente, que seu fim é quase sempre a morte. Pois, se um devora o outro, por sua vez eles são devorados pela inércia, pela imobilidade, pelo tédio: eles já estão mortos. A esta emoção, que revela a estupidez dos amantes que fazem da paixão sua existência completa, está oposto o ideal de companheirismo: companheiros unidos pelos objetivos que perseguem juntos; cada um reconhecendo no outro um tipo de liberdade e atividade. Eles fundem suas vontades, somente dispensam o que é individual: tudo é nivelado; suas mortes, como suas vidas, podem ser intercambiadas. Se o sexo como necessidade entra nessa relação de companheirismo entre homem e mulher, ele não altera seu caráter essencialmente impessoal: sem dúvida apenas no ato sexual homem e mulher possuem propriamente um ao outro fisicamente, mas apenas no que é geral. Estimar no indivíduo o que lhe dá sua diferença e ainda colocá-lo em acordo com os direitos universais que são de todos os seres humanos; estar unido com ele por meio de todos os seus impulsos e transições pessoais e ainda ser preenchido pela maravilha do que é único e sem igual em sua natureza: esse é o milagre conquistado pelo amor, sozinho, em sua forma mais elevada.

Homens como Nietzsche, Tolstoy e D.H. Lawrence bem entenderam que um amor verdadeiro e frutífero deveria abarcar simultaneamente a presença física imediata do amado e seus objetivos na vida. Mas apenas para a mulher foi proposto esse ideal, desde que ela não tivesse nenhuma outra proposta; o homem tem apenas que encontrar nela seu reflexo complacente. Acredito que, em um amor igualitário, ela não renunciará a esse belo papel como aliada, mas o homem também desejará assumi-lo. Entende-se que essa reciprocidade seja possível apenas quando os dois compartilham os mesmos objetivos na vida ou conseguem conciliá-los: o amor que descrevemos aqui pressupõe amizade; mas quão mais frutífero ele seria do que uma devoção unilateral. A mulher seria então capaz de confiar no homem – o apoio que ele reclama tão concretamente – e ainda, ela se entregaria a um esforço capaz de colocá-los lado a lado: do contrário, sua docilidade é cega e servil. O homem, ao invés de buscar um tipo de exaltação narcisista em seu par, descobriria no amor um modo de sair de si mesmo, de lidar com problemas além dos seus próprios. Com todas as tolices que tem sido escritas sobre o esplendor de tal generosidade, por que não dar ao homem sua chance de participar de tal devoção, da autonegação que é considerada invejável a muitas mulheres? Deixe cada parceiro pensar no outro e em si simultaneamente: a mulher será salva da timidez que frequentemente a segura e o homem será curado de seu orgulho egocêntrico. Cada um se beneficiará do gosto de virtudes que até o momento foram reservadas para o sexo oposto.

Entretanto, essa cordialidade harmoniosa ainda não constitui o amor. O amor coloca cada um para o outro como um aliado, um ser igual, no seio da comunidade humana, assim como separa completamente e incomparavelmente cada um do outro. Juntos, os amantes encaram o mundo e o futuro, mas cada um está também surpreso ao ver um olhar cúmplice daqueles estimados olhos; não pode haver ninguém como o ser amado na vida, nem substituto na morte. É este amor que é a relação mais completa possível com outra pessoa: ver o outro em sua atividade impessoal e em sua realidade insubstituível; como construtor e como objeto; como tudo o que transcende a si mesmo e como criatura finita. Se a mulher se torna para o homem seu verdadeiro igual, ela não sentirá menos necessidade de estar deste modo maravilhosamente confirmada e confirmar com seu amor aquele cujo amor a coroa.

Como definimos aqui, tanto o amor pode ser platônico quanto sexual: é suficiente que a presença do amado seja revelada no que é único, contingente e pateticamente perecível; essa revelação pode acontecer de mais de um modo. No entanto, permanece o fato de que a atração sexual é o instrumento mais comum. É o desejo que mais frequentemente dá à presença física do amado seu valor sem igual. Por isso, seria perigoso para o futuro do amor se as mulheres, conforme progredirem em sua situação, estivessem por perder seu atrativo aos olhos dos homens. A essa altura os profetas da confusão gemem ainda mais alto: “A feminilidade se perderá, a feminilidade se perderá!”. Essa catástrofe tem sido anunciada como iminente por tanto tempo que nosso ceticismo é permitido: pode ser que a atração de um sexo pelo outro tenha causas mais profundas do que o farfalhar de uma anágua, do que a forma de uma bota. Eu acredito que o que há de fascinante no outro para cada um é a descoberta de um mundo humano como o seu próprio, mas *diferente*: o *outro* sexo tem a fascinação de um país exótico; ele é um tesouro, um Éden, simplesmente porque é diferente. E mais

uma vez neste ponto, os homens persistem em considerar essa diferença como outro aspecto da desigualdade; mas nada prova que isso não seja capaz de mudar. Os dois sexos podem se tornar iguais, aliados, sem abolir a distância entre eles que faz com que cada um seja desejável ao outro. Para dizer a verdade, não posso conceber como essa desejabilidade pode ser destruída, uma vez que o corpo e a sexualidade do homem e da mulher são diferentes, e portanto, diferentes em sua sensualidade, sua sensibilidade, sua relação com o mundo; e uma vez que a necessidade física que um tem pelo outro manterá sua mágica. Que consciência e liberdade devem encontrar encarnação em uma carne que é meu destino biológico – isso será sempre para mim, seja homem ou mulher, um milagre esmagador: talvez todo o mais admirável, do contrário, para todos os poderes espirituais – o pensamento, a vontade – que afirmam-se com brilho maior. O homem que manifesta essas virtudes entre a humanidade, parece nos olhos das mulheres estar contemplado com suas qualidades viris; pode ser que um dia as virtudes humanas das mulheres realçarão sua feminilidade aos olhos dos homens.

Opiniões seriam descuidadas neste ponto: o futuro não nos pertence. E é por isso que ninguém tem o direito de condenar o futuro em nome do presente. Em cada época houve aqueles que lamentassem o mundo do futuro simplesmente porque ele prometeu ser diferente do passado. Devemos evitar cair nessa armadilha: nossa falta de imaginação descredita, despovoando esses tempos que estão além de nosso conhecimento; mas há outros para os quais esses tempos serão um dia reais e certamente mais ricos do que desejamos supor. Sem dúvida há formas de sensibilidade que estão limitadas a desaparecer como aconteceu a tantas outras antes delas: mas outras nascerão. Ao invés de nos agarrarmos ao futuro ou repudiá-lo, não seria melhor ajudarmos a inventá-lo? Hoje, muitas mulheres rechaçam o amor porque ele evoca escravidões antigas e muitos homens recusam acreditar nisso porque não conhecem a antiga cara do amor. Deixemos homens e mulheres superarem sua desconfiança e eles encontrarão a possibilidade de restabelecer, na liberdade e na igualdade, o par humano.

Recebido em: 31/Out/2019 - **Aceito em:** 01/Dez/2019.

Tradução

Amor e política

Juliana Oliva

Doutora em Filosofia pela UNIFESP
julie.julianaoliva@gmail.com

Rafaela Ferreira Marques

Doutoranda em Filosofia pela UFSCar
Bolsista CAPES
rmarquesbhz@yahoo.com.br

A versão do artigo aqui publicada, com a autorização de Sylvie Le Bon de Beauvoir e de Margaret A. Simons, é uma tradução do texto original, publicado em inglês na coletânea *Simone de Beauvoir: Feminist Writings*¹. Mantivemos as notas de Marybeth Timmermann que acompanham a publicação.

Simone de Beauvoir²

Penso que Lise London não pode ser compreendida se não entendermos também o que é o comunismo e o que é ter uma fé absoluta nele³. Lise London é uma mulher heroica. Ela é quem, durante a Ocupação, subiu no balcão em uma loja na esquina da rua Daguerre com a avenida de la Porte-d'Orleans e lançou um apelo a todas

1 BEAUVOIR, S. *Love and Politics*. In: SIMONS, M. A.; TIMMERMANN, M. (ed.). *Simone de Beauvoir: Feminist Writings*. Urbana, Chicago, and Springfield: University of Illinois Press, 2015, pp. 103-105.

2 BEAUVOIR, S. *Amour et politique*. *Le nouvel observateur* 222, Fevereiro 10-16, 1969, 23; © Sylvie Le Bon de Beauvoir. O artigo da revista foi precedido pela seguinte introdução editorial: "Muitos dos que leem a admirável 'Confissão' de Artur London (um dos quatorze acusados no julgamento em Slansky que ocorreu em Praga em 1951), se perguntaram como sua esposa Lise pôde acreditar, por um único instante, que seu marido era culpado. Ela o conhecia desde que ela tinha quinze anos como um homem e como um ativista no Partido Comunista. Artur London, ex combatente na Guerra Civil da Espanha e herói da Resistência Francesa, foi preso pela Gestapo, torturado e então deportado; ele resistiu a tudo. Quando foi preso em 1951 – desta vez por seus 'amigos' – ele era Vice-ministro das Relações Internacionais na Tchecoslováquia. Denunciado como um traidor, ele terminou o admitindo. Primeiro, consumida por dúvidas, sua esposa Lise London acabou por fim acreditando que a acusação era fundamentada. O que a levou àquela conclusão? Entrevistada por Jean Carlier da Rádio Luxemburgo, Simone de Beauvoir responde a essa e a outras perguntas".

3 Lise London (1916–2012), uma militante comunista por toda a sua vida, era a viúva de Artur Gerard London (1915–86), oficial de alta-patente da Tchecoslováquia Comunista. Em 1951, ele foi injustamente acusado de trair seu país e se tornou uma das vítimas no julgamento público (*show trial*) em Slansky, que era parte de uma purificação de elementos "desleais", inspirada em Joseph Stalin, nos Partidos Comunistas nacionais na Europa Central, bem como uma purificação de judeus da liderança de Partidos Comunistas. Depois de sua libertação e reabilitação, Artur, em colaboração com Lise, escreveu um poderoso relato autobiográfico de sua provação. Cf. *L'aveu* (Paris: Gallimard, 1968), e *Le nouvel observateur* 217 (January 6, 1969). *L'aveu* foi traduzido como *The Confession* por Alastair Hamilton (New York: Morrow, 1970).

as mulheres da França, dizendo-lhes que deveriam resistir e ajudar seus maridos a resistir de toda maneira possível. A propósito, era uma demonstração organizada: elas cantaram *La Marseillaise*, e havia o FTP ali para defender Lise London⁴. Quando os alemães chegaram, eles foram atacados pelos FTP e houve mortes nos dois lados. Lise London conseguiu escapar, mas mais tarde, ela foi presa, torturada e deportada. Antes da guerra, ela lutara na Espanha, e, por toda sua vida, foi uma ativista.

O comunismo era sua fé, sua crença incondicional na União Soviética e em Stalin. Depois da vitória, ela manteve sua fé absolutamente intacta. Acreditou em duas coisas que se fundiram em uma: seu marido e o comunismo. Ela mesma havia imaginado como seria, para uma militante, perceber que seu marido era um traidor já que, durante o julgamento de Rajik⁵, ela disse a ele “deve ser terrível ser a esposa de um militante comunista a quem você ama e admira, e perceber que ele era um traidor e que suas crianças tem um traidor como pai”.

[...] ⁶ Quando seu marido foi preso, ela pensou que ela estava naquela situação. Então ela lutou o quanto pôde para se recusar a acreditar nisso, mas o que finalmente era mais convincente do que a sua convicção era que ela ouvira seu marido admiti-lo. Então, na mesma medida em que ela confiava nele – o que é exatamente a razão para o dilema ser terrível – ela acreditava em sua confissão. Até que ele não tivesse confessado, ela dizia “Não, isso não é possível”, mesmo quando seus camaradas, ou quando alguém mais estivesse murmurando “Alguma coisa não está muito certa”.

Quando ela o ouviu confessar, ela pensou: “Ele nunca disse nada à Gestapo; ele nunca teve uma fraqueza em seu caráter; ele é um homem sincero e honesto; portanto, se ele confessa, deve ser verdade!”.

“Portanto, ele é culpado”

Foi um pouco como uma tentação religiosa. Ela pensou: “É meu amor por ele que me previne de acreditar que ele seja culpado, mas eu devo ser uma boa comunista e dominar o que vem do meu amor por ele. Portanto, ele é culpado”.

Penso que foi para resistir àquilo para o qual o seu amor a empurrava a acreditar, que ela fez o que era talvez um pouco mais do que era necessário, e escreveu aquela carta na qual ela dissociava-se completamente dele.

Mas o que é tocante também, é que na primeira vez em que ela pôde vê-lo sozinho, na prisão, e suas crianças distraíam a atenção do guarda, London contou-lhe: “Eu não sou culpado; tudo está armado; tudo é falso. Esse julgamento é uma fabricação completa!”. E ela imediatamente acreditou nele, retirando seu pedido pelo divórcio naquele mesmo dia.

4 *La Marseillaise* é o hino nacional francês, que tece sua origem na Revolução Francesa, e cuja letra é um chamado para a batalha contra opressores invasores; the *Francs Tireurs et Partisans* (FTP) era a ala militar do Partido Comunista Francês e tornou-se uma organização militar ativa da Resistência.

5 László Rajik era um comunista e político húngaro, que servia como Ministro do Interior e Ministro das Relações Internacionais. Em 1949, ele foi injustamente acusado e torturado a confessar traição em seu julgamento público em Budapeste. Rajik, junto com Dr. Tibor Szönyi e András Szalai, foi sentenciado à morte.

6 Essas reticências entre colchetes aparecem no artigo original; *Le nouvel observateur* aparentemente imprimiu apenas excertos da entrevista mais longa que foi transmitida na Rádio Luxemburgo. Isso acontece uma outra vez, no segundo para o último parágrafo.

E depois daquilo, ela lutou incessantemente por ele com toda convicção, energia e também, devo acrescentar, eficiência possíveis. Tanto que, imediatamente, London encontrou-se intimamente unido a ela e viveram *juntos* durante todo período em que ele esteve preso, do modo mais harmônico, e desde então eles continuam a viver em absoluta harmonia. [...] Não sinto, absolutamente, que tenho direito de criticar essa mulher. Eu mesma nunca tive uma convicção política tão incondicional quanto à dela. Não a entendo completamente por dentro – não posso me colocar exatamente em seu lugar – mas eu posso entender, de fora, que dada a sua fé política e dado que nem ela ou seu marido nunca duvidaram da legalidade dos julgamentos, ela estava chateada e acreditou por um momento que seu marido era culpado.

Deve-se entender que eles se amavam por meio da política e que para eles não era verdade, não é verdade que “o amor perdoa tudo” – uma expressão que, a propósito, é um clichê sem muito sentido.

Recebido em: 31/Out/2019 - **Aceito em:** 01/Dez/2019.

Tradução

A crise do ensino filosófico

Fábio Roberto Lucas

Pós-doutorando em Estudos Literários pela UFPR

Bolsista CAPES

fabio.lucas@usp.br

Gabriel Salvi Philipson

Doutorando em Teoria Literária pela UNICAMP em estágio sanduíche na Freie Universität Berlin

Bolsista FAPESP e DAAD

gsphilipson@gmail.com

Jacques Derrida

Apresentação da tradução

Parece sempre se renovar o ataque à universidade, ao saber e, especificamente, à filosofia no espaço demarcado que geralmente se chama Brasil. Diante dessas ameaças, o que se faz no mais das vezes é defender aquilo que se considera importante ou valioso. Nada mais natural, então, do que, em resposta a ataques e crises, o elogio à universidade, à sua instituição, e à filosofia.

Importante na história da defesa do valor da filosofia foi a pergunta retórica e provocante “para que filósofo?” postulada por J. A. Giannotti na década de 1970, em outro momento no qual a filosofia e a universidade estavam em questão ou em crise por aqui, embora ao mesmo tempo mais consolidadas do que nunca. A pergunta seria retórica por mal dissimular um elogio, que, no fim das contas, não deixava de limitar o questionamento proposto.

É no âmbito de uma procura por responder a essa provocação encenada por Giannotti, “para que filósofo?”, que Bento Prado Jr. realiza a conferência “profissão: filósofo” em 1976, publicada posteriormente, em 1980. Ao comentar esse texto, Paulo Arantes (1996, p. 158) afirma que, “em grande forma”, Prado Jr. encena uma hesitação que dá corda “aos ataques de Nietzsche à filosofia universitária [...] sem precisar arredar pé de sua *fausse position*, aliás confortável”. Os sentidos do conforto, da “*fausse position*” e da não necessidade de arredar pé ficarão claros a seguir. Este ensaio é talvez a primeira vez em que os textos derridianos sobre as instituições da filosofia e da universidade foram abordados pela instituição filosófica paulistana. Mas aparecem ali apenas para que “nosso herói [pudesse] se dar ao luxo de fazer graça com a gigantomaquia de um Derrida” (ARANTES, 1996, p. 159).

Por um lado, o luxo seria caçoar daquelas autoridades europeias que criticavam a instituição filosofia, as mesmas pelas quais as autoridades institucionais tupiniquins

recebiam seu caráter de *auctoritas*. Em outras palavras, tratava-se assim de caçoar autoritariamente da autoridade daquela autoridade que critica a autoridade.

Por outro lado, o luxo ocorreria pela sugestão de um “efeito cômico da fala de Derrida sobre as relações perigosas entre pensamento e instituição, quando em nosso meio devíamos tudo ao artifício do transplante que produzira a instituição esperando que o tempo se encarregasse de fornecer-lhe o recheio” (ARANTES, 1996, p. 159). Ou seja, o “efeito cômico” das reflexões de Derrida sobre instituição e filosofia se daria no Brasil porque, transferindo para a filosofia institucional as discussões de uma teoria literária e literatura colonizadas por uma reflexão de teor sociológico sobre o local e o universal, sobre as ideias e seus lugares, aqui a “forma” ou a instituição da filosofia teria precedido o “conteúdo” filosófico. Mas só isso não dá conta de todo o luxo que a filosofia institucional se dava nesse momento e que Bento Prado Jr. compartilhava de bom grado com seus ouvintes.

É que não parece tão correta a tese, que Paulo Arantes repete, não sem ironia, a respeito da suposta precedência da forma sobre o conteúdo no que diz respeito à filosofia por estas bandas. Pois, a julgar pela metáfora da área da saúde empregada por Bento Prado Jr. em seu texto, teria havido algum conteúdo filosófico “antes” da filosofia institucionalizada em terras paulistanas. Afinal, esse afirma que institucionalizar a filosofia teria sido bom até mesmo quando gerou uma “cauterização de feridas do pensamento, que prometiam virulência maior” (PRADO JR., 1980, p. 24). Não só havia, portanto, algum pensamento antes, como Bento Prado Jr. faz um juízo moral acerca da validade da institucionalização da filosofia no Brasil, já que mesmo o que ela causou de ruim – a eliminação ou purificação de conteúdos que de todo modo pode ser que fossem virulentos – foi um mal que veio para o bem, se quisermos lembrar a expressão de Mefistófeles para definir a si mesmo.

Assim, a instituição e a institucionalização da filosofia em terras paulistanas teriam aniquilado a virulência de um pensamento anterior à implantação da forma ou da instituição, deixando um vazio “conteudístico” que só seria preenchido posteriormente no corpo brasileiro que se tornava saudável graças à ação efetiva de médicos do pensamento importados de ultramar. Fugindo, então, do elogio antifilosófico da filosofia contido na pergunta disparadora de Giannotti, Bento Prado Jr. se enreda nas armadilhas de outro elogio – o da instituição.

Faz isso, contudo, nem por acaso, nem por ingenuidade, mas como uma encenação anti-institucional hesitante, como uma demonstração de força e de poder da filosofia institucional, capaz de fazer troça das denúncias e ataques à instituição, feitos por filósofos “em seus lugares”, como seria o caso de Nietzsche e Derrida, ao menos do ponto de vista de uma autoridade institucional da filosofia no Brasil. Não é fruto do mero acaso, assim, sua última citação ser de Oswald de Andrade, aquele que, por estas bandas, talvez tenha sido a principal promessa virulenta do pensamento, indistintamente relegada dentre as que foram publicamente cauterizadas pelos bons samaritanos.

Sem pôr em discussão a falta de mediação de tal diferenciação entre forma e conteúdo – se forma já não é um conteúdo e vice-versa, se não haveria, em outras palavras, um ruído branco da forma, da instituição ou da mídia que fala, produz e é seu próprio conteúdo –, o problema dessa cauterização de uma promessa de virulência

ou de perigo se deixa pensar, desse modo, com ajuda da noção derridiana de *double bind* e de veneno-remédio.

Por um lado, o veneno poderia valer como aqueles pensamentos provindos do Instituto Brasileiro de Filosofia, muitos dos quais tentavam justificar a Ditadura Militar – esse seria o ataque diante do qual se quer defender os valores e as instituições do conhecimento e do saber.

Por outro lado, contudo, o veneno cauterizado pela institucionalização da filosofia poderia valer como a própria provocação etnográfica (DÄRMANN, 2005) da filosofia, do saber e da universidade, e não apenas a provocação do fora de lugar periférico. Tem a ver, portanto, com uma provocação atenta à subalternidade e à descolonização do saber, tem a ver com uma inversão etnológica, com a virulência selvagem, ameríndia, feminina e negra frente às instituições importadas da Europa. Não é nesse sentido que se pode entender o que Viveiros de Castro diz da obra *Extramundandade e sobrenatureza*, de Marco Antônio Valentim (2018), ao sugerir que ela continuaria o projeto oswaldiano contido na tese *O fim da filosofia messiânica*, de 1950, cauterizado pela filosofia institucional?

Assim, a defesa dos valores muito dignos da filosofia institucional, transformada em cauterização, ou seja, em correção violenta, insensibilização, extirpação, saneamento, neutralização etc. serviu bem aos limitados propósitos dos agentes institucionais da filosofia nestas terras. Mas, visto da perspectiva histórica do presente atual, não obtiveram sucesso para conter os ataques à filosofia, à universidade e ao saber. Tais ataques agora assumem especificidade importante: o caráter *anti-establishment* de agentes do pensamento rejeitados e menosprezados pela academia, que assumem o poder e passam a ditar, entre outras coisas, as políticas educacionais do país. A cauterização, no final das contas, não funcionou, pelo contrário, e vivemos hoje seus efeitos ímpares mais perniciosos. Declarar o dito discurso pós-moderno, pós e descolonial etc. como um mal construtivista que, ao se colocar contra as pretensões de verdade e de universalidade, teriam facilitado o rompimento dessa cauterização é não apenas cegar-se para as especificidades da crise atual – locais, como a perpetuação de estruturas da Ditadura Civil-Militar no período democrático posterior; e globais, como a crise econômica de 2008 –, mas também varrer para debaixo do tapete a própria violência que fundou a instituição filosofia no Brasil, cauterizando indiferentemente possibilidades e virulências múltiplas do pensamento junto com discursos autoritários e extremistas.

Nessa conjuntura, aqui apenas aludida, parece ser estratégico rever as táticas de ataque e de defesa da universidade, da filosofia e do saber, repensar as potencialidades e promessas de virulência do pensamento, ficando atento às relações de subalternidade e de colonização, arriscando-se a uma reorganização de limites e de fronteiras, a distintas formações de comunidades outras. E realizar isso no interior-exterior dessa mesma estranha instituição filosófica que tem algo da estranheza da instituição literária analisada, justamente, por Derrida (2014; cf. PHILIPSON; LUCAS, 2018). Trata-se de recuperar o campo da virulência e da contrainstitucionalidade em suas multivocidades análogas a do veneno-remédio, ao mesmo tempo rejeitando a anti-institucionalidade que apenas reafirma a violência tolerada pelo sistema (como o anarco-capitalismo e o

discurso de extrema-direita em geral) e as formas de institucionalidade que reforçam, mesmo que sub-repticiamente, as estruturas de poder, classe e subalternidade.

Derrida aparece aqui, então, como um aliado possível, como já percebia a dita “pós-marxista” Spivak, mas também Belausteguigoitia Ríus e De la Pola (2012), que pensam, na Cidade do México, a partir da noção derridiana de universidade sem condição, uma sala de aula que seja também uma praça pública, que abra o espaço universitário para diferentes corpos e seus muitos modos de agenciar e experimentar as práticas de produção do conhecimento.

Nesse sentido, a publicação da tradução de *A crise do ensino filosófico* de Derrida em uma revista acadêmica de filosofia surge em boa hora para reativar e revisitar a perspectiva do autor sobre, de modo geral, as complexidades e ambivalências do “direito à filosofia”. Com efeito, apesar de o leitor brasileiro já ter acesso a algumas partes essenciais do volume *Du Droit à la Philosophie*, tais como *O Olho da universidade*, *a Universidade sem condição* ou ainda *Essa estranha instituição chamada literatura*, mais de dois terços do volume ainda estão sem uma versão em português – incluindo toda a segunda seção, *Qui a peur de la philosophie?*, da qual este artigo faz parte. Por outro lado, publicar especificamente este ensaio se revela oportuno, principalmente, porque ele desfaz uma série de enganos da recepção brasileira das discussões propostas por Derrida, fazendo com que essas passem a contribuir efetivamente com as tarefas-renúncias (*Aufgaben*) que o tempo exige.

O cuidado com o termo “nós”, por exemplo, que logo de início Derrida demonstra ao contribuir para o debate filosófico travado na África e exposto no texto aqui apresentado é constitutivo para sua posição no interior da instituição da filosofia. Neste texto de 1978, diversos mal-entendidos sobre Derrida caem por terra, como as acusações de falta de historicidade ou de dimensão política em seus escritos anteriores ao final dos anos 1980. Aqui vemos o desenvolvimento do tema da crise da filosofia passando pelas noções de sobredeterminação, de monolinguismo, de colonialidade e do local da filosofia, que evita uma generalização do ponto de vista europeu em sua relação com a língua nacional e a constituição dos Estados-nações, e desfaz os nós dos desacertos por demais apertados de uma Europa central ou universal (chamar a isso de ideologia francesa só reforça a impressão de que aqueles que assim o fazem têm algo a conservar das relações coloniais entre poder e saber no Brasil). A conclusão de Derrida é a seguinte:

Logo, é claro que eu não falarei a vocês, de início porque não teria nada a lhes dizer, da crise do ensino filosófico na *própria África*. Consideradas as generalidades que acreditei dever retomar, duvido que essa “crise” nela tenha alguma unidade, que fosse unidade de crise, a menos que ela esteja ligada à crise da unidade africana, o que é ainda outra coisa. Em seguida porque da diversidade das situações africanas, não tenho os meios nem a pretensão de ensinar o que quer que seja a vocês. Enfim porque a cena de um Europeu ou mesmo de um Euroafricano vindo diagnosticar uma crise do ensino africano diante de filósofos, pesquisadores e educadores africanos parece insuportavelmente derrisória. [...] Se lhes trago somente um testemunho *limitado* sobre minha experiência da dita crise na França, será, sobretudo, para não proceder à exportação de um “modelo” de crise ou de resposta a uma situação “crítica”. (DERRIDA, 1990, p. 168)

Por óbvio, tal declaração não deixa de testemunhar a assimetria de que deseja se afastar: basta lembrar que, de um filósofo africano que participasse de um colóquio de filosofia na Europa, dificilmente se esperaria tal declaração de *humilitas*, dado que ela já estaria incômoda e tacitamente *imposta*. Contudo, se, por si só, o gesto não basta, ele não deixa também de problematizar hábitos do debate intelectual que costumam passar despercebidos e mereceriam ser repensados e modificados. É por meio de tal gesto que Derrida relata sua experiência com o *Graph*, o Grupo de Pesquisas sobre o Ensino de Filosofia, e com suas lutas contextualizadas e historicizadas na França, fazendo ressoar também aqui a noção de crise em uma dupla acepção: como virulência que é própria à filosofia, um sinônimo de sua ideia mesma; e como seu fim no interior do então projeto neoliberal do Estado francês e europeu. Nada mais convidativo do que isso para, de modo comparativo, respeitando as possibilidades de semelhança e dessemelhança de caso a caso, nos pormos à tarefa que se exige hoje à filosofia e suas crises por estas bandas.

Obras citadas

ANDRADE, O. *Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

ARANTES, P. E. *O fio da meada*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

DÄRMANN, I. *Fremde Monde der Vernunft: die ethnologische Provokation der Philosophie*. Munique: Fink Verlag, 2005.

DERRIDA, J. *Du droit à la philosophie*. Paris: Éditions Galilée, 1990.

_____. *O Olho da Universidade*. Tradução de R. I. Canko e I. A. Neis. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

_____. *A Universidade sem condição*. Tradução E. Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

_____. *A farmácia de Platão*. Tradução Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

_____. *Essa estranha instituição chamada literatura: uma entrevista com Jacques Derrida*. Tradução de M. D. Esqueda. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

PHILIPSON, G. S.; LUCAS, F. R. Filosofia, literatura e teoria literária: diálogos universitários e institucionais. *Em Tese*, [S.l.], v. 23, n. 2, pp. 24-43, maio, 2018. ISSN 1982-0739. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/emtese/article/view/12717>. Acesso em: 23 maio 2019.

PRADO JR., B. Profissão: Filósofo. *Cadernos PUC - EDUC/Cortez Editora*, n. 1, pp. 15-44, 1980.

RIÚS, M. B.; DE LA POLA, R. L. (Orgs.). *Pedagogías em espiral: experiencias y prácticas*. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.

VALENTIM, M. A. *Extramundandade e sobrenatureza: ensaios de ontologia fundamental*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

A crise do ensino filosófico, de Jacques Derrida¹

O convite com o qual vocês me honraram se acompanhava de uma proposição. Essa definia um título possível para uma eventual comunicação. Feliz de aceitar esse convite e, por mais de uma razão, convencido da oportunidade de tal proposição, retive imediatamente esse título e começo por retomá-lo: *a crise do ensino filosófico*.

A proposição de um título não implica somente em supor que eu tenha, eu mesmo, algum título ou alguma justificativa particular para falar da dita “crise”, e para falar dela com pertinência, o que pode já parecer incerto ou problemático. Mas deixemos aqui essa dúvida. A proposição de tal título comporta outra pressuposição. Ela implica – de direito – a legitimidade de um *topos*. O que é necessário entender aqui por *topos*?

Trata-se, por um lado, de alguma coisa da qual se pode e se deve falar. A crise do ensino filosófico é um tema de discurso ou de reflexão, é para nós um lugar comum de análise, de deliberação, de elaboração teórica, quiçá de prática política. Mas é também, por outro lado, *a* crise do ensino filosófico, alguma coisa que *acontece*, que *tem lugar* e cujo acontecimento e posicionamento são assinaláveis (ao menos é o que pressupõe de direito o título, não é isso?). Nós poderíamos nomear *a* crise, reconhecê-la em seu sítio (histórico, geográfico, político etc.), em seu sítio essencial, claro; ao situá-la, nós poderíamos, em princípio, saber ou pré-compreender isso a que nos referimos quando dizemos *a* crise do ensino filosófico, usando desses artigos definidos para marcar ao mesmo tempo a generalidade e a precisão determinada da coisa.

Ora, toda uma rede de traços contextuais *nos* permite, penso eu, dizer inicialmente “nós” e de nos ouvir, nos entender para entender esse enunciado (*A crise do ensino filosófico*), que para dizer a verdade não é um enunciado, pois não diz nada a respeito da dita crise; ele tem somente a estrutura de um título que pressupõe somente que há sentido em falar *disso*, a dita crise, e o que quer que disso se diga. E esses traços contextuais seriam suficientes para que juntos nós remetêssemos esse título não à crise em geral do ensino filosófico *em geral*, mas a um fenômeno singular, situado, que acontece e tem seu lugar em uma área histórica ou geopolítica que nos é, ao menos até certo ponto, comum. Donde a generalidade relativa do título, porém estaríamos todos decepcionados e convencidos de ter errado nosso objeto se não remetêssemos nosso discurso, tão estreitamente quanto possível, ao que tem lugar *aqui mesmo*, hoje. Os artigos definidos (*a* crise do ensino filosófico) operam *nesse* contexto que nos é supostamente comum, a nós todos que, em virtude de um contrato ou de um consenso ele mesmo suposto ou produzido por nossa *convention* (ouço essa palavra em inglês²), nos reunimos aqui para ter um Seminário internacional sobre *A filosofia*

1 Conferência pronunciada em Cotonou (Benim), na abertura de um colóquio internacional reunindo filósofos africanos francófonos e anglófonos em dezembro de 1978. N. T.: O texto da conferência *La crise de l'enseignement philosophique* foi depois publicado em DERRIDA, J. *Du Droit à la philosophie*, Paris: Galilée, pp. 155-179. Agradecemos a Pierre Alferi, Jean Derrida e Marguerite Derrida, por autorizarem a publicação desta tradução.

2 N. T.: *Convenção* se escreve *convention* em inglês e francês.

e o desenvolvimento das ciências na África. Naturalmente, os limites de um contexto são sempre difíceis, mesmo impossíveis de definir, e mais do que nunca em um caso como este, a princípio porque coisas como a crise, o ensino, a filosofia, as ciências – e mesmo a África! – colocam problemas de limite, de fronteira, de autonomia que fazem talvez a própria crise; em seguida porque o contexto efetivo desse Seminário será, em certa medida difícil de avaliar, definido pelo que nele se dirá e pela maneira como os participantes tratarão seu próprio contrato.

Eu não multiplico esses reparos sobre a estrutura da referência, o valor de contextualidade ou de contrato, o artigo definido em um título etc. para desorientar a atenção de vocês com generalidades linguísticas ou lógico-gramaticais, ou para desviar, com protocolos, de certa urgência, qualquer que seja a maneira de determiná-la: historicamente, politicamente, cientificamente, filosoficamente. Pelo contrário, procedo assim para tentar determinar essa urgência e para submeter à discussão de vocês algumas hipóteses sobre a natureza dessa urgência.

Para reconhecer mais estritamente, em sua singularidade, a urgência que nos provoca aqui, eu proporia inicialmente denunciar dois álibis.

Eles têm, ambos, a forma da generalidade, o que não é um mal em si, mas de uma generalidade vazia e destinada a evitar o aqui-agora que nos situa.

Primeiro álibi, primeira generalidade, primeira trivialidade também: a filosofia, nos seria dito, não é somente um projeto universal e sem fronteira histórica, linguística, nacional. Ela seria também um projeto estruturado permanentemente por *sua própria crise*. A filosofia teria sido sempre a experiência mesma de sua própria crise, ela sempre teria vivido se interrogando sobre seu próprio recurso, sobre sua própria possibilidade, na instância *crítica* em que se trataria de julgar ou de decidir (*krinein*) sobre seu próprio significado, também sobre sua sobrevivência, e de se avaliar, de se pôr a questão de seus títulos e de sua legitimidade. Desde então, o movimento autocrítico, se é possível dizer, pertenceria ao mais próprio do filosófico enquanto tal. A filosofia se repetiria e reproduziria sua própria tradição como ensino de sua própria crise e como *paideia* da autocrítica em geral. Essa *paideia* vem sempre junto, e nada de fortuito nisso, com uma segurança que eu diria, sem facilidade, *imperialista* da filosofia. A filosofia é uma ontologia e sua *paideia*, uma enciclopédia. Ela está no direito de definir e de situar todas as *regiões* do ente ou da objetividade. Ela não tem objeto próprio particular porque ela legisla sobre a objetividade em geral. Ela *domina* de modo justamente *crítico*, para lhes assinalar seus limites e sua legitimidade, todas as ciências ditas regionais. Dominando o campo das disciplinas e das ciências ditas regionais, cultivando-o e nele marcando cercas de propriedade, a ontoenciclopédia filosófica está em casa em todo lugar, e seu movimento autocrítico não é senão a reprodução de sua própria autoridade.

Esse esquema é bem conhecido, perdoem-me por relembra-lo aqui. Introduzir-se à filosofia, ensinar a filosofia, é frequentemente autenticar esse esquema. Sem desqualificá-lo enquanto tal, sem mesmo ter aqui os meios e o tempo de discuti-lo, eu o situaria aqui como um álibi. Por que um álibi?

Porque nós paramos de habitar simplesmente o lugar onde tal crise estava destinada a se reproduzir. Nós não o abandonamos simplesmente – e é por isso que o esquema dessa repetição não parou subitamente de nos requerer – mas nós, de alguma forma, o *transbordamos*, ou melhor fomos transbordados na medida em que teríamos nos

identificado nesse lugar. Pois o que chamamos hoje, servindo-nos de uma linguagem velha, de “crise da filosofia”, participa já de uma necessidade histórica toda outra: onde o que vem em “crise” é essa perpetuação mesma do filosófico como liberdade autocrítica e (o que é *o mesmo*) como projeto ontoenciclopédico ligado a *universitas*, como repetição de si através da linguagem do *krinein*, através da possibilidade da decisão, segundo uma lógica do decidível, em outras palavras da oposição, seja ela dialética ou não, e dialética idealista ou materialista. A época da desconstrução – e, servindo-me dessa palavra, por economia, eu não nomeio nem um método (mesmo que crítico, pois a desconstrução não é simplesmente uma crítica), nem uma técnica, nem mesmo um *discurso*, seja ele filosófico, metafilosófico ou científico – seria a época em que, através de todas as instâncias classicamente identificadas ao título do histórico, do político, do econômico, do psicológico, do lógico, do linguístico etc., viria a vacilar a autoridade da filosofia, sua autoridade ao mesmo tempo autocrítica e ontoenciclopédica. E, portanto, com ela, o conceito mesmo de “crise”, na medida em que ele pertence a uma lógica da oposição e da decidibilidade. Crise da crise, se vocês quiserem, mas vejam bem que as duas ocorrências aqui são apenas homônimas: “crise” não tem o mesmo sentido duas vezes. Quando a crise da crise concerne o modo de produção e de reprodução do filosófico enquanto tal, do autocrítico e do próprio ontoenciclopédico, isso também vale naturalmente para o ensino, para esse elemento da tradição que no Ocidente é chamado de *paideia*, *skholè*, *universitas* etc., noções que eu não assimilo entre elas e que retomarei daqui a pouco.

Descrevo aqui em termos muito abstratos uma situação cujos efeitos nos assediam da forma mais sensível, mais cotidiana. Esses efeitos parecem às vezes terríveis e implacáveis, às vezes também terrivelmente libertadores e irremediavelmente novos.

Ora, não há sem dúvida nada de fortuito na sincronia paradoxal que nos reúne aqui. No momento em que, de modo sem dúvida muito diverso, muito desigual e inegavelmente tematizado, as diferentes tradições filosóficas europeias são trabalhadas por esses tremores desconstrutivos – que não são nem o fim nem a morte da filosofia – nesse momento mesmo, neste continente, como se diz, que *se chama* África, povos, nações e Estados estão a definir *praticamente* (quero dizer não somente segundo uma operação conceitual de definição, mas na realização concreta e detalhada das instituições culturais e das políticas pedagógicas) uma nova relação com o filosófico. Esses povos, essas nações e esses Estados – o que não é necessariamente a mesma coisa, e essa não coincidência traz, vocês o sabem, problemas espantosos – estão a definir essa nova relação depois dos movimentos de descolonização de tipos diversos, ou mesmo no próprio processo de uma descolonização em curso. Se o conceito de descolonização e, a princípio, de colonização podia ter um sentido radical, o que deveria se seguir daqui? Que essa nova relação ao filosófico, para não ser nem colonizada nem neo-colonizada, não deveria importar nem a autorrepetição da filosofia ocidental, nem mesmo sua crise ou seus “modelos” de crise, nem mesmo seus valores de propriedade ou de reapropriação, que puderam às vezes impor sua necessidade estratégica aos movimentos de libertação e de descolonização. A ideia mesma de importação ou o motivo oposto de não-importação pertencem à mesma lógica. Onde a extraordinária dificuldade – teórica e prático-política: como fazer mais e outra coisa do que reverter e (logo) reapropriar? Essa dificuldade – mais que crítica – é comum tanto aos movimentos

de desconstrução quanto aos movimentos de descolonização. Pois eu creio – e digo de uma vez, mas sem facilidade demagógica ou deferência convencional em consideração a meus anfitriões, e mais como esse tipo de africano desenraizado que sou, nascido na Argélia, em um meio a respeito do qual será sempre difícil de dizer se ele era colonizador ou colonizado – que, entre a efetividade da época desconstrutiva e a efetividade das descolonizações, a concatenação histórica é necessária, irreduzível, significativa de uma ponta a outra. Dizer que ela é histórica é ainda qualificar essa concatenação com recursos de uma das fontes conceituais (certo conceito de história nesse caso) que não são mais autoevidentes. Se ela é, como a filosofia e como a desconstrução do filosófico, interminável, é porque a descolonização não pode ser efetiva nem sob o simples modo da reapropriação, nem sob o simples modo da oposição ou da reversão. Levada a seu extremo limite, e é nisso que é interminável, ela não deveria importar, interiorizar ou guardar em si nem o que liga o filosófico a outra nação, a outra cultura, a outro Estado – ou seja, que o liga ao modelo tanto quanto à realidade deles (supondo que tais dissociações tenham um sentido) – nem mesmo, conseqüentemente, o modelo ou a realidade da crise deles, ou mesmo o estilo de sua desconstrução. Pois não existe a desconstrução, existem movimentos singulares, estilos mais ou menos idiomáticos, estratégias, efeitos de desconstrução heterogêneos de um lugar a outro, de uma situação (histórica, nacional, cultural, linguística, quiçá individual) a outra. Essa heterogeneidade é irreduzível e levá-la em conta é essencial a toda desconstrução. Aqui, eu arriscarei bem rapidamente uma proposição para submetê-la à discussão de vocês.

Um dos aspectos europeus da crise – se há uma – vem de diferenças nacionais. É sem dúvida um traço permanente e estrutural da filosofia, da crise da filosofia e da filosofia como crise e como unidade que se coloca apenas em sua precariedade crítica. As diferenças nacionais – isso é verdade também na Europa, como vocês sabem – não recobrem rigorosamente as diferenças linguísticas, nem, ademais, as diferenças estatais. Ora, a toda essa multiplicidade, cujo entrelaçamento não posso tentar desmembrar aqui, correspondem diferenças filosóficas que não se limitam somente a questões de estilo, de método ou mesmo de campo problemático, no sentido convencional e pretensamente externo desses termos. Essas diferenças são às vezes tão graves – por exemplo, entre as filosofias ditas continentais e as filosofias ditas anglo-saxãs – que as condições mínimas de uma comunicação e de uma cooperação vêm a falhar. O contrato mínimo de um código comum não está mais assegurado e, ao falar de código, não viso apenas o elemento estritamente linguístico dessas regras de troca. No interior de uma mesma área linguística, por exemplo, a anglofonia britânica ou americana, a mesma perturbação ou a mesma opacidade podem interditar a comunicação filosófica e pôr até mesmo em dúvida a unidade do filosófico, do conceito ou do projeto suposto sob a palavra “filosofia”, que arrisca então, e a cada vez, de não ser mais que um embuste homonímico. Esses dois exemplos (idiomas europeus ditos continentais e idiomas anglo-saxões) se impuseram a mim porque eles cruzam, através de todos os tipos de sobredeterminações outras, o que gostaríamos de identificar como os dados *propriamente africanos* de nosso problema, de um problema ou de uma problematidade que não afeta somente tal ou tal conteúdo – o ensino filosófico, a filosofia e o desenvolvimento das ciências etc., mas também o rigor e a unidade do “propriamente africano”. Quaisquer que sejam os processos de descolonização, de

constituição ou de reconstituição cultural, nacional ou estatal, quaisquer que sejam as estratégias e as políticas linguísticas dos diferentes países da África a esse respeito, deverá ter sido levado em conta o que se passa, o que passa e o que não passa entre essas duas áreas ou forças político-filosóficas ditas europeias. Elas foram e continuam, em muitos sentidos, dominantes. Ora, se a unidade mesma do filosófico parece tão precária e enigmática através dessas diferenças nacionais ou outras, como essa crise se sobredetermina em áreas culturais e políticas não europeias, mas ainda marcadas, de um modo ou outro, por esses tipos de filosofia europeia? Essa dominação não tem necessariamente a forma facilmente identificável da hegemonia política-econômica, seja ela colonial ou neo-colonial. Resta que, como se sabe bem, o controle pode ainda se exercer por meio da (ou de uma) *língua filosófica*, no sentido mais largo desse termo, quando as outras formas de dominação, as mais espetaculares e as mais codificadas, batem em retirada. Como suponho que essa questão essencial da língua não deixará de estar presente nesse Seminário, gostaria de definir, sem premissa e sem demonstração – por falta de tempo – o que me parece poder ser proposto para o exame de vocês e debatido ao longo da discussão como o princípio de uma política da língua nesse domínio. Sem dúvida, é preciso aqui evitar um linguisticismo ou um logocentrismo que pretenderia regularizar todos os problemas com decisões voluntárias concernindo a linguagem, a língua ou o discurso. Mesmo assim, é também paradoxalmente uma posição logocentrista aquela que, fazendo da língua um médium transparente ou um acidente extrínseco, secundariza o dado linguístico. Esse princípio, eu o enunciaria de modo sumário: *a escolha não existe*, e a escolha que não existe não é entre uma língua e outra, um grupo de línguas e outro (com tudo o que se implica em uma língua). Todo monolinguismo e todo monologismo restaura o controle ou a controlabilidade. É ao *tratar diferentemente* cada língua, ao *enxertar* as línguas umas sobre as outras, *jogando* com a multiplicidade das línguas e com a multiplicidade dos códigos no interior de cada corpus linguístico que se pode lutar ao mesmo tempo contra a colonização em geral, contra o princípio colonizador em geral (e vocês sabem que ele se exerce bem para além das zonas que se diz estarem submetidas à colonização), contra a dominação da língua ou pela língua. A hipótese subjacente a esse enunciado é a de que a *unidade* da língua é sempre um simulacro investido e manipulado. Tem sempre *umas* línguas na língua e o rigor estrutural do sistema da língua é, ao mesmo tempo, um dogma positivista da linguística e um fenômeno não encontrável. Tentei demonstrá-lo em outro lugar. Tudo isso não deixa de acarretar consequências políticas; ou melhor, é um tema político, de uma ponta a outra.

Ele atravessa também o espaço que vincula a filosofia às ciências. E, também nesse assunto, deverei me limitar ao enunciado sumário de uma proposição. Ela diz respeito a um tipo de *double bind*, de uma dupla postulação contraditória, de duas exigências incompatíveis e simultâneas. Partamos desse fato de que se toda língua filosófica guarda nela um elo irreduzível com uma língua dita natural (ou materna), e com a tendência de a linguagem científica ir, no sentido contrário, em direção a uma formalização crescente, essa polaridade organiza, dinamiza um tipo estranho de frente. A autonomização crescente das ciências e dos poderes tecnocientíficos, indissociavelmente tecno-científicos, tende a escapar – de início pela formalização, pela autojurisdição axiomática, pela reapropriação das instâncias epistemológicas por

cada ciência etc. – da autoridade do filosófico como ciência das ciências, ontologia geral ou lógica absoluta, ontoenciclopédia. Com isso, as ciências também permitem resistir mais eficazmente ao poder político monológico exercido através da filosofia e que forças nacionais ou continentais podem exercer. Esse poder não é exercido somente por meio de toda a “ideologia” (sirvo-me dessa palavra por comodidade, consciente de que ela pertence ainda àquilo de que se trata aqui de desconstruir) de uma espécie de centralismo filosófico, de tribunal de última instância e de hegemonia ontoenciclopédica; esse poder é exercido também, indissociavelmente, a partir daquilo que liga esse projeto hegemônico a uma língua ou família de línguas naturais europeias. Nessa medida, todo movimento de formalização (e já sempre há um na própria língua filosófica, tal como há sempre ainda “naturalidade” linguística nas línguas científicas) desenvolve meios de resistir à hegemonia ontoenciclopédica, ou seja, também, não o esqueçamos, à estrutura estatal e mesmo ao conceito Estado, sobre o qual se poderia mostrar que é indissociável, em sua história e em sua arquitetura, dessa hegemonia filosófica.

Mas inversamente – e é por isso que falei de *double bind* e de frente estranha – o desenvolvimento das ciências pode comportar riscos contra os quais a crítica filosófica, sob sua forma clássica ou sob uma forma mais própria a detectar os filosofemas dogmaticamente implicados pelo discurso pretensamente científico, pode ainda ser indispensavelmente eficaz. Esses riscos, por certo, não são produzidos pelo desenvolvimento das ciências *nele mesmo*, mas o que é esse mesmo, esse *nele-mesmo*? Do lado das ciências físico-matemáticas, o investimento técnico-econômico se deixa cada vez menos dissociar do processo científico “ele mesmo”. O que é chamado de *política da ciência* não é mais, nesse sentido, uma disciplina secundária e não há desenvolvimento das ciências que não a ponha imediatamente em jogo, quer se esteja consciente disso ou não. É aí que uma vigilância crítica cisma em se exercer, pondo em ação instrumentos de análise, formas de questão e esquemas problemáticos que derivam da crítica filosófica e que supõem um conhecimento de especialista na história da filosofia, como história e como combinatória de possibilidades conceituais. Um Estado que pretende não deixar sua política da ciência embargada por forças que combate, forças que podem progredir sobre um terreno de dogmatismo ou de obscurantismo pré-científico, deve formar filósofos e ampliar o campo da análise filosófica em seus programas de educação. É verdade que, por vezes, é contra o próprio Estado que essa crítica filosófica pode mirar sua vigilância, quer se trate da racionalidade estatal enquanto tal ou das forças determinadas e particulares que se apropriaram por algum tempo do poder do Estado. Donde o nó retorcido do problema – do problema teórico e do problema estratégico. É sempre difícil saber onde está o Estado.

Isso que acabei de dizer das ciências físico-matemáticas vale *a fortiori* para as ciências ditas humanas, tomadas uma a uma em seu conjunto agrupado. Elas oferecem um terreno privilegiado para os investimentos ideológicos mais ingênuos e, ao mesmo tempo, os mais massivamente manipuláveis por forças ou interesses (político-econômicos ou outros). O pré-crítico, o pré-filosófico, mesmo o pré-científico ou pré-epistemológico, espreita as ciências humanas como uma presa fácil e preciosa. O que aqui toma forma de *nodosidade*, e que dá ao nó a estrutura, uma vez ainda, do *double bind*, é que o pré-crítico que retém ou retarda as ciências ditas humanas é muitas vezes de natureza

filosófica: frequentemente, são os resíduos de velhos filosofemas não reconhecidos como tais que vêm, de modo mais ou menos coerente, pré-determinar o discurso das ditas ciências. E, naturalmente, o lugar do Estado – que pode ser também o lugar das forças determinadas que ele representa em dado momento – é tanto mais difícil de assinalar quando é necessário desenvolver ao mesmo tempo as ciências e seus instrumentos críticos, a filosofia e os instrumentos de uma desconstrução filosófica.

Para responder à urgência de tal requerimento, é preciso sem dúvida se privar de um segundo alibi. Ele tem ligação, justamente, com a questão do Estado. E ele também toma, em primeira análise, a forma da generalidade ahistórica. A filosofia foi sempre, por essência, ligada ao seu ensino, digamos, pelo menos, a uma *paideia* que pôde se tornar em certo momento da história “*ensino*”, no estreito sentido que liga a prática educativa a certo conceito ou a certa instituição do signo. Em todo caso, jamais se concebeu ou se viveu a filosofia sem esse vínculo dialético-pedagógico que chamamos hoje de “ensino”. Segue-se daí que, por razões que evocava há pouco, a crise permanente, fundadora, instituidora da filosofia terá sempre sido simultaneamente uma crise do pedagógico. Mas se queremos situar o que tem lugar *para nós, hoje*, é preciso sem dúvida voltar da generalidade flutuante desse esquema para uma determinação histórico-geográfica, política, epocal em geral, *mais estrita*. É, digamos, o momento quando, na *Europa*, as estruturas do ensino filosófico vêm se estatizar, direta ou indiretamente. Não posso aqui me engajar na análise desse processo que data da primeira metade do século XIX. Noto somente que ele não é fortuitamente contemporâneo dos grandes empreendimentos coloniais de um novo tipo, e que, no caso do exemplo francês, a imposição colonial de modelos pedagógicos vinha, ao menos em parte (pois é preciso excluir daí a pedagogia das Missões que, ela, derivava de modelos pré-revolucionários e pré-estatais), instalar as estruturas estatais em processo de constituição na França.

Desde então, a especificidade das crises do ensino filosófico terá sempre uma ligação estreita com esse fenômeno de estatização, quer se trate dos Estados europeus, não importa a sua natureza, quer se trate dos Estados africanos, e isso seja quando as estruturas de sua estatização (principalmente no que concerne aos dispositivos escolares ou universitários) permanecem análogas a modelos europeus, seja quando elas deles se afastam ou a eles se opõem. Como o processo de estatização vem regularizar as ligações entre a filosofia e seu ensino, entre o ensino da filosofia e o ensino das ciências, das ciências ditas humanas e das outras, entre sua “política-da-ciência” e sua “política-da-filosofia” etc., eis aí um escopo da questão cuja necessidade, parece-me, não pode ser reduzida desde o momento em que se interroga a crise do ensino filosófico. Nesse grau de grande generalidade, essa questão me parece valer tanto para a “Europa” quanto para a “África”, nomes próprios que ponho nesse instante entre aspas pelas razões que mencionei há pouco. Não mais que na unidade da filosofia (europeia ou africana), não creio ser possível se fiar hoje à unidade do “propriamente europeu” ou do “propriamente africano” em geral. A crise da crise está aí. E se a crítica da “etnofilosofia” me parece tão legítima para a Europa quanto para a África (e, para falar a verdade, ela remete a um projeto de reapropriação e também a um valor de *próprio* muito comum a toda filosofia como tal), creio que sua radicalização é necessária e ela não pode então deixar intacto nenhum critério de unificação ou de identificação essencial, sobretudo o geográfico.

Se, portanto, a dita crise do ensino filosófico sempre teve uma ligação profunda com as vias da estatização, suas formas variarão de uma entidade estatal para outra, mesmo se essa entidade é uma formação recente, instável ou provisória.

Logo, é claro que eu não falarei a vocês, de início porque não teria nada a lhes dizer, da crise do ensino filosófico *na própria África*. Consideradas as generalidades que acreditei dever retomar, duvido que essa “crise” nela tenha alguma unidade, que fosse unidade de crise, a menos que ela esteja ligada à crise da unidade africana, o que é ainda outra coisa. Em seguida porque da diversidade das situações africanas, não tenho os meios nem a pretensão de ensinar o que quer que seja a vocês. Enfim porque a cena de um Europeu ou mesmo de um Euroafricano vindo diagnosticar uma crise do ensino africano diante de filósofos, pesquisadores e educadores africanos parece insuportavelmente derrisória.

Eu falarei a vocês então sobre uma coisa completamente outra. Se lhes trago somente um testemunho *limitado* sobre minha experiência da dita crise na França, será, sobretudo, para não proceder à exportação de um “modelo” de crise ou de resposta a uma situação “crítica”. Eu selecionarei, contudo, nessa brevíssima apresentação alguns traços da situação francesa cuja análise e discussão me parecerão poder, em razão de uma certa rede de analogias que formo por hipótese, alargar-se em uma certa medida para além da França.

Consideremos inicialmente tal revelador espetacular de uma crise naturalmente mais antiga e mais estrutural. Trata-se justamente de uma intervenção do Estado em seu próprio aparelho de educação. O que se chamou, desde então, de *Reforma Haby* estabelecia, em 1975, todo um conjunto de disposições que deveria levar muito rapidamente – o processo já está em curso – ao quase desaparecimento do ensino e da pesquisa filosófica na França. Não posso analisar em detalhe os procedimentos e as expectativas dessa Reforma. Sob muitos aspectos, ela só acentuava uma política já antiga e sua principal peça, naquilo que concerne à filosofia, era uma redução massiva do ensino filosófico na escola secundária, nessa classe “Terminal”³, que era uma das especificidades do modelo francês de ensino secundário. As motivações explícitas e implícitas dessa Reforma são numerosas e mereceriam uma longa análise. Eu me limitarei aos seguintes pontos:

1. Necessidade técnico-econômica – em certo estágio do desenvolvimento e em certa fase do mercado na sociedade industrial – de desviar uma grande quantidade de estudantes das disciplinas consideradas na França como “literárias” e não científicas. Quando digo “necessidade”, traduzo a *interpretação* interessada de certos tecnocratas ou gerentes do sistema em questão e não necessidade objetiva. A não-rentabilidade da filosofia nessa sociedade industrial – sua não-rentabilidade imediata –, que ela partilharia com todas as “humanidades”, e principalmente com a história, havia justificado desde há muitos anos já uma orientação ativa, mesmo violenta e feroz, dos alunos selecionados como “melhores” para as disciplinas científicas nas escolas secundárias. Ainda que essa política “técnico-cientista” responda a uma demanda do mercado capitalista e, por vezes, mesmo a uma demanda expressamente formulada

3 N. T.: *Terminale* vem de *Classe terminale*, classe, situada no fim dos estudos secundários, na qual os estudantes se preparam para o exame do *baccalauréat*, exigido para o ingresso no ensino superior.

pelos representantes do patronato francês, pode-se razoavelmente pensar que ela seria mantida, no essencial, por uma gestão dita de “esquerda” da mesma sociedade tecnoindustrial, se ao menos se leve em conta o estado real da filosofia e da filosofia da educação nos partidos de esquerda tradicionais. Nada em seus programas anuncia outra coisa que não reformas secundárias a esse respeito. A ideia fundamental de educação permanece a mesma. É por isso que o *Greph* (Grupo de Pesquisas sobre o Ensino Filosófico⁴) – sobre o qual direi algumas palavras daqui a pouco – organizou a luta contra a *Reforma Haby*, não era apenas por tomar posições originais em relação aos partidos de esquerda e aos sindicatos (mesmo se ele aqui ou ali se aliava a eles em tal ou tal fase da luta), era também com a convicção de que essa luta deveria continuar naquilo que então era a perspectiva e a esperança de uma chegada da esquerda ao poder. Nós sabíamos que a luta então seria outra, talvez mais fácil, sobre um terreno novo em todo caso, mas não tínhamos nenhuma ilusão: seria preciso continuar a combater para evitar a mesma interpretação, imposta pelas restrições do mercado, interior e mundial, o alinhamento sobre os sistemas de educação de outros países industriais (principalmente os europeus, no dito quadro da unidade da Europa), para evitar, portanto, que a mesma interpretação e a mesma política se impusessem sob a autoridade da “esquerda”. Esses temores moderados, como se sabe já há alguns meses, ainda eram otimistas⁵.

2. Outra motivação (essa não confessada) da *Reforma Haby*: a destruição da “classe de filosofia” deveria retirar da massa de escolas secundárias o exercício da crítica filosófica e política. Da crítica histórica também: a cada vez que a classe de filosofia foi ameaçada na França, desde o século XIX, o ensino da história foi igualmente visado, por razões políticas análogas. A classe de filosofia era o único lugar onde a modernidade teórica, elementos de marxismo e de psicanálise, por exemplo, tinham chance de ser abordados. Nunca antes, nunca depois, para aqueles que não se especializavam nessas direções e que, portanto, arriscavam ser tanto menos numerosos em fazê-lo por não serem iniciados antes dos estudos universitários. Depois de 68, todos os signos de uma vigilância repressiva haviam ademais se multiplicado no encalço da Terminal, de alguns de seus alunos e de alguns de seus professores.

3. Ao sufocar o ensino filosófico desde a escola secundária, deixava-se ser instalada, sem crítica, uma ideologia e finalmente conteúdos filosóficos, implícitos, mas bem determinados, que haviam se insinuado, necessariamente, através dos outros ensinamentos. Esses outros ensinamentos são, sobretudo (não unicamente, mas sobretudo) os “literários” (língua e literatura, francesa e estrangeira), bem como, e esse é o ponto que eu gostaria de sublinhar, os ensinamentos ditos de “ciências humanas” – principalmente de ciências econômicas e sociais – que se tenta desenvolver simultaneamente nas escolas secundárias. Em princípio, nada a reprovar em tais ensinamentos, sob a condição de que eles sejam dispensados de modo crítico, que eles não estejam, direta ou indiretamente, regulados por imperativos ideológicos ou técnico-econômicos. Ora, tudo, nas condições efetivas e concretas desses ensinamentos, deixa rezear que essas “ciências” ditas humanas, econômicas e sociais sejam o objeto de discursos não críticos e lastreados de conteúdos

4 N. T.: *Groupe de Recherche sur l'Enseignement Philosophique* (GREPH).

5 Alusão a uma então recente derrota eleitoral da esquerda.

ideológicos muito determinados. E, logo, também de certa filosofia implícita; pois aqui o fronte que se instala não é entre a filosofia e a não-filosofia, mas entre práticas e conteúdos filosóficos determinados. A *Reforma Haby* não representa uma antifilosofia, mas certas forças elas mesmas ligadas a certa configuração filosófica que, em uma situação histórico-política, tem interesse em favorecer tal ou tal estrutura institucional.

Mesmo que o *Greph* não seja constituído em resposta ao projeto de *Reforma Haby*, mesmo que seu Anteprojeto (do qual eu poderia ler algumas passagens ao longo da discussão) date de antes da dita Reforma, é verdade que o *Greph* cresceu consideravelmente por toda a França e fez suas posições, seu programa de pesquisas e de ação serem mais bem conhecidos no contexto de urgência criado pelo projeto governamental. Mais do que desdobrar todo o discurso que o *Greph* tentou avançar há alguns anos, parece-me preferível definir a posição singular que ele tomou diante da Reforma Haby, precisamente em um momento no qual a “crise” parecia mais urgente e mais espetacular. Essa posição me parece bastante reveladora quanto ao conjunto de nossa problemática. O *Greph* se opôs simultaneamente às forças representadas pela posição governamental – e, portanto, à política visando a desaparecimento do ensino filosófico – e às forças que pareciam, de modo conservador, querer defender o *status quo* e a classe Terminal tal qual ela estava. De fato, essas duas posições aparentemente antagonistas deviam culminar, dado o estado real do ensino nessas Terminais e a política geral da educação, na mesma consequência: a asfixia progressiva de todo ensino filosófico. A singularidade do *Greph* consistiu em exigir que não somente se continue a ensinar a filosofia, de maneira não opcional, não facultativa, em Terminal, mas que se lhe conceda o direito reconhecido a toda outra disciplina, a saber, um ensino progressivo e “longo” desde as classes mais “pequenas”. Naturalmente isso supunha uma reelaboração geral dos conteúdos, dos métodos, dos vínculos interdisciplinares, etc. É essa reelaboração que ocupa os grupos que se constituíram no interior do *Greph* e que reúnem educadores do secundário e do superior, estudantes secundaristas e universitários.

Por certo, o *Greph* não é somente um grupo de pesquisas teóricas, é também um movimento que pretende intervir na instituição, segundo modos políticos específicos que não são nem aqueles dos partidos ou dos sindicatos (nossa independência a esse respeito é preciosa e absoluta, mesmo se alguns dentre nós pertencem a organizações políticas e sindicais), nem aqueles de uma organização profissional e corporativa. Eu poderia, se vocês quiserem, lhes dar mais precisões sobre os textos e os argumentos concernindo aquilo que chamávamos inicialmente a “progressividade” do ensino filosófico. O que era então, e permanece, nossa palavra de ordem tinha por alvo o ferrolho político-sexual que reservava o acesso ao ensino filosófico para o jovem, homem, de dezessete ou dezoito anos pertencente, no mais das vezes, a certa classe social e advindo à filosofia uma vez que os outros ensinamentos (principalmente o das “humanidades” e das ciências ditas “humanas”) haviam cumprido seu papel de impregnação ideológica. Mais do que retomar, portanto, toda nossa argumentação a esse respeito (e ela mexe, percebe-se logo, com o todo da tradição filosófica e de seu ensino, pois essa questão da *idade* é uma espécie de revelador geral), mais do que falar com vocês a respeito das lutas e das experimentações praticadas em torno dessa palavra de ordem, parece-me preferível insistir aqui sobre as razões pelas quais nós

rapidamente abandonamos a palavra “progressividade” e a substituímos pela palavra “extensão”. Parece-me preferível insistir nisso porque se trata justamente do papel do Estado nessa crise, quaisquer que sejam as forças que ele pretende servir ou sobre as quais ele pretende se apoiar, mesmo que sejam forças “progressistas” ou de “esquerda”. Do que se trata?

Muito rápido, e no interior mesmo do *Greph*, certo equívoco apareceu, ligado à palavra ou mesmo à coisa dita “progressividade” do ensino filosófico. Colocou-se em dúvida se a repartição de tal ensino em muitos anos não tinha risco de conduzir a uma dispersão e a uma desarticulação empirista; ou o risco de reiterar o ensino tradicional, enfraquecendo-o, tornando-o mais acessível a desvios ideológicos ou a sua dissolução em disciplinas não filosóficas; ou o risco de ampliar o *imperium* filosófico, e mesmo, em tal ou tal situação política, a hegemonia de tal ou tal filosofia sub-repticiamente tornada filosofia oficial, filosofia de Estado, e dispensada como um dogma ao longo de toda a escolaridade. Nesse caso, a palavra de ordem da progressividade reproduziria, e quiçá agravaria uma situação que se desejava, pelo contrário, transformar do início ao fim. A essa objeção, que foi levada a sério e que, para dizer a verdade, havia imediatamente sido ponderada no interior do *Greph*, nossa resposta era, em seu princípio, a seguinte: sem dúvida, o valor da progressividade é derivado da pedagogia mais tradicional. Nós não devemos recebê-lo como uma novidade nem, sobretudo, “fetichizá-lo”. Mas em uma fase determinada da luta, era estrategicamente oportuno exigir para o ensino filosófico o respeito de normas tradicionais legitimando que outras disciplinas se beneficiassem de um ensino longo e “progressivo”. Uma vez adquirida uma extensão legítima e dita “natural”, outros debates poderão se desenvolver mais facilmente quanto aos conteúdos e às formas de ensino, suas articulações, suas comunicações, entre si e com o exterior da escola. As proposições do *Greph* sobre a progressividade visavam toda essa transformação profunda. E gostaria de citar aqui uma declaração pela qual eu então havia exprimido, creio, uma preocupação essencial do *Greph*, e que submeto à discussão de vocês porque ela me parece de um alcance suficientemente geral para valer não só no contexto estritamente francês onde foi formulada:

“Naturalmente, se, sob o pretexto de progressividade, um aprendizado, quiçá um adestramento, fosse reinstaurado com finalidades suspeitas, se uma “formação” se distribuisse orientada como progresso em direção ao acabamento harmonioso de algum *télos*, qualquer que ele fosse, seria preciso, será preciso certamente combater tal reapropriação, cujo risco (ou segurança) reaparecerão sempre. Outras frentes se desenharão. Mas, uma vez que a filosofia não será mais o lote de uma classe, o alargamento do campo tornará o trabalho, as trocas críticas, os debates e os enfrentamentos mais efetivos. Em todo caso, é certo desde já que recusar a extensão do ensino filosófico sob pretexto de que o motivo da “progressividade” não resolve todos os problemas e pode ser reapropriado pelo campo que se diz adverso é dar crédito a um argumento mistificador, seja ele ou não enunciado de boa-fé. Mistificador e sem porvir, a demonstração disso está feita. É preciso, pelo contrário, trabalhar a partir de agora para criar as condições de uma extensão ou de uma transformação do assim chamado ensino filosófico, abrir debates, elaborar experimentações, associar-lhes o maior número de educadores, estudantes secundaristas e universitários, não somente

na “disciplina” filosófica, nem somente na escola. O processo está em curso, dele temos mais de um sintoma, e o terreno de lutas por vir já lhe está prescrito”⁶.

Desde essa época, o *Greph* multiplicou suas ações, seus grupos de trabalho, estendeu as consequências de suas primeiras palavras de ordem, particularmente no que diz respeito ao que agora chamamos de a necessária “deslocalização” do corpo docente: mobilidade, desierarquização, circulação de professores segundo novos modos de “formação”. Nós podemos, se vocês quiserem, voltar a isso ao longo da discussão. O que gostaria de simplesmente situar, ou pelo menos, de nomear, talvez analisar, antes de concluir, são os *tipos* de dificuldade que o *Greph* encontra em seu trabalho teórico e em sua atividade militante. Talvez essa tipologia não seja, em sua generalidade, limitada à cena francesa. A lei dessa tipologia vem da necessidade e, por vezes, da impossibilidade de lutar em duas frentes, variando os alcances e os ritmos dessa luta.

1. Por um lado, pensamos dever manter a *unidade* da disciplina filosófica contra todos os tropismos sedutores das ciências humanas (psicanálise, sociologia, economia política, etnologia, linguística, semiótica literária etc.) e, através dessa unidade, a força crítica da filosofia e das epistemologias filosóficas. É verdade que educadores em número crescente teriam tendência a ceder a tais tropismos e, portanto, a limitar a formação dos estudantes secundaristas e universitários, seu treinamento com a vigilância crítica diante de todos os conteúdos ideológicos, dogmatismos e filosofemas pré-críticos que espreitam constantemente o discurso das ciências humanas.

Mas, por outro lado, não queremos assumir o que essa palavra de ordem (“unidade e especificidade da disciplina”) pode comportar de reativo, ou mesmo, às vezes, de obscurantista. Tal palavra é muitas vezes destacada pelos representantes mais legítimos, em todo caso oficiais, da instituição. Lutamos, portanto, ao mesmo tempo, para que a preocupação com a especificidade filosófica, até certo ponto, seja mantida diante de uma dispersão pseudocientífica, e, de fato, fragilmente filosófica, mas também para que seja ampliado o campo da especificidade no ensino, mesmo que isso possa parecer ameaçar a representação que se fazem certos filósofos de uma unidade intocável em sua disciplina. Essa contradição ou essa lei de *double bind*, cuja fatalidade nomeio secamente, vocês sabem que ela pode ter efeitos muito concretos em nossa prática. Para tratá-la ao fundo, seria necessário desdobrar evidentemente um longo e poderoso discurso sobre o científico e o filosófico, sobre uma “crise” que excede sem dúvida o que Husserl teria desejado conjurar sob o título de *Crise das ciências europeias*⁷... ou de *Crise da humanidade europeia e a filosofia*⁸.

2. Em suas ligações com o Estado, com tudo aquilo que este tenta programar de ensino da filosofia e de suas vinculações aos ensinos e às práticas científicas, com todos os modos de formação e reprodução pelos quais o Estado finaliza o sistema educativo, o *Greph* tenta ser também independente, mestre de suas críticas, de sua problemática, de seus motivos de ação, como ele tenta sê-lo em relação ao código

6 *Réponses à la Nouvelle Critique*, maio-junho de 1975, retomado em *Qui a peur de la philosophie*, obra coletiva do Greph, Paris: Flammarion, 1977, pp. 457-458; Esse texto também está reproduzido em DERRIDA, J. *Du Droit à la philosophie*, Paris: Galilée, p. 249-250.

7 HUSSERL, E. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Trad. de l'allemand et préfacé par Gérard Granel. Paris: Gallimard, 1976.

8 Op. cit, p. 347 e sq.

dominante do político, aos partidos, organizações sindicais e associações corporativas. Longe de ser um fator de despolitização, essa liberdade (relativa) e essa distância sem separação deveriam nos permitir, pelo contrário, re-politizar as coisas, transformar o código político dominante e abrir à politização zonas de questionamento que lhe escapavam por razões sempre interessadas e interessantes. Essa liberdade (relativa) em relação às estruturas estatais, não buscamos tomá-la inicialmente em relação a um Estado em geral, ao Estado em si, mas, tão precisamente quanto possível, em relação às forças particulares que, dominando os poderes de Estado em dado momento, lhe ditam – por exemplo – sua política da ciência e da filosofia.

Afinal, por outro lado, inversamente, nossa ligação com o Estado não é nem simples nem homogênea. Certa racionalidade estatal nos parece não somente acordada à unidade do filosófico que não desejávamos abandonar pura e simplesmente, mas também representar o meio mais potente de lutar contra as forças ou os interesses de classe (por exemplo) que se aproveitariam do empirismo ou do anarquismo político. Com efeito, não é menos verdade que, em sua forma mais acabada, a racionalidade estatal-filosófica (quer seja pensada de modo hegeliano de direita ou de esquerda, marxista ou não marxista etc.) deve também estar ao alcance de questionamento (teórico) ou de contestação (prática).

3. Esforçamo-nos para não dissimular todas essas contradições que atravessam a reflexão e a prática do *Greph* e acreditamos que elas são significativas. Elas retomam, todas talvez, em sua generalidade mais formalizada, a necessidade de não renunciar nem a uma *desconstrução* (do filosófico, do que liga o filosófico ao Estado, ao ensino, às ciências etc.), nem a uma *crítica* filosófica em sua forma mais exigente e mais efetiva, hoje, aqui, agora, de sua tradição. Não renunciando nem à desconstrução, nem à crítica, o *Greph* se divide, se diferencia, se partilha segundo lugares, indivíduos, urgências, situações. Ele não tem estatuto, de todo modo, nenhum lugar ou forma fixa. Bem que houve estatutos provisórios, mas a história desses estatutos mostra que o *Greph* jamais pôde ou quis se dar *um* estatuto. Até o momento, quanto à contradição que acabei de nomear, é um lugar um pouco vago onde um consenso mínimo se renova desde há quatro anos para uma prática relativamente comum e, sobretudo, para um debate tão vigilante e tão liberal quanto possível.

Um debate tão vigilante e tão liberal quanto possível era também a promessa deste colóquio, e é o que me encorajou a lhe trazer – como uma saudação – este testemunho e a falar com vocês desse lugar ou a partir desse lugar que se chama *Greph*. A respeito dele, esquecia-me de precisar que, por mais francês que pareça, e confinado neste momento em suas fronteiras, ele registrou, desde seu *Anteprojet*o, que não pretendia “excluir o alcance desses problemas fora da França”⁹. E, de fato, mais de um grupo de trabalho tentou levar em conta problemáticas e situações não francesas ou não europeias, às vezes trabalhando com companheiros do *Greph* não francês. Eles são bem numerosos, na Europa, na América do Norte e do Sul, e sobretudo na África, onde se conhecem problemas análogos, o que não é nada fortuito para a África francófona.

Esse testemunho muito limitado, eu poderia talvez tentar ampliá-lo e discuti-lo, se vocês o quiserem, ao longo de nossos debates. Mas gostaria, sobretudo, de insistir

9 Ver DERRIDA. *Du Droit à la philosophie*, op. cit., p. 148.

neste fato: a relação que fiz ou analisei não comportava nenhuma mensagem. Ela não era, tal relação, um relatório sobre o *estado* da filosofia, do ensino da filosofia e das ciências endereçado a vocês por um correspondente estrangeiro, nem mesmo um relatório sobre as relações entre o Estado e a Filosofia. E sim um preâmbulo um pouco longo, perdoem-me, às questões que gostaria de colocar *para vocês*, e também à discussão da qual espero tomar parte, uma maneira um pouco lenta, a minha, de me preparar para escutá-los.

Recebido em: 05/Jun/2019 - **Aceito em:** 28/Out/2019.

Poemas

Aforemas & afins

Marcelo Coutinho Vargas

Professor de Sociologia da UFSCar
vargasm63@gmail.com

Autor de *O negócio da água* e diversos artigos sobre saneamento e recursos hídricos, já publicou duas coletâneas de poemas: *Árvores e Antenas* e *Toda incompleta (obra poética)*. Seguindo o veio reflexivo de sua poesia, cunhou o conceito de *aforema*. Trata-se de reflexões poéticas que se fundem numa mescla de aforisma e poema, como os inéditos *sartreanos* abaixo:

Sartreanos

I

O inferno são os outros
dentro de mim.

II

O inferno
é projetar nos outros
o inferno.

III

O inferno é o outro
não me aceitar
como eu sou.

IV

Se o inferno está mesmo nos outros,
onde estaria o paraíso?

V

O inferno é o ego
inchado, dividido e solitário
perdido entre palavras.

Sabedoria

Todo polímata
é um diletante;
já o inverso,
por certo,
não se aplica.

Demasiado ignorantes,
um tanto desigualmente,
nos assuntos mais relevantes,
ambos deveras são.

Inquirições

Politicamente correto?
Eticamente verdadeiro?
Concretude histórica
e fenomenológica
das verdades contingentes;
Imperfeição da ideia precisa,
imprecisão da forma perfeita:
Quando, como, quanto
em tudo
a refazenda toda
agora e sempre
seja.