

Simone De Beauvoir e Depois

Luiza Lobo[♦]

Resumo:

Análise das contribuições da obra de Simone de Beauvoir, *O Segundo sexo*, (1949) para as teorias de gênero, conforme são desenvolvidas até a atualidade. Revisão crítica de alguns aspectos essencialista e metafísicos que implicam a dicotomia de pólos antagônicos e excludentes, de tipo binário, e que vêm sendo superados do feminismo do período pós-moderno, através da superação do modelo da lógica cartesiano-aristotélica.

Abstracts:

Analysys of the contributions made by Simone de Beauvoir's *The second sex* (1949) to the theories of gender, and a developed until today. Review of some of the essentialist and metaphysical aspect which imply the dichomy of antagonist and excluding binary pairs, which have been supersede by post-modern feminist throught the abandonment of the Cartesian_Aristotelic logic model.

INTRODUÇÃO: GÊNERO E CONDIÇÃO FEMININA

Segundo Toril Moi (1991, cap. 5, p. 98),

“comenta-se que as teóricas da nova geração de feministas francesas rejeitaram inteiramente o feminismo existencialista de Simone de Beauvoir. Estas teriam abandonado o anseio liberal de Beauvoir de obter igualdade com os homens e passaram a enfatizar a diferença. Ao exaltarem o direito das mulheres de proteger seus próprios valores, especificamente femininos, elas rejeitaram essa “igualdade” como sendo um disfarce para forçar as mulheres a se tornarem como homens.

Há, no entanto, um fundo comum entre Beauvoir e as novas feministas, no sentido de que a idéia do Outro veio de Heidegger, tanto no existencialismo de

[♦] Luiza Lobo é ensaísta, tradutora e contista. Ensina Literatura Comparada e Teoria Literária na Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Tem doutorado em Literatura Comparada na Universidade de Carolina do Sul (1978), pós-doutorado na Universidade de Nova York (1985), e seu último livro de ensaio é *Crítica sem juízo*. Está terminando uma enciclopédia de escritoras brasileiras. Na Faculdade de Letras, preside o Nielm, Núcleo Interdisciplinar de Estudos da Mulher na Literatura.

Beauvoir quanto no pós-estruturalismo de Kristeva, Irigaray e Cixous. Mas os verdadeiros motivos de ruptura com Beauvoir foram o abandono do existencialismo, devido ao aparecimento do estruturalismo, na década de 1960, e, principalmente, devido à rejeição da psicanálise lacaniana por Beauvoir. Para as psicanalistas francesas, foi justamente a leitura pós-estruturalista de Lacan, a partir de Freud, que constituiu o principal modo de acesso ao texto (MOI, 1991, p. 99). Assim se explica a quase ausência de citações ou referências a Beauvoir na maioria dos escritos feministas atuais, apesar de seu retumbante sucesso nas duas primeiras décadas após a publicação de *O segundo sexo*, em 1949. Encontram-se, algumas vezes, referências à autora de *O segundo sexo* (1949) ou ao seu livro, sempre num capítulo introdutório, geralmente intitulado “Pioneiras” (ver, por exemplo, HUMM, 1986, pt. 1, cap. 2, p. 24-28; TODD, 1988, p. 18-20) mas isso é tudo. Com efeito, a leitura dos livros das feministas francesas, inglesas e norte-americanas logo evidencia que nem referências a Simone de Beauvoir nem a leituras de *O segundo sexo* se incluem nas considerações teóricas ou nas análises propriamente ditas das feministas após 1970. Alguns ataques são particularmente fortes e diretos a Beauvoir, como, por exemplo, o de Toril Moi, quando conclui, a partir de comentários de Antoinette Fouqué, após a morte de Beauvoir: “Agora que Beauvoir morreu, finalmente o feminismo ficou livre para caminhar para o século XXI” (SPIVAK, 1993, p. 141-171).

No Brasil, a ausência de referências a Beauvoir não é exceção. Seus conceitos foram incorporados à crítica, e parece que não é preciso explicitá-los. Maria Lucia Rocha Coutinho, em *Tecendo por trás dos panos. A mulher brasileira nas relações familiares* (1996, p. 16) apenas inclui Beauvoir na bibliografia, e passa a destacar a discussão de gênero no feminismo atual, na ótica culturalista:

“O gênero transformou-se, desta forma, numa categoria de análise extremamente importante, comparável, por exemplo, a categorias como raça e classe social. E, hoje, não apenas a família é vista de uma nova perspectiva, como também todas as outras instituições sociais, econômicas e políticas que são influenciadas, direta ou indiretamente, pelos estereótipos acerca de homens e mulheres. Os Estudos de Gênero, ao questionarem a visão convencional dos atributos masculinos e femininos,

segundo a qual a sociedade era caracterizada por uma divisão social do trabalho – que situava o homem no espaço público e confinava a mulher no espaço privado do lar –, levaram à visão de que estes atributos e esta divisão não são resultado de forças naturais, mas, antes, são parte de todo um complexo de fenômenos cultural e historicamente determinados.”

Nessa definição, Maria Lúcia Coutinho enfatiza a superação das divisões binárias de papéis, de sexos, de comportamentos públicos e sociais *versus* os privados e domésticos, uma dimensão que ainda não era passível de ser vislumbrada por Simone. No par feminino-masculino pode-se relevar a dicotomia heterossexual unívoca na sociedade. E a implantação dos estudos culturais impulsionou enormemente as conquistas das mulheres e os estudos de gênero, beneficiando diretamente a abertura para os estudos de raça e de classe social. Maria Lúcia desenvolve a tese de que grande parte das relações sociais de poder se dão na intimidade das relações interpessoais, não se esgotando nas relações de poder mais visíveis tipo patrão-empregado, marido-escravo, senhor-escravo, que são aquelas estudadas por Beauvoir. Nessa mesma linha de raciocínio, poderíamos lembrar que hoje as relações de poder podem ser vistas de forma bastante sutil como embutidas na própria linguagem, podendo atuar de forma implícita e até inconsciente, mas mesmo assim são responsáveis pela formação de opinião pública e de estereótipos. Evidentemente, esses argumentos não poderiam ter sido concebidos por Beauvoir, pois foram construídos pelas feministas a partir de Althusser e Lacan, em momento bem posterior à publicação de *O segundo sexo*, em 1949.

Para Catherine Belsey e Jane Moore, em “Introduction: The Story So Far” 1992, p. 22), admitem que *“duas das mais eminentes leitoras feministas foram Virginia Woolf, em Um quarto próprio, e Simone de Beauvoir, em O segundo sexo”*. À diferença dos anos 1960, o feminismo posterior a 1970 passou a apresentar obras teóricas de cunho revolucionário, que encaravam a literatura no todo cultural, mas já não a enalteciam como uma verdade eterna. Passou-se também a revisar o cânone de escritores consagrados, deu-se novo impulso aos estudos feministas de cunho culturalista e desafiou-se o patriarcado de forma direta.

Beauvoir foi a primeira a apontar as fontes culturais da “condição” feminina (um termo existencialista) e não as naturais ou biológicas – lembra-nos Gayatri

Spivak (1993, p. 146-151), pensadora de Bengali radicada nos Estados Unidos. Mas foram Juliet Mitchell, com *Psychoanalysis and Feminism* (1974) e Kate Millett, com *Sexual Politics* (1971 apud BELSEY e MOORE, 1992, p. 5), que “romperam com o mito de uma natureza conhecida e cognoscível que poderia ser invocada em defesa de certas práticas políticas” (BELSEY; MOORE, 1992, p. 10). Beauvoir já definira, em *O segundo sexo*, a posição da mulher e do homem a partir da cultura, como “diferença”. O problema do termo “diferença” é que deixa as coisas imutáveis, as mulheres ocupando seja o lugar de sempre na cultura, numa relação de alteridade em que elas são a outra, seja isoladas, numa esfera separada, confinadas no patriarcado (BELSEY; MOORE, 1992, p. 5). Contudo, há, também, semelhanças entre o pensamento de Beauvoir e o que vemos no feminismo posterior a ela. O início do ensaio de Gayle Greene e Coppélia Kahn, “Feminist scholarship and the social construction of woman” (GREENE; KAHN, 1994, P. 1-36), bem poderia ser uma conclusão retirada do pensamento construído por Simone de Beauvoir em *O segundo sexo*:

[...] *“a desigualdade dos sexos não é nem um dado biológico nem um mandato divino, mas uma construção cultural, e portanto um assunto apropriado de estudo para qualquer disciplina humanística. [...] uma perspectiva masculina, presumidamente “universal”, dominou os campos do conhecimento, conformando seus paradigmas e métodos. O saber feminista tem, então, duas principais preocupações: o de rever conceitos previamente pensados como universais mas agora interpretados como tendo origem em certas culturas e servindo a determinados propósitos; e o de restaurar uma perspectiva feminina estendendo o conhecimento para a experiência da mulher e suas contribuições à cultura”* (Greene e Kahn, 1994, p. 2-3)

UNIVERSAL E MASCULINO?

Com efeito, Beauvoir já pensava a mulher tanto a partir da categoria do universal em filosofia, devido a sua formação filosófica e vivência com Sartre, como a pensava do ponto de vista do particular, do cotidiano, em sua condição feminina, que é uma postura revolucionária para seu tempo. Entretanto, Beauvoir identificava o pensamento abstrato com o universalismo e a produção do

homem, influenciada pela filosofia de Sartre e a mulher com o particular e doméstico (TODD, 1988, p. 18; SHOWALTER, 1984). Constatamos que, apesar de Greene e Kahn escreverem 45 anos após Beauvoir, insistem na tendência de citar um *corpus* exclusivamente masculino de autores. Empregam, como base filosófica, citações genéricas, retiradas do pensamento filosófico universalista e patriarcal, de Freud, Marx e Saussure. Afirmam elas:

“O debate feminista recebeu impulso com o movimento de mulheres do final dos anos 1960 e 1970, mas ele também participa no movimento que destronou toda a autoridade iniciada por Freud, Marx e Saussure – numa redefinição de idéias sobre natureza humana e da realidade, que questionaram as preocupações tradicionais de crítica literária, inclusive de cânones e formas de leitura já bem estabelecidos (GREENE; KAHN, 1994, p. 2).

Evidentemente, esse impulso de mudança a que as autoras aludem aqui foi muito mais diretamente provocado pelas 1.000 páginas escritas por Beauvoir em *O segundo sexo* do que por Freud, Marx e Saussure, mas Greene e Kahn, como a maioria das feministas, persistem em balizar-se pelo pensamento teórico masculino e não pelo pensamento “menor” e menos filosófico (e metafísico), voltado ao particular e desprestigiado do grupo das mulheres. Só no final do parágrafo seguinte as autoras citam a tese de Beauvoir, *O segundo sexo*, já na sua edição inglesa de 1952, como “um estudo abrangente e pioneiro da ideologia da mulher” (GREENE; KAHN, 1994, p. 2). Isto é tudo. No início da página seguinte, já voltam a citar a noção de ideologia de Louis Althusser, para definir a construção do *gender* (gênero) (ALTHUSSER, 1971, p. 162 apud GREENE; KAHN, 1994, p. 23):

“A construção social do gender (gênero) é realizada através da atuação da ideologia. A ideologia é aquele sistema de crenças e pressuposições – inconscientes, impensadas, invisíveis – que representa as relações imaginárias de indivíduos com suas condições reais de existência.”

Em seguida, ainda citando Althusser, Greene e Kahn (1994, p. 3) afirmam que a ideologia enfatiza a crença e a prática nas categorias de “universal” e “natural”, apresentando a “mulher” não como uma construção cultural mas como sendo

eternamente a mesma, em todo lugar. Vemos, portanto, que a ideologia transforma o *gender* (gênero) em estereótipo:

Apesar de se originar em certas condições culturais específicas, [a ideologia] autoriza suas crenças e práticas como sendo “universais” e “naturais”, e apresenta a “mulher” não como uma construção cultural, mas como eternamente e em todo o lugar a mesma.”

A ideologia mascara contradições, como quando a mulher se recusa a lutar por melhores salários e argumenta que ela só complementa o orçamento doméstico, ou quando acata o fato de as mães serem sempre mais indicadas para cuidar dos filhos do que seus pais, por ser desse “jeito que as coisas naturalmente são” ou “como são universalmente aceitas”.

As próximas citações de Greene e Kahn são de Barthes (Greene; Kahn, 1994, p. 4-5) e Lévi-Strauss (GREENE; KAHN, 1994, p. 7) eternizando o hábito de citar fontes filosóficas, semiológicas ou antropológicas masculinas: um destino que Beauvoir já havia assinalado em 1949, mostrando a carência de um pensamento filosófico (metafísico) que fosse organizado a partir do pensamento das mulheres; ainda assim, as feministas das décadas de 1980 e 1990 continuam a citar essas mesmas fontes, deixando a própria Simone de Beauvoir de lado. Gayatri Spivak, teórica pós-colonialista, cita muito mais as feministas francesas do que a Derrida, Freud ou mesmo Marx (ou pelo menos utiliza este pensamento masculino mais implícita que explicitamente). Com isso parece querer encontrar uma linha autônoma de pensamento do heterodoxo ao patriarcal, implementando uma nova tradição de pensamento feminino, um novo cânone teórico autônomo.

Greene e Kahn (1994, p. 26) apontam ainda outra fonte filosófica masculina em seu livro:

Se, como demonstrou Derrida, pensar em termos de oposições binárias sempre implica na subordinação do segundo elemento ao primeiro, inverter a ordem deste par – como faria um cânone literário alternativo baseado em valores redefinidos – só poderia reduplicar o sistema inicial. A desconstrução tem como objetivo expor e desmantelar uma epistemologia baseada na construção de um sujeito soberano – o homem – como “o ponto de referência central de uma epistemologia construída sobre um conjunto de oposições hierárquicas no qual o

“homem” [...] sempre ocupa a posição privilegiada”. [...] Embora a desconstrução possa levar a um ceticismo que é em geral utilizado para justificar a evasão a posições políticas, isso não precisa ocorrer inevitavelmente; uma crítica feminista desconstrutiva é potencialmente revolucionária (GREENE e KAHN, 1994, p. 26).

Dos nove ensaios de *Making a Difference, Feminist Literary Criticism*, organizado por Greene e Kahn (1994), apenas três fazem rápidas referências a Beauvoir ou a incluem na bibliografia. A meu ver, isso ocorre não só pelo aspecto do existencialismo ter sido abandonado na França em prol do estruturalismo, em 1970, e posteriormente do pós-estruturalismo, em 1980, mas também pelo fato de Beauvoir negar a psicanálise lacaniana como uma explicação condizente com a revolução social. Além disso, o instrumental de análise psicanalítico, psicológico e antropológico que Beauvoir utiliza, até a metade deste século, baseado em Liepmann, Lévi-Strauss e outros autores, hoje está superado ou já foi integrado ao saber mediano. E os casos de sintomas de histeria, neurose e psicose que ela relata no segundo volume, em geral resultantes da educação repressiva do passado, já tiveram suas explicações incorporadas ao nosso inconsciente cultural. Conhecemo-los desde crianças e vivemo-los em nosso dia-a-dia. Foi a estruturação do inconsciente como uma linguagem, proposta por Lacan, a partir da década de 1970, que deu nova vida à utilização da psicanálise na literatura; quando Beauvoir empregava conceitos psicanalíticos na análise da louca, da histérica, da esquizofrênica, via a loucura como um conteúdo fixo, estanque, diferenciado, um fato na vida real das mulheres, mas não conseguia articular esse instrumental com a análise literária ou lingüística. A partir de Lacan, vemos que a linguagem de um relato já é a expressão do inconsciente da personagem, não um conceito teórico separado dela.

Beauvoir preferiu lançar-se à luta política, que em princípio libertaria homens e mulheres do jogo capitalista. No entanto, essa libertação não aconteceu. Toril Moi afirma, em *Sexual/Textual Politics* (1991), que Simone de Beauvoir acreditava, em 1949, que o socialismo liberaria a mulher de sua carga na sociedade, pondo fim à opressão da mulher. Em 1972, Beauvoir entrou para o MLF (Mouvement de Libération Féminine). E, em 1977, fundou, com outras mulheres, o jornal *Questions Féministes*. Em *Simone de Beauvoir Today*.

Conversations with Alice Schwartz 1972-1982 (London, Chatto, 1984, p. 29), Beauvoir afirma (MOI, 1991, cap. 5, p. 91-101)

Ao final de O segundo sexo, eu disse que eu não era feminista porque acreditava que os problemas das mulheres se resolveriam automaticamente, no contexto do desenvolvimento do socialismo. Com o termo feminista, eu queria expressar a luta por questões especificamente femininas, independente da luta de classes. Continuo mantendo o mesmo ponto de vista hoje. Na minha definição, as feministas são mulheres – ou até mesmo homens – que lutam para mudar a condição feminina, tanto de modo associado à luta de classes, como também de forma independente dela, sem tornar as mudanças pelas quais lutam totalmente dependentes da mudança da sociedade como um todo. Neste sentido, eu diria que hoje sou feminista porque percebi que precisamos lutar pela condição das mulheres no aqui e agora, antes mesmo que nossos sonhos socialistas se realizem.”

Essa luta feminista consistiria em dar à mulher uma condição que não a de Outra ou de alteridade com relação ao patriarcalismo (MOI, 1991, p. 92). Daí as palavras que abrem o segundo volume de *O segundo sexo*: “Não se nasce mulher: tornamo-nos mulher” (MOI, 1991, p. 92).

POLÍTICA

Em “Two Feminist Classics”, Capítulo 1 de seu livro *Sexual/Textual Politics* (1991), Toril Moi afirma que muitas mulheres vêem o livro *The Feminine Mystique*, de Betty Friedan, de 1963, como o primeiro diagnóstico da insatisfação das mulheres com a sociedade afluenta de pós-guerra. Várias iniciativas para entrarem em organizações específicas partiram de mulheres que se envolveram nas lutas por direitos civis, e, posteriormente, em ações de protesto contra a guerra do Vietnã (MOI, 1991, p. 21). Desde o final da década de 1960, existia uma ampla consciência crítica contra o sexismo masculino com relação às mulheres. NOW (National Organization of Women), fundada por Betty Friedan, é uma das organizações que pregavam o “feminismo revolucionário” (friedman, 1963 apud MOI, 1991, p. 22). Na França, esses movimentos se

formaram no verão de 1968, quando as mulheres perceberam que, após as barricadas de maio de 1968, nada havia mudado para elas e que os homens esperavam que elas continuassem em casa, trabalhando para eles e ocupando no trabalho as mesmas posições subalternas de antes. No começo dos anos 1970, formaram-se vários grupos ativistas.

Vemos aí a grande diferença entre o movimento organizado em países da Europa – principalmente França, Grã-Bretanha e Península Escandinava – e Estados Unidos, em comparação com o Brasil e a América Latina em geral: lá a força da organização social e da cidadania levou as mulheres a se organizarem, dentro da sociedade civil, e a buscarem seus direitos através de passeatas e em oposição concreta dentro de universidades e locais de trabalho. No Brasil e na América Latina pouco desta movimentação externa e explícita existiu. O fenômeno assemelha-se ao movimento negro na década de 1970. Muitos buscam esvaziar os ideais de ambos os movimentos, sob a alegação de que são importados, não autênticos, que não são autóctones nem têm raízes locais, sendo apenas reflexo do que se passou no Primeiro Mundo, uma vez que tais movimentos não poderiam ter surgido no Terceiro Mundo com a mesma organização existente nos países onde há mais sentido de cidadania e informação até entre as populações mais pobres e menos informadas. No entanto, iniciativas como a das Delegacias de Mulheres, no Brasil, foram muito bem-sucedidas e se tornaram populares, inclusive através de minisséries televisivas. Leis que protegessem o ingresso de negros, índios e mulheres nas universidades e em certos empregos nunca foram implementadas em nosso país – e quem sabe, se o fossem, talvez seriam desobedecidas. A população, assim, foi realizando sua pequena revolução de forma intuitiva, desorganizada mas constante, através de publicações, da mídia, da fala e das atitudes – e não da mesma forma que nos países mais industrializados, organizados e desenvolvidos – através de leis e restrições explícitas. O resultado na América Latina é, evidentemente, mais lento, e daí a grande disparidade da situação das mulheres nas diversas classes sociais e nas diferentes regiões do país. Da mulher branca de classe média do eixo Sul-Rio-São Paulo-sul do País até a habitante das margens do Amazonas ou do interior no Nordeste há uma distância de muitos séculos de subdesenvolvimento, não só no plano econômico como também no nível do cultural e do imaginário.

CONDIÇÃO DA MULHER

Logo no início do primeiro volume de *O segundo sexo*, Simone de Beauvoir define a mulher como o outro (1976):

Ela se determina e se diferencia com relação ao homem e não ele com relação a ela; ela é o inessencial em face do essencial. Ele é o Sujeito, ele é o Absoluto: ela é o Outro.

Num pé de página (BEAUVOIR, 1976, p. 15), Beauvoir (1976, p. 16) cita sua fonte para sua definição: M. Levinas, acusando-o de adotar uma posição masculina, sem levar em consideração a perspectiva da mulher.

O primeiro volume tem 408 páginas, é bem mais teórico e sucinto que o segundo, que tem 663 páginas. Este último apresenta longas descrições, por vezes pouco objetivas, de casos psicanalíticos definindo a “formação” ou o trauma que atua no comportamento da mulher. É na primeira linha do segundo volume que lemos a célebre definição: “Não se nasce mulher, tornamo-nos mulher” (“On ne naît pas femme: on le devient”). É possível que isso seja tudo que muita gente lê dos longos e prolixos volumes de *O segundo sexo*.

No conceito de alteridade ou o outro encontramos o binarismo entre um único eu centrado – o patriarcal, masculino – e outro, marginal, ocupado pela mulher, oposição unívoca que tanto tem sido criticada pelas pensadoras feministas pós-Beauvoir. Além disso, se mudássemos as categorias de homem e mulher, no plano real, para as categorias de masculino e feminino, como quer a psicanálise, o outro bem poderia ser alguém que não a mulher, como já vem acontecendo na sociedade contemporânea, em que esta galgou por vezes posições superiores às do homem na carreira. Beauvoir tenta diluir um pouco a complementação unívoca eu-outro ao introduzir, no segundo volume, o Capítulo 4, sobre as lésbicas (“La lesbienne”). Mas sua ótica centra-se, compreensivelmente, para o seu tempo, na dicotomia da relação heterossexual homem-mulher, um espaço que hoje veríamos dividido pelo menos em cinco posturas construídas na sexualidade, como *constructos* culturais, para além da sexualidade biológica: homem, mulher, *gay*, lésbica, transexual, travesti etc.

Entretanto, o importante é que Beauvoir aponta a superação da perspectiva sexista, baseada na distinção biológica dos sexos, pela postura cultural, que é construída socialmente. Nesse sentido, as teóricas francesas Cixous e Irigaray

representam um recuo, ao redefinirem a mulher não como ocupando a posição do feminino num dado momento da sociedade, mas como um ser determinado por sua conformação biológica, e inexoravelmente ligada, na escritura, ao útero, aos lábios, à menstruação, aos ritmos hormonais. Embora tais diferenças existam, elas não são essencialmente determinantes de um fazer e pensar nem são necessária e essencialmente melhores ou piores, no todo da produção cultural. Também podem cambiar através das vivências das mulheres ao longo do tempo e da história. É o que afirma Stephen Heath, em *The Sexual Fix* (1982, cap. 5 apud EAGLETON, 1990, p. 221) no capítulo “Do women write differently?” (EAGLETON, 1990, p. 221). Heath cita uma psicanalista francesa seguidora de Hélène Cixous e Luce Irigaray, chamada Michèle Montrelay, que escreveu *L’Ombre et le nom*, que identifica a linguagem criativa com a mulher, por esta ser mais próxima da língua: “A mulher é mais naturalmente uma escritora, já que ela está mais próxima da língua materna, próxima de toda a criação: “é a mulher que é mais uma escritora, exatamente pelo fato de que ela cria um idioma; e o poeta bem sabe que é a língua materna que ele [sic] fala e nenhuma outra; (Lemoine-Luccioni, apud EAGLETON, 1990, p. 220-221).

Haverá um essencialismo contido nesse desejo de enaltecimento da mulher, na expressão “escrever como mulher” e “ser mulher”? Ou será esta uma “condição” apenas, e, portanto, passageira na história? Creio na segunda afirmação, e que a determinação do corpo e dos seus ritmos próprios influi apenas em alguns dos aspectos da escrita e do fazer na sociedade. Por isso parece-me importante a passagem para o feminismo, no qual a postura política explícita permite a colocação em perspectiva dessas diferenças, uma vez que elas podem ser positivas ou negativas, dependendo da situação vivida pelos actantes sociais. Seguem-se muitas outras citações (ver p. 221). Conclui, então, Heath (apud, 1986, p. 221):

Contudo, os problemas logo emergem. Enfatizar a diferença e a especificidade das mulheres (ou dos homens) no paradigma macho/fêmea é um gesto que já está contido nos termos do sistema existente, segundo o qual, justamente, as mulheres diferem dos homens.

Para o autor, “a litania da diferença continua”, atribuindo “qualidades” onde talvez só haja “defeitos” que acabam por diferenciar a mulher de forma

essencial, numa espécie de “natureza antropológico-biológica” (apud EAGLETON, 1990, p. 223). Contudo, “homens e mulheres não se dão apenas biologicamente: eles se dão numa história e numa cultura, na prática e na representação sociais” (APUD EAGLETON, 1990, p. 223).

Heath (apud EAGLETON, 1990, p. 223) conclui que não há um sexo, uma identidade absoluta de sexo. A diferença entre masculino e feminino pode ser estratégica num determinado momento político. Portanto, a diferença é um instrumento retórico para uma posição feminista assumida, num determinado momento, mas no todo da cultura não é representativa. Por isso, o feminismo pode ganhar outras conotações no desenvolvimento posterior da cultura.

Belsey and Moore afirmam, finalmente (1992, p. 18-20), que em *Gynesis: Configurations of Woman and Modernity* (Ithaca, New York, 1985), Alice Jardine enfatiza a linguagem da mulher, uma linguagem que já não garante identidade ou significado; toda figuração é caótica, desorganizada e não transparente. Ali ocorre a perda da referencialidade do real e impera um caos resultante do colapso das narrativas dos grandes autores ocidentais. Ali produz-se o feminismo, neste “espaço onde se inscreve o novo texto, justamente onde a narrativa perdeu o controle (BELSEY; MOORE, 1992, p. 19). Kristeva e Jardine defendem um espaço de atuação da “gínesis”, o vago terreno onde se desfaz a oposição homem/mulher; Kristeva aponta para um novo espaço teórico onde não haveria lugar para a noção de identidade ou de identidade sexual. A subjetividade e a sexualidade para elas seriam móveis e “em processo”, constantemente desafiando a crença e o senso comum de que há um sujeito unificado. Como apontam Belsey e Moore, a grande dificuldade seria contextualizar essas questões na história – o que tem sido ultimamente encaminhado por G. Spivak – gesto que nunca poderia ter estado no limiar de percepção de Simone de Beauvoir. Esta não raciocinava num contexto textual, de linguagem, de significante e significado, mas sim a partir de conceitos abstratos num *corpus* filosófico em separado, consistindo de conceitos puros que pairavam autônomos, mesmo que já numa moldura existencialista, e portanto pós-metafísica.

Em *Women in the House of Fiction, Post-War Women Novelists*, Lorna Sage (1992, cap. 1, p. 1-35) dedica a Simone de Beauvoir grande parte do primeiro Capítulo 1, “After the war”, sobre a literatura de autoria feminina do pós-guerra e

reconsidera a maior oposição ao pensamento de Beauvoir (1976, v. 1, p. 15), que hoje também engloba o pensamento de M. Levinas: a profunda dualidade existente na divisão do sexo em dois elementos do amor heterossexual. No caso de Levinas, Beauvoir o critica por tomar o partido apenas dos homens ao definir a mulher como o outro. Hoje o alto grau de indecidibilidade nas relações sociais permite muito mais subdivisões para os gostos sexuais. Conforme lemos em Martha Noel Evans (1987, p. 101 apud SAGE, 1992, cap. 1, p. 2-3), Beauvoir mostra uma incapacidade para construir com orgulho um modelo feminino de escrita e leitura” Assim, continua Lorna Sage (apud SAGE, 1992) *“Beauvoir simplesmente não estabelece o que manda Evans reivindicar –, um refúgio dos paradigmas heterossexuais baseados em noções de oposição ou mesmo de complementaridade”* (p. 121), *“uma mudança de posição para a ausência de posição”* (p. 154). *A própria linguagem de Evans revela algo sobre a fonte da sua irritação: ela também quer falar sobre transcendência, mas de um modo que elimine a rivalidade, o conflito, a colaboração. A escrita de Beauvoir “estabelece um modelo de leitura baseado na dinâmica do par heterossexual tradicional, sendo ela o macho dominante e o leitor a fêmea que cede”* (p. 90). *Em suma, Beauvoir tem uma posição, que compartilha com Sartre.*

Essa crítica soma-se à noção de que Beauvoir não se separa dos universais – embora Sartre atacasse as “essências” em sua filosofia existencialista. Assim, ela abraçou a linguagem universalizante da “humanidade”. O socialismo e as relações entre feminismo e filosofia continuaram a seguir uma trilha tradicional de valorizar as “grandes horas”, em oposição à escrita de diários, autobiografias e mesmo romances, que são os gêneros mais utilizados pelas mulheres (SAGE, 1992, p. 2). Realmente, até hoje o feminismo vive o conflito entre o particular – a vida da mulher e seu lugar privado de ação, em geral identificado com o espaço doméstico, – e o espaço geral, ou os espaços públicos dos grandes momentos históricos – as guerras, a política, a alta administração, a fama. A própria Simone de Beauvoir fala disso.

CONCLUSÃO

As feministas do pós-moderno – Spivak, Toril Moi, Showalter e Todd, – acusam Beauvoir de assumir uma visão filosófica universalista a partir do Sartre de *O ser e o nada*, em oposição a uma visão particularizada, localizada, como a de

Heidegger na expressão *Dasein*. Sartre veria o problema do ponto de vista da responsabilidade da humanidade diante do Outro. Enquanto isso Beauvoir, ao utilizar a expressão “condição”, que é altamente existencialista “‘Situation’ is an existentialist word”, diz Spivak (1993, p. 146) oscila entre esta perspectiva mais generalista, patriarcal, e outra, centrada no corpo, na situação em que a mulher vive diante de uma vida que ela gera dentro de si.¹

Quanto à dualidade do pensamento cartesiano-aristotélico, oriundo da lógica do terceiro excluído, ou seja, ou isso ou aquilo, ainda não existia a crítica a este tipo de raciocínio no momento existencialista, embora a escola combatesse a metafísica. Portanto, é compreensível que Simone de Beauvoir visse o mundo de modo político, engajado e em branco e preto. Foi certamente pela contribuição que deu às ciências humanas, ao tornar as mulheres mais prestigiadas, que permitiu que olhassem para outras minorias, de *gays*, lésbicas, travestis, negros e assim por diante, percebendo que a noção de *diferença* não daria conta das múltiplas fragmentações que caracterizam o mundo atual.

A proposta de Spivak é retomar a filosofia de Derrida e optar, eticamente, pela “diferença” (*différance*) – a noção de indecível, de mínima alteridade; o verdadeiro universal ficaria no reino dessa “diferença”, desse indecível. Enquanto Derrida pensou na mínima idealização, Irigaray aponta para a mínima alteridade. “Cada um é um universal ético do mesmo sexo, operando numa colaboração social que precisa presumir que os outros são coletividades de outros eus [*othered selves*]” (SPIVAK, 1993, p. 165). [“Each is a same-sexed ethical universal, operating in a social cooperation that must conventionally assume others to be collectivities of othered selves”]. Essa preocupação ética seria condizente com a re-historicização do feminismo, que precisa romper com

¹ Em “French Feminism revisited” (SPIVAK, 1993, P. 141-171), Spivak apresenta uma leitura de Beauvoir exclusivamente sob o ponto de vista da figura materna e seu direito sobre o feto, no que diz respeito ao direito de aborto. Defende o ponto de vista teórico de que Beauvoir discute a figura da mãe num contexto de “situação”, que pressupõe uma posição existencialista. Com a gestação e o nascimento do filho, esta passa a de mera “vida da espécie” para uma “espécie da vida”. É como se, como na visão patriarcal, ela fosse mero trânsito para a criança, mero “invólucro”, “envelope” ou “envoltório”, ou então, como o vê negativamente Elaine Marks, como se, na condição de intermediária, ela apenas doasse ou cedesse a vida, como local de passagem para a futura morte daquele ser (p. 151). Na verdade, essa passagem transcende o binarismo vida-morte (p. 151). Adiante, Spivak volta à questão do “envoltório” ou “envelope” como sendo a matriz maternal-feminino própria da mulher. Esta expressão foi retirada de Luce Irigaray, a partir da noção de *hystera*, de Platão, na *República*, Livro V. Este envelope é “sua norma” (SPIVAK, 1993, p. 164). O problema é a exterioridade da idéia de útero, em que a mulher é definida eticamente de fora, na sua relação com o outro, entre o envoltório e a coisa exterior. Daí a necessidade de a mulher “envolver-se” em roupas, maquiagens, máscaras. Mas poderíamos acrescentar que este jogo de espelhos é hoje também assumido por travestis, transexuais, ou *gays* masculinos e femininos.

a noção universalista da mulher (ou do homem) e que inauguraria efetivamente, no plano existencial e real, melhores perspectivas para a realização do feminino e a criação de novos cânones do saber.²

REFERÊNCIAS

- BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo*. Paris: Gallimard, 1976.
- BELSEY, Catherine; MOORE, Jane (Ed.). Introduction: the story so far. In: —. *The feminist reader: essays in gender and the politics of literary criticism*. London: Macmillan, 1992. p. 1-20.
- COUTINHO, Lucia Rocha. *Tecendo por trás dos panos: a mulher brasileira nas relações familiares*. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.
- EAGLETON, Mary (Org.). *Feminist literary theory: a reader*. London: Basil Blackwell, 1990.
- EVANS, Martha Noel. *Mask of traduction*. New York: Cornell University Press, 1987.
- GREENE, Gayle; Kahn, Coppélia (Ed.). Feminist cholarship and the social construction of woman. In: —. *Making a difference: feminist literary criticism*. London: Rortledge, 1994. p. 1-36.
- HUMM, Magie. Pioneers. In: —. *Women as comtemporary critics*. London: The harvester Press, 1986. pt. 1, cap. 2, p. 24-28.
- MOI, Toril. From Simone de Beauvoir to Jacques Lacan. In: —. *Sexual/textual politics*. London: Routledge, 1991, cap. 5, p. 91-101.
- MOI, Toril. Two feminit classics. In: —. *Sexual textaul politics*. London: Routledge, 1991. cap. 1, p. 21-41.
- SAGE, Lorna. After the war. In: —. *Women in the houe of fiction, post-war women novelists*. London: macnillan, 1992. cap. 1, p. 1-35.
- SAGE, Lorna. *Women in the house of fiction, pot-war women novelists*. London: Macmillan, 1992.
- SHOWALTER, Elaine. Women's time, women's space: writing the history of feminist criticism. *Tulsa Studies in Women's Literature*, [S. 1.], v. 3, no. 1/2, spining/Fall 1994.

² Este texto foi escrito para um seminário sobre Simone de Beauvoir, por ocasião dos 50 anos da publicação de *O segundo sexo*, organizado pela Profa. Dra. Naomi Vasconcelos, no dia 24 de novembro de 1999, e exposto no Auditório de Serviço Social da UFRJ.

SPIVAK, Gayatri. French feminist revisited. In: —. *Outside in the teaching machine*. London: Routledge, 1993. p. 141-171.

TODD, Janet. Early work. In: —. *Feminist literary history: a dependence*. Oxford: The Polity Press, 1988. p. 18-20.
