



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA – UFBA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS- GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

KARLA CRISTHINA SOARES SOUSA

**TORNAR-SE MULHER: FEMINISMO EXISTENCIALISTA E
PERFORMATIVIDADE DE GÊNERO**

Salvador
2016

KARLA CRISTHINA SOARES SOUSA

**TORNAR-SE MULHER: FEMINISMO EXISTENCIALISTA E
PERFORMATIVIDADE DE GÊNERO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de mestre.

Orientador: Prof. Dr. Rafael Azize

Salvador
2016

KARLA CRISTHINA SOARES SOUSA

**TORNAR-SE MULHER: FEMINISMO EXISTENCIALISTA E
PERFORMATIVIDADE DE GÊNERO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de mestre.

Orientador: Prof. Dr. Rafael Lopes Azize

Salvador, Maio de 2016.

BANCA EXAMINADORA

Rafael Lopes Azize (Orientador)

Juliana Ortigosa Aggio (UFBA)

Maíra Kubik Mano (UFBA)

Dedico esta pesquisa à Dilma Rousseff pela sua força, atrevimento e resistência ao machismo na política brasileira.

AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Capes, pelo financiamento que foi imprescindível para realização dessa etapa profissional.

À minha família, em especial minha avó paterna, Maria da Conceição, e meu avô, Manoel Sousa, minha mãe, Gisele Soares, e aos meus irmãos, Karol Sousa e Marcone Júnior, pelo apoio e amor sempre.

Leonardo Fernandes por tudo e mais um pouco.

Rafael Fernandes e Darci Fernandes pelo apoio.

Aos professores do programa da pós-graduação em filosofia da UFBA, ao meu orientador Rafael Azize, Juliana Aggio, Daniel Peres e Acylene.

Aos funcionários da UFBA, especialmente ao Fábio.

À professora Maíra Kubik por sua disponibilidade, participação e contribuições que foram tão relevantes ao desenvolvimento desse texto.

Aos professores do DEFil/UFMA, especialmente, Rita de Cássia, Wesceley Fernandes e Luciano Façanha.

Aos colegas de turmas e estadias em terras soteropolitanas, nominalmente, Juliana, Laiz, Marcella Alencar, Katarina Castro, Julia, Carla Oliveira, Rodrigo Ornels, Morgana, Everton, Cristina, Kayk, Mariana, Mário, Maíra Nery.

Aos amigos maranhenses Isabela Fernandes, Maria do Socorro, Patrícia Azevedo, Samara Ferreira, Leyde Gomes, Katiane.

É menina (setembro, 2013)

É menina, que coisa mais fofa, parece com o pai, parece com a mãe, parece um joelho, upa, upa, não chora, isso é choro de fome, isso é choro de sono, isso é choro de chata, choro de menina, igualzinha à mãe, achou, sumiu, achou, não faz pirraça, coitada, tem que deixar chorar, vocês fazem tudo o que ela quer, isso vai crescer mimada, eu queria essa vida pra mim, dormir e mamar, aproveita enquanto ela ainda não engatinha, isso daí quando começa a andar é um inferno, daqui a pouco começa a falar, daí não para mais, ela precisa é de um irmão, foi só falar, olha só quem vai ganhar um irmãozinho, tomara que seja menino pra formar um casal, ela tá até mais quieta depois que ele nasceu, parece que ela cuida dele, esses dois vão ser inseparáveis, ela deve morrer de ciúmes, ele já nasceu falante, menino é outra coisa, desde que ele nasceu parece que ela cresceu, já tá uma menina, quando é que vai pra creche, ela não larga dessa boneca por nada, já podia ser mãe, já sabe escrever o nomezinho, quantos dedos têm aqui, qual é a sua princesa da Disney preferida, quem você prefere, o papai ou a mamãe, quem é o seu namoradinho, quem é o seu príncipe da Disney preferido, já se maquia nessa idade, é apaixonada pelo pai, cadê o Ken, daqui a pouco vira mocinha, eu te peguei no colo, só falta ficar mais alta que eu, finalmente largou a boneca, já tava na hora, agora deve tá pensando besteira, soube que virou mocinha, ganhou corpo, tenho uma dieta boa pra você, a dieta do ovo, a dieta do tipo sanguíneo, a dieta da água gelada, essa barriga só resolve com cinta, que corpão, essa menina é um perigo, vai ter que voltar antes de meia-noite, o seu irmão é diferente, menino é outra coisa, vai pela sombra, não sorri pro porteiro, não sorri pro pedreiro, quem é esse menino, se o seu pai descobrir, ele te mata, esse menino é filho de quem, cuidado que homem não presta, não pode dar confiança, não vai pra casa dele, homem gosta é de mulher difícil, tem que se dar valor, homem é tudo igual, segura esse homem, não fuxica, não mexe nas coisas dele, tem coisa que é melhor a gente não saber, não pergunta demais que ele te abandona, o que os olhos não veem o coração não sente, quando é que vão casar, ele tá te enrolando, morar junto é casar, quando é que vão ter filho, barriga pontuda deve ser menina, é menina.

É menino (setembro, 2013)

É menino, a cara do pai, a cara da mãe, esse menino vai ser safado, só quer saber das meninas, só brinca com as meninas, nem parece menino, mas é menino, tem pipi de menino, tem que botar ele no futebol, não é possível que ele odeie futebol, todo menino gosta de futebol, ele ainda vai descobrir que gosta, tem que levar ele pro estádio, ele tem é que passar mais tempo com o pai, isso é falta de pai, ele tem é que sair da aba da mãe, ele tem é que ir pra uma escola só de meninos, isso é falta de porrada, é impressão minha ou desde que ele entrou na escola de meninos ele tá ainda mais menina, acho que ele passa tempo demais com meninos, daí só quer saber de meninos, deve ser isso, é falta de carinho, é falta de mulher, acho que ele tem que passar mais tempo com as meninas, ele tem é que se apaixonar por uma menina, ele acha que gosta de meninos porque ainda não encontrou a menina certa, se ele só se dá bem com meninas deve ser porque gosta tanto de meninas que não consegue sair de perto delas, já saquei qual é a dele, é muito esperto, finge que é menina pra se aproveitar delas, esses são os piores, também não precisava se vestir de menina, acho que ele tá exagerando, coitado dos pais dele, o que é que eu vou falar pros seus avós, acho que o seu avô se mata, pena que ainda não dá pra mandar pro Exército, tem que botar no escoteiro que dali ele vai direto pro Exército, acho que nem escoteiro vai querer saber dele vestido desse jeito, não acredito que ele quer mudar de nome, isso tem que resolver na terapia, deve ter sido abusado na infância, tá querendo agredir os pais, espera que essa moda passa, hoje em dia a pessoa é obrigada a ser bicha, parece que tem um revólver na cabeça da criança, é a

ditadura gay, tá demorando a passar essa moda, cresceu peito nele ou isso é uma meia, onde foi que os pais erraram, a culpa é da televisão, a culpa é da escola, a culpa é de algum tio que deve ter abusado dele, e não é que ele dá uma mulher bonita, nem parece homem, já mandei meu marido sair de perto dele, desculpa, eu me recuso a chamar ele de ela, eu vi ele crescer, ele tem um negócio debaixo da saia, ele é menino, ele sempre vai ser menino, essas coisas a gente não muda, essas coisas a gente não muda, essas coisas não mudam a gente, essas coisas a gente é, a gente é o que a gente for, é menina.

DUVIVIER, Gregório. Put some farofa, crônicas.

SOUSA, Karla Cristhina Soares. Tornar-se mulher: Feminismo existencialista e Performatividade de gênero (Mestrado) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é analisar o quão tem de voluntarista a conclusão beauvoiriana em *O Segundo Sexo* – não se nasce mulher, torna-se mulher -, a fim de verificar a influência na teoria feminista e a pertinência das críticas realizadas pela Judith Butler ao famoso ensaio. Em *Problemas de Gênero*, Butler acusa Beauvoir de uma teoria voluntarista de gênero, bem como de radicalização e concretização da doutrina existencial da eleição de Jean Paul Sartre. Nossa hipótese é que a filosofia existencial beauvoiriana tem suas especificidades que a singulariza da filosofia sartriana. Compreendemos Beauvoir como uma pensadora que se possibilitou utilizar e repensar as premissas e conceitos da teoria existencial francesa para analisar a condição feminina. Para tanto, lançaremos como norte para a investigação as seguintes questões: Em que consiste o feminismo existencialista elaborado pela Simone de Beauvoir em *O Segundo Sexo*? O que o especifica do existencialismo francês? Em que consiste o tornar-se mulher na investigação beauvoiriana? Tem algum fundamento voluntarista, como acusa Butler?

Palavras-chave: Feminismos; Existencialismo; Performatividade; Gênero.

SOUSA, Karla Cristhina Soares. Woman Become: Existentialist Feminism and Gender Performativity (Master) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.

ABSTRACT

The purpose of the work is to analyse the voluntarism aspect of Beauvoir philosophy in the *The Second Sex* -One is not born, but rather becomes, a woman -, with the intention to verify the influence on the feminist theory and the importance of the critics of Judith Butler about it famous essay. In *Gender Problems*, Butler accused Beauvoir to have constructed a voluntarist theory of gender, as well as a radicalization and concretization of existential doctrine of Jean Paul Sartre's election. Our hypothesis is that beauvoiriana existential philosophy has its specificities that distinguishes it from sartrean philosophy. We understand Beauvoir as a thinker that made possible the use and to rethink premises and concepts of the French existential theory to analyze the female condition: What specify the French existentialism? What does it means "become a woman" is the beauvoir theory? Does it has any voluntarist fundament as Butler accused?

Key-words: Feminisms; Existentialism; Performativity; Gender.

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS	11
Capítulo I: Performatividade de Gênero em Butler	19
Capítulo II: Leitura butleriana sobre o “tornar-se mulher” em Beauvoir.....	28
Capítulo III: O tornar-se mulher no feminismo existencialista.....	37
CONSIDERAÇÕES FINAIS	55
REFERÊNCIAS	62

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Esta pesquisa trabalha com duas teorias do feminismo contemporâneo: feminismo existencialista de Simone de Beauvoir e a Performatividade de gênero de Judith Butler. Simone de Beauvoir foi filósofa, escritora e pioneira teórica do feminismo filosófico. Ela denunciou pela primeira vez na história da filosofia os abusos teóricos de um discurso generificado e disfarçado por uma voz universal. A histórica teórica do feminismo mostra que as discussões de gênero possibilitaram as mulheres denunciar os abusos cometidos por uma razão patriarcal que as compreendiam como seres incapazes da razão e discurso. As marcas do gênero perpassam toda a história da filosofia camuflada por essa universalidade e imparcialidade às avessas. Muitos dos doutos pensadores que estudamos e admiramos por subverter uma ordem estabelecida com grande astúcia argumentativa e fino raciocínio, não conduzem assim quando se trata de subverter a norma de gênero. Portanto, faz-se necessário, as mulheres, caladas, silenciadas violentamente com discursos grotescos, refazer essa história. Mostrar que fizeram e fazem filosofia, talvez até de uma melhor forma, por entenderem e praticarem o princípio norteador da prática filosófica que é a radicalidade. Dessa forma, cabe às mulheres mexer em feridas profundas e fazer sangrar o corpo dessa história consagrada. Cabem às mulheres apontamos o “dedo na cara” do Pitágoras, Platão, Rousseau, Kant, Hegel, Marx (por que não?), Freud, entre outros. Que ousamos desconstruir argumentos históricos e discordar de posições batidas ao que diz respeito ao que somos concretamente. Podemos afirmar, audaciosamente, considerando tais argumentos, que encontramos um parente legítimo da filosofia: o feminismo.

Beauvoir alerta em *O Segundo Sexo* (1949) que toda história das mulheres foi feita pelos homens. Para tanto, o problema da mulher sempre foi um problema de homens. O que nos leva a relembrar todos os fragmentos misóginos escritos desde a escola de Pitágoras à contemporaneidade, muitas das vezes pensados de forma equivocada em relação às premissas dos sistemas dos referidos filósofos. Vejamos!

O problema da mulher foi um problema, por exemplo, de Platão. No diálogo *Teeteto*, Platão compara o parto das ideias com o parto das mulheres. Entretanto, a diferença encontra-se no fato de o parto das ideias serem praticado em homens, e não em mulheres; no cuidado da alma, e não no cuidado do corpo.

O problema da mulher foi um problema de Kant, filósofo que defendia a autonomia, igualdade e liberdade dos sujeitos pela racionalidade. Entretanto, para Kant, as mulheres

apresentam uma tendência natural por tudo que é belo, gracioso e ornado. E possuem o caráter baseado na honestidade, piedade, compaixão e solicitude.

Foi problema de Locke quando reclamou como elementos constituintes da sociedade civil a formação de lares com chefes masculinos. Apesar de defender relações contratuais livres entre os homens, as mulheres eram subordinadas e sujeitas ao melhor julgamento dos maridos¹.

Foi um problema também em Rousseau, em o *Emilio ou da Educação*, no qual ele propõe um modelo de educação (não corrompida?) considerando as diferenças sexuais que seriam em sua compreensão naturais entre homens e mulheres. A natureza feminina em Rousseau é caracterizada pela maternidade e a sujeição ao esposo. Dessa forma, cabe à Sofia, companheira de Emílio, uma educação que vise ao aprofundamento o espírito dos costumes - para educá-los na juventude - e do espírito dos homens – para serem úteis, torna-lhes a vida mais agradável e doce.

Apesar de nenhum filósofo ter se debruçado em uma investigação mais laboriosa sobre a mulher, a maioria agiu com má-fé com a situação feminina refletindo de forma grotesca. Esses exemplos reafirmam o pensamento de Beauvoir e mostram que as marcas de gênero sempre estiveram presentes no discurso do sujeito filosófico. Luce Irigaray, no escrito *A questão do Outro* - texto que empreende um diálogo com a tese beauvoiriana da mulher como segundo sexo - nos chama atenção para o fim do século XIX como sendo a possível data em que o sujeito filosófico tenha admitido a existência de identidades diferentes da sua, como a criança, o louco, os operários, os “selvagens”.

Chamamos de Feminismo Filosófico um conjunto de reflexões sobre a ausência da voz feminina nos discursos hegemônicos na Filosofia, bem como a crítica à noção de neutralidade do sujeito filosófico, que na maioria das vezes é utilizada para disfarçar um poderio masculino. A filósofa espanhola Célia Amorós, na introdução do livro *Feminismo y Filosofía*, de organização da mesma, compreende o Feminismo Filosófico como a possibilidade que há nos feminismos² de serem tematizados pela filosofia, conjuntamente com a tarefa crítica proporcionada à epistemologia filosófica de uma desconstrução em sentido amplo. Ou seja, diferencia-se de uma Filosofia Feminista. Segundo Amarós, falar de uma Filosofia Feminista seria afirmar que temos um corpo sistemático, o que por si já seria problemático, pois não

¹ NEY, 1995, p 19.

² Consideramos a pluralidade das discussões no interior da teoria feminista como muito distintas uma das outras, o que não nega uma unidade na teoria, mas enriquece o debate e a construção da mesma. Do feminismo radical ao feminismo negro, todos competem à reivindicação do reconhecimento de um sujeito visto como abjeto pela sociedade auxiliada pelas suas tecnologias de poder.

existe uma história da filosofia feminina como uma narrativa viva e forte, e por esse motivo e outros que precisamos refletir e questionar essa ausência.

Este trabalho nasceu do incomodo sentido por parte da autora na ausência de estudos centrados nas figuras das filósofas, assim como a necessidade que se faz presente diante dessa ausência, e das múltiplas discussões contemporâneas sobre a temática da identidade e reconhecimento dos sujeitos marginalizados que foram tornados abjetos pela razão colonial. O objeto de pesquisa localiza-se no campo interdisciplinar entre Filosofia, teoria feminista e teoria do gênero. O entendimento filosófico por parte do feminismo filosófico da Simone de Beauvoir, tal como a sua releitura do questionamento sobre o que é uma mulher, realizada pela performatividade de gênero da Judith Butler, será o objeto deste trabalho.

Simone de Beauvoir nasceu em 9 de janeiro de 1908, no seio de uma família tradicionalmente burguesa. Seu pai era o advogado Georges Bertrand de Beauvoir, enquanto a sua mãe, Françoise Brasseur, um importante membro da alta burguesia francesa. Simone morreu em 14 de abril de 1986, em Paris. Durante toda sua mocidade sempre questionou os pilares impostos como determinados pela sociedade burguesa, como por exemplo, a fé cristã e a existência de Deus. Em seu primeiro livro de memórias ela destacou que já na adolescência não acreditava em Deus. Apesar de não ser do gosto dos seus pais terem uma filha na carreira intelectual, não lhe fizeram objeções, o que a levou - junto com sua persistência e astúcia intelectual - a finalizar seus estudos na Filosofia e ser aprovada no exame de aggregation, uma espécie de concurso público para ingresso na prestigiada entidade francesa, a École Normale Supérieure - aos 21 anos de idade. Nesse período conheceu o Jean Paul Sartre, que se tornaria companheiro de vida e de pensamento. Juntos, mobilizaram com as próprias vidas a compreensão da vida política ativa e a desconstrução dos valores burgueses, bem como foram os grandes nomes do pensamento existencialista francês.

O pensamento existencialista, como Sartre destaca, compreendia duas vertentes: a cristã e a vertente dos ateus. A primeira era representada por nomes como Jaspers e Gabriel Marcel; na segunda vertente temos nomes como Heidegger, Sartre, e acrescentaríamos Simone de Beauvoir. Sartre afirma que o elo entre as duas vertentes é a concepção da existência como precedente da essência. Para o existencialismo o homem é o único ser que existe antes de poder ser definido por qualquer conceito.

Simone de Beauvoir escreve em 1949 pela primeira vez na história da filosofia uma análise completa da condição feminina, denominado por *O segundo sexo*, como explica em suas cartas a Nelson Algren: “Meu ensaio se chamará *O segundo sexo*. Em francês soa bem,

porque sempre chamam os homossexuais de ‘terceiro sexo’, sem mencionar que as mulheres vêm em segundo, e não simplesmente em igualdade com os homens, a hierarquia fica subentendida”³. A problemática “o que é uma mulher?” aparece pela primeira vez, portanto, nesse ensaio.

O segundo sexo surgiu de uma vontade de explicar o que significaria, para Beauvoir, ser uma mulher. Pensando se livrar fácil do questionamento, já que como ela destaca em suas memórias⁴, a feminidade à primeira vista não representava nenhum atrapalho para sua existência. Foi Jean Paul Sartre que a alertou para as possíveis diferenças na educação recebida pelos dois sexos, como Beauvoir bem relata.

Apesar de Beauvoir não ter a intenção inicial de escrever sobre a condição feminina, nem sequer de elaborar um texto político, este ganhou força política e estabeleceu-se como livro base para teóricas feministas e para o movimento, o que explica os diálogos contemporâneos de diversas autoras como Monique Wittig, Julia Kristeva, Judith Butler etc.

Até o período em que Beauvoir começa a escrever e publica *O segundo sexo* não havia nenhum estudo de forte peso que impulsionasse o movimento feminista e a criação teórica do mesmo. Antes de Simone de Beauvoir, como ela destaca no primeiro volume do ensaio⁵, só existiam algumas isoladas manifestações contra a dureza imposta às mulheres, mas nada tão significativo como foi *O segundo sexo*.

O livro encontra-se dividido em dois volumes, sendo que o primeiro volume, publicado em maio de 1949, possui três partes: na primeira, Beauvoir analisa os discursos justificativos da condição feminina, bem como a sua história de opressão e os mitos encarregados de amenizar o peso desta. No segundo volume, no qual ela inicia comentando a conclusão do primeiro e afirmando que “ninguém nasce mulher, mas torna-se”, encontra-se composto por quatro partes, onde ela investiga a experiência concreta da fêmea humana na condição feminina.

A história das denúncias da opressão e violência contra as mulheres foram iniciadas no período da revolução francesa com o anúncio da boa nova da igualdade, fraternidade e

³ BEAUVOIR, 2000, p. 238.

⁴ “Meu ensaio terminado, e eu perguntava: que fazer [...] Na verdade, eu tinha vontade de falar de mim. Gostava de *L'Âge d'homme*, de Leiris; gostava dos ensaios-mártires, nos quais explicamos sem pretexto. Comecei a pensar nisso, a tomar algumas notas, e falei no assunto com Sartre. Tive consciência de que uma primeira questão se colocava: o que significava pra mim ser mulher? Primeiro pensei poder livrar-me disso rápido. Nunca tive sentimento de inferioridade, ninguém me havia dito: ‘Você pensa assim porque é mulher’; minha feminilidade não me atrapalhava em nada. ‘Para mim’, disse a Sartre, ‘isso por assim dizer, não contou’. ‘De qualquer modo, você não foi criada da mesma maneira que um menino: seria preciso prestar mais atenção a isso’.” (BEAUVOIR, 2009, p. 113-114)

⁵ BEAUVOIR, 2009, p. 193.

liberdade para os homens. Com a publicação da *Declaração dos direitos do homem e cidadão* iniciou-se um questionamento da não participação feminina nessa universalidade. Dessa forma, aparecem nomes como Olympe de Gouges (1748- 1793) com a publicação da *Declaração dos direitos da mulher* em 1789, e na Inglaterra com Mary Wollstonecraft (1759-1797) trazendo a obra *Reivindicação dos direitos da mulher* em 1792. No escrito *Reivindicação dos direitos da mulher*, Wollstonecraft defende que a educação recebida pelas mulheres é a maior causa de sua desigualdade social. Ela argumenta que a educação imposta para mulheres levam às condutas débeis e que primam, principalmente, ao coquetismo. Esse fato resulta na organização do sistema educacional de sua época ter por base escritos de homens - a teoria da educação rousseauiana - que na maioria preferem damas sedutoras a mães racionais

A influência do livro de Beauvoir foi relevante tanto para teoria quanto para prática do movimento feminista, conforme ela relata em seu último livro de memórias chamado *Balanço Final*⁶. Segundo suas memórias em 1970, vinte anos depois da publicação *O segundo sexo*, Simone narra que recebeu o convite pelo Movimento de Libertação das Mulheres para participar da assinatura do Manifesto das 343, concernente ao incentivo popular para aprovação de um projeto de lei referente ao aborto. Beauvoir⁷ relata que achou pertinente a ideia do convite, haja vista que em *O segundo sexo* havia protestado contra a repressão do aborto e suas trágicas consequências decorrentes.

A discussão sobre o aborto liga-se diretamente à problemática do controle do corpo e da sexualidade feminina pelas instituições sociais. O corpo feminino reveste-se naturalmente à serviço da espécie e da maternidade. Entretanto, para o feminismo existencialista, o corpo como dado só terá significância a partir da existência e do projeto singular. Beauvoir destaca que a compreensão do aborto legal expressará para a condição feminina o fracasso radical da repressão sexual.

Dessa forma, segundo Beauvoir, a explicação pela funcionalidade animal e a ideia abstrata do eterno feminino não bastaria para definir uma mulher. Então, o que seria uma mulher? A resposta dada por Beauvoir é que não se nasce, mas torna-se uma mulher. Como relata, é significativa em seu caso levantar essa problemática, primeiro pelo fato de ser mulher, já que “um homem não teria a ideia de escrever um livro sobre a situação singular que ocupa na humanidade”⁸. Ou seja, ser homem na humanidade é evidente. Não há

⁶ BEAUVOIR, 1972, p 481.

⁷ BEAUVOIR, 1972, p 481.

⁸ BEAUVOIR, 2009, p. 15.

reciprocidade na relação homem e mulher, pois “a humanidade é masculina, e o homem define a mulher não em si, mas relativamente a ele; ela não é considerada um ser autônomo”⁹, mas um outro, um segundo sexo¹⁰. O que se encontra em jogo na assertiva beauvoiriana, na negação da existência da mulher, é o desmascaramento de uma essência feminina dada por uma natureza biológica que limita e restringe a existência da mulher a uma categoria de outro. Beauvoir mostra que essa categoria não é ontológica, mas sim construída socialmente.

Na teoria feminista contemporânea as discussões beauvoirianas representaram um início da teoria do gênero, para a qual o sexo é dado pela natureza do corpo e o gênero representa uma construção imposta pela lógica binária a determinados sexos. A filósofa Judith Butler afirma mais: segundo ela existe, em Beauvoir, uma teoria voluntarista.

Judith Butler, filósofa pós-estruturalista estadunidense e autora de diversos livros e artigos científicos em variadas áreas, nasceu em 24 de fevereiro de 1956. É considerada um dos principais nomes da Teoria Queer na contemporaneidade. Suas principais obras são: *Subjects of Desire*, *Problemas de Gênero*, *Bodies that matter*, *Excitable Speech*, *The psychic life of Power*, entre outros.

Sobre os trabalhos que abarcam o seu discurso da teoria de gênero, ela questiona a representação de um sujeito delimitado com uma identidade definida, base estruturante da política representativa do movimento feminista. O movimento feminista trabalha na superação das “formas de organizações tradicionais permeadas pela assimetria e pelo autoritarismo”¹¹, e ausência de representação das mulheres na vida política e social. Dessa forma, a identificação do sujeito foi de extrema importância nas lutas de reconhecimento da mulher como sujeito de direito.

Butler é considerada entre os nomes principais da teoria Queer, ou como ela denomina, nova política do gênero. A partir de 1990, junto com textos como *One Hundred Years of Homosexuality* (Cem anos de homossexualidade) de David M. Halperin, bem como a publicação da *A epistemologia do armário*, de Eve Kosofsky. A obra *Problemas de Gênero* de Butler se configura como o livro inaugural da teoria Queer.

Como afirma Richard Miskolci, a Teoria Queer “tem duplo efeito, pois enriquece os estudos gays e lésbicos com sua perspectiva feminista que lida com o conceito de gênero, e também sofisticada o feminismo, ampliando seu alcance para além das mulheres”¹². A luta política no movimento Queer critica os regimes de normalizações pelos mecanismos sociais

⁹ BEAUVOIR, 2009, p. 16

¹⁰ BEAUVOIR, 2000, p. 238

¹¹ ALVES e PITANGUY, 1985, p. 8.

¹² MISKOLCI, 2012, p. 31

disciplinadores e controladores da diferença. Dessa forma, o desmanche desse regime de verdade estabelecido pelo binarismo dos termos, como normal e anormal, ganha sentido na luta política dos sujeitos pela lógica identitária abjeta.

Entretanto, no que tange a nova política de gênero - onde para Butler, em seu texto *Undoing Gender*¹³, define-se como uma combinação de movimentos que englobam o transgênero, a transexualidade, a intersexualidade e suas complexas relações com as teorias feministas e Queer -, se fez necessário questionar este sujeito de representação, coerente e fixo, com o intuito de afirmar identidades marginalizadas pela lei heteronormativa vigente na própria política. O gênero, desse modo, “tratar-se-á de uma assembleia que permita múltiplas convergências e divergências, sem obediência a um *telos* normativo e definidor”¹⁴.

Para tanto, Judith Butler destaca-se como um nome relevante na desconstrução da tradição da teoria feminista. Em *Problemas de Gênero*, o ponto de partida é a frase beauvoiriana: “ninguém nasce mulher, torna-se”. Limitando na análise do “tornar-se”, Butler caracteriza a frase como ambígua. Segundo sua leitura, o “tornar-se” um gênero reflete uma radicalização e uma concretização da formulação sartriana da doutrina existencial da eleição, influenciada por uma visão cartesiana do eu, com uma estrutura egológica antecedente da linguagem e da vida cultural. Segundo Butler, o gênero em Beauvoir é lócus corpóreo de significados culturais tanto recebido como inovados.

Posto isto, nossa hipótese segue a linha de alguns estudiosos das obras de Beauvoir que acreditam numa separação conceitual nas discussões existencialistas desta e de Jean Paul Sartre, principalmente nos pontos sobre a intersubjetividade e a relação do corpo e subjetividade.

Para tanto, buscaremos mostrar que a leitura realizada do *O segundo sexo* pela filosofia existencialista de Sartre, conduzida por Butler, não se fundamenta, pois acusar Beauvoir de voluntarista seria negar a perspectiva de proposta moral existencialista.

Dessa forma, a pesquisa encontra-se dividida em três partes (capítulos). No primeiro capítulo faremos uma análise da discussão butleriana sobre a performatividade de gênero, destacando sempre que esse conceito em Butler ainda encontra-se em construção. Portanto, frisaremos nas discussões realizadas em *Problemas de Gênero*, a fim de nos apropriarmos dos conceitos e da leitura feita do *O segundo sexo*. Buscaremos esclarecer conceitos como a noção do sujeito, identidade de gênero, heteronormatividade, sexo e corpo.

¹³ BUTLER, 2004, p. 17

¹⁴ BUTLER, 2008, p. 37.

No segundo capítulo trataremos da atribuição da Butler de uma teoria voluntarista ao feminismo existencialista de Beauvoir e buscaremos responder as seguintes questões: em que consiste o tornar-se mulher na investigação beauvoiriana? Tem-se algum fundamento voluntarista, como acusa Butler? O feminismo existencialista constitui-se por uma radicalização e concretização da teoria sartriana da eleição? Para tanto, utilizaremos os estudos da moral existencialista e *O segundo sexo* de Beauvoir.

No terceiro e último capítulo daremos conta da compreensão do feminismo existencialista pela Simone de Beauvoir, com o intuito de compreendermos a análise da condição feminina. Utilizaremos também *O segundo sexo* como norte na compreensão do feminismo existencialista, bem como os escritos sobre a perspectiva da moral existencialista.

CAPÍTULO I

PERFORMATIVIDADE DE GÊNERO EM BUTLER

O que é o sujeito, quem é um sujeito, que é uma vida? Esta é uma presença fundamental e continua em seus (Butler) textos que deve ser destacada desde o primeiro momento: o íntimo entrelaçado entre o âmbito da teoria e o âmbito da prática vital. Pensar o sujeito é uma questão teórica, entretanto é ao mesmo tempo uma reflexão que afeta a vida, o modo e a possibilidade dos humanos.¹⁵

A discussão teórica da filósofa Judith Butler perpassa pela questão “o que o sujeito?”, herdeira das influências pós-estruturalista de ruptura total do entendimento moderno de identidade, Butler recupera a crítica feminista para questionar o sujeito de representação da política e compreender o que denomina por era pós-feminista. As principais influências nas elaborações conceituais da Butler são, portanto, pós-estruturalistas. Para tanto, destacaremos que será do nosso interesse a discussão da performatividade no texto *Problemas de Gênero*, bem como a leitura da mulher como processo. Esse parêntese faz-se necessário, pois como Butler é uma filósofa contemporânea no ápice de sua atividade produtiva, alguns conceitos ainda se encontram em formulação. Entretanto, buscaremos o suficiente para compreendermos a performatividade de gênero como uma releitura do torna-se mulher.

Dessa forma, Butler trabalha com a releitura da moral do senhor e do escravo (Hegel e Nietzsche), bem como o método genealógico, utilizado em sua análise dos problemas do conceito de gênero, segundo Butler, a genealogia “investiga as apostas políticas, designando como origem e causa a categorias de identidade que, na verdade, são efeitos de instituições, práticas e discursos cujos pontos são múltiplos e difusos”¹⁶. Utiliza também a compreensão da noção de subjetivação em Foucault, e a noção de performatividade e citacionalidade em Austin e Derrida.

O pós-estruturalismo é movimento de pensamento na filosofia, entretanto interdisciplinar, que inicia em meados da década de 1960 e concebe “que os limites do conhecimento têm um papel inevitável em seu âmago”¹⁷, apesar de ser vista como corrente

¹⁵ Qué es el sujeto, quién es un sujeto, qué es una vida? Esta es una presencia fundamental y continua en sus textos que debe ser destacada desde el primer momento: el íntimo entrelazamiento entre el ámbito de la teoría y el ámbito de la práctica vital. Pensar el sujeto es una cuestión teórica pero es al mismo tiempo una reflexión que afecta a la vida, al modo y a la posibilidad misma de vida de los humanos. (DÍAZ, 2008, pp21)

¹⁶ BUTLER, 2003, p. 9.

¹⁷ WILLIAMS, 2005, p. 1.

de posições divergentes, podemos destacar como “uma resposta distintivamente filosófica ao estruturalismo que caracterizava os trabalhos de Claude Lévi-Strauss (antropologia), Louis Althusser (marxismo), Jacques Lacan (psicanálise) e Roland Barthes (literatura)”¹⁸. Jacques Derrida, importante nome no pós-estruturalismo, afirmava que “o descentramento da estrutura, do significado transcendental e do sujeito soberano pode ser encontrado nomeando suas fontes de inspiração”¹⁹.

Este capítulo será dedicado para o aprofundamento na “virada quase copernicana”²⁰ realizada pela Judith Butler na análise dos conceitos de gênero/sexo e ação política. Em sua principal obra *Problemas de Gênero (1990)*²¹ - texto provocador e questionador da teoria feminista, bem como um dos textos fundadores da teoria queer -, Judith Butler problematiza a categoria de gênero e realiza o que chama de genealogia²² crítica das categorias da identidade. As principais questões da Butler são: o que é o gênero? Uma substância ou atributo flutuante? Algo que nascemos ou que aparentamos? Como se fabrica o gênero? E o sexo, tem alguma relação com o gênero? Seu argumento, portanto, é que “não há necessidade de existir um ‘agente por trás do ato’, mas que o ‘agente’ é diversamente construído no e através do ato”²³. Ou seja, Butler questiona as teorias que buscam situar um “agente” com intuito de ganhar visibilidade política.

Em *Problema de Gênero*, Butler apresenta a ideia do pós-feminismo como alternativa para articular as novas estruturas de compreensão da conjuntura político-cultural, Butler crítica à noção de sujeito elaborado pelo humanismo moderno e seus receptores. Para o humanismo o homem era visto como centro e fonte de pensamento e ação, bem como um ser autônomo, autêntico e portador de uma unidade lógica. Foucault em *As palavras e as coisas*²⁴ já alertava para o homem como uma invenção moderna e para o seu fim.

Na análise sobre o sujeito, Butler busca em Hegel o fundamento de sua investigação. Em sua tese doutoral, trabalhou com a recepção da teoria do sujeito hegeliana pelos filósofos franceses do séc XX, investigou o recurso do desejo como o argumento para refutar o sujeito

¹⁸ PETERS, 2000, p. 28.

¹⁹ PETERS, 2000, p. 32.

²⁰ O termo foi usado pela Beatriz Preciado e Javier Sáez no prefácio da tradução espanhola do *Excitable Speech. A politics of the Performative (1997)*.

²¹ Utilizaremos também a edição brasileira e espanhola.

²² O termo genealogia refere-se à Nietzsche, mas a Butler busca sua fundamentação na releitura desse método realizada por Foucault em seu texto *Nietzsche, a genealogia do poder*.

²³ BUTLER, 2008, p. 205.

²⁴ FOUCAULT, 2007, p. 536.

hegeliano de base metafísica. Para Butler, “Hegel representa a última etapa da genealogia do sujeito metafísico da modernidade”²⁵.

A noção de sujeito em Hegel, o desejo é fundamental, pois somado ao seu esforçado empenho para superar as diferenças externas, chega a ser um sujeito autossuficiente, consciente da diferença. Portanto, ela afirma que o desejo é um modo interrogativo de ser, uma interrogação corpórea da identidade e do lugar. Contudo, para Butler, o sujeito caracteriza-se como contingente, incoerente e dependente do reconhecimento do outro.

Segundo Butler, a representação da teoria e da política no movimento feminista sustenta-se por uma suposta universalidade do sujeito com uma unidade estável e fixa. A universalidade do sujeito “mulheres” tem por objetivo a ação política. Assim, destaca que a política representativa resulta da estrutura construída pelo liberalismo clássico. No liberalismo para que ocorra a legitimação do contrato social pressupõe-se que exista uma integridade ontológica do sujeito perante lei, ou seja, precisa-se de sujeitos que pactue no contrato. Como, por exemplo, no movimento teórico do feminismo que se articulou a partir do liberalismo, este conduzia suas reivindicações pelas ideais democráticos de igualdade e liberdade perante a lei, para tanto, o sujeito que litigava igualdade civil na diferença sexual, eram as mulheres .

Portanto, configuração da política do feminismo apresenta a necessidade de uma solidariedade compartilhada pelas pertencentes à identidade representada - no caso do feminismo, as mulheres. A discussão do patriarcado na teoria feminista destacou bem essa solidariedade, para qual existia um fundamento da opressão feminina que conectava todas as mulheres. Butler nos alerta que:

“O sujeito” é uma questão crucial para a política, e particularmente para política feminista, pois os sujeitos jurídicos são invariavelmente produzidos por via de práticas de exclusão que não “aparecem” [...] Em outras palavras, a construção política do sujeito procede vinculada a certos objetivos de legitimação e de exclusão, essas operações são efetivamente ocultas e naturalizadas por uma análise política que toma as estruturas jurídicas como seu fundamento.²⁶

Entretanto, Butler não nega a questão da representação política como proposta de ação, mas propõe uma “crítica às categorias de identidade que as estruturas jurídicas contemporâneas engendram, naturalizam e imobilizam”²⁷. Pois, segundo Butler, a noção do sujeito feminino fechado gera uma série de críticas no interior do discurso feminista contemporâneo, considerando que a categoria de “mulheres” é normativa e excludente.

²⁵ DÍAZ, 2008, p. 28.

²⁶ BUTLER, 2008, p. 19.

²⁷ BUTLER, 2008, p. 22.

[...] o gesto globalizante gerou um certo número de críticas da parte das mulheres que afirmam ser a categoria das “mulheres” normativa e excludente, invocada enquanto as dimensões não marcadas do privilégio de classe de raça permanecem intactas. Em outras palavras, a insistência sobre a coerência e unidade da categoria das mulheres rejeitou efetivamente a multiplicidade das interseções culturais, sociais e políticas em que é construído o espectro concreto das “mulheres”.²⁸

Simone de Beauvoir e Monique Wittig aparecem como as principais interlocutoras na compreensão da mulher como um termo em processo. Beauvoir compreende que não se nasce mulher, mas torna-se. Nessa afirmação, Butler sugere que “o gênero é adquirido e o sexo um atributo analítico do humano”²⁹, apesar de Beauvoir perceber que a humanidade encontra-se dividida em duas categorias distintas, ela não analisa e *O segundo sexo* como o gênero é atribuído. Enquanto Wittig afirma que “não há distinção entre sexo e gênero; a própria categoria de ‘sexo’ traz marcas de gênero, politicamente investida, naturalizada mas não natural”³⁰. Contudo, as análises das duas autoras convergem em um ponto: “ser mulher é tornar-se mulher”. Entretanto, Butler comenta que esse processo nada tem de fixo, sendo “possível tornar-se um ser que nem a categoria de homem nem a de mulher descrevem verdadeiramente”³¹. Não se trata, portanto, de torna-se um andrógino, nem um hipotético ‘terceiro sexo’, tampouco a transcendência do binarismo, mas “de uma subversão interna em que o binário tanto é pressuposto como multiplicado, a ponto de não mais fazer sentido”³². Butler destaca em *Problemas de Gênero* que

Se o argumento de Beauvoir, de que não nascemos mas nos tornamos mulher, está correto, segue-se que a mulher em si é um termo em processo, um devir, um construir do qual não pode dizer legitimidade que tenha origem ou fim. Como prática discursiva contínua, ela está aberta à intervenção e à resignificação. Mesmo quando o gênero parece se cristalizar nas formas mais reificadas, a “cristalização” é, ela própria, uma prática insistente e insidiosa, sustentada e regulada por diversos meios sociais. Para Beauvoir, nunca é possível se tornar, finalmente, uma mulher, como se houvesse um *telos* que governasse o processo de aculturação e construção.³³

Portanto, gênero não é ontológico, mas feito através de escolhas inscritas na prática discursiva binária. Butler denuncia que a perspectiva adotada pela lógica binária do gênero compreende a identidade como um ideal normativo, assegurada pela estabilidade e coerência entre o sexo, gênero, prática sexual e desejo, os denominados por Butler como gêneros inteligíveis. Estes norteiam as práticas significantes da identidade, tomando como sustentação

²⁸ BUTLER, 2008, p. 34-35.

²⁹ BUTLER, 2008, p. 163.

³⁰ BUTLER, 2008, p. 164.

³¹ BUTLER, 2008, p.183.

³² BUTLER, 2008, p. 183.

³³ BUTLER, 2008, p. 33.

a matriz heterossexual compulsória, a qual configura a grade de inteligibilidade cultural por meio da qual os corpos, gêneros e desejos são naturalizados.

A heterossexualidade como regime político que se baseia na submissão e apropriação das mulheres e que produz a doutrina da diferença entre os sexos para justificar a opressão, bem como a denúncia do regime como compulsório nas relações afetivas estruturam os pilares da proposta Queer. Monique Wittig e Adrienne Rich- teóricas do feminismo lésbico - são citadas pela Judith Butler como aportes teóricos para sua denúncia da hegemonia cultural hetero e a sua crítica à identidade fixa. O termo utilizado pela Judith Butler em sua análise da construção da identidade e da sua caracterização do modelo discursivo/epistemológico hegemônico da inteligibilidade do gênero será a matriz heterossexual. Butler nos indica que esse modelo pressupõe que para os corpos serem coerentes e fazerem sentido é necessário haver um sexo e um gênero estável que é definido oposicional e hierarquicamente pelo modelo heterossexual³⁴

Monique Wittig, influenciada pela socióloga francesa Christine Delphy e o seu feminismo materialista, propôs o que denomina de lesbianismo materialista como enfoque político e filosófico para sua discussão sobre o pensamento heterossexual. Em suma o lesbianismo materialista acorda que teoricamente o feminismo materialista destrói a ideia de que as mulheres são um grupo natural, e pragmaticamente, a sociedade lésbica, não apenas destrói essa ideia, como mostra que essa divisão é política, econômica e ideológica. No texto *No Se Nace Mujer*, publicado em 1981 na revista *Feminist Issues 1, n° 2*, Wittig apresenta a lésbica como um conceito revolucionário à proposta dominante, pois - para Wittig - a lésbica encontra-se inserida além do discurso opressor heterossexista. A lésbica ao recusar relações heterossexuais, se afirma como não-mulher, pois o que constitui a mulher é uma relação social - de servidão que implica uma obrigação pessoal, física e econômica - específica com um homem. As lésbicas não são mulheres na medida em que a ideia de mulher só faz sentido no sistema de pensamento heterossexual. A relação heterossexual em Wittig caracteriza-se como uma relação social obrigatória entre o homem e a mulher – conceitos políticos de oposição - escapando a qualquer análise cultural e naturalizando a opressão.

Em 1980, Adrienne Rich já havia escrito a *Heterossexualidade compulsória e existência lésbica* onde busca encorajar as feministas heterossexuais no exame da sexualidade, e da heterossexualidade como instituição política que retira o poder das mulheres. Rich problematiza e liga a suposta relação naturalizada entre homens e mulheres

³⁴ BUTLER, 2008, p. 216.

por um desejo “inato” à ausência da existência lésbica na literatura acadêmica feminista, propiciando compreender o que ela define como heterossexualidade compulsória. A heterossexualidade denunciada propicia à Butler uma compreensão da identidade do gênero como performatividade realidade pelos sujeitos no teatro social.

Portanto o termo performatividade indica que o conceito de gênero, antes visto como uma construção cultural, resultante de um processo de reiteração de uma norma ou conjunto de normas. Ela recusa a ideia do gênero como substância ou como atributo flutuante, indicando-o como uma realização performativa.

Contudo, como se relaciona a noção de performatividade de gênero com a concepção da materialização do sexo? Influenciada por Foucault, no que diz respeito ao sexo como categoria normativa, Butler compreende esta como uma das normas mediante a qual o sujeito chega a ser viável na esfera da inteligibilidade cultural. O sexo, portanto, produz os corpos que governam. A materialização é um efeito de poder e um dos mais produtivos efeitos. Dessa forma, a performatividade de gênero caracteriza-se como prática reiterada e referencial, mediante a qual o discurso produz os efeitos que nomeia. Essa prática se estende ao longo da vida social do sujeito e é regida pela heterossexualidade compulsória- conceito influenciado pela teórica feminista Adrienne Rich . O performativo sugere uma construção dramática e contingente do sentido, pois

Como em outros dramas sociais rituais, a ação do gênero requer uma *performance repetida*. Essa repetição é a um só tempo reencenação e nova experiência de um conjunto de significados já estabelecidos socialmente; e também é a forma mundana e ritualizada de sua legitimação. Embora existam corpos individuais que encenam essas significações estilizando-se em formas do gênero, essa ‘ação’ é uma ação pública.³⁵

O termo performativo foi extraído diretamente da filosofia da linguagem, introduzido por John Langshaw Austin, depois John Searle. Austin, em livro de conferências *Quando dizer é fazer*³⁶, refere-se inicialmente a dois enunciados: os constatativos, que podem ser verdadeiros ou falsos, e os performativos, que podem ser felizes ou infelizes. Os constatativos servem para descrever e constatar estados de coisas, enquanto os performativos são proferimentos que são equivalentes ao que seria realizativo, como uma ideia de ação, como ele nos mostra :

³⁵ BUTLER, 2008, p. 200.

³⁶ Utilizaremos conjuntamente a tradução desta obra realizada pelo filósofo brasileiro Danilo Marcondes.

O termo “performativo” será usado em variedades de formas e construções cognatas, assim como se dá com o termo “imperativo”. Evidentemente que este nome é derivado do verbo To Perform, verbo correlato do substantivo “ação”, e indica que ao se emitir o proferimento está se realizando uma ação, não sendo, conseqüentemente, considerado um mero equivalente a dizer algo³⁷.

Austin se utiliza de alguns exemplos de proferimentos performativos, como:

(a) Aceito, esta mulher como minha legítima esposa – do modo que é proferido no decurso de uma cerimônia de casamento. (b) Batizo este navio com o nome de Rainha Elizabeth – quando proferido ao quebrar-se a garrafa contra o casco do navio. (c) Lego a meu irmão este relógio – tal como ocorre em um testamento. (d) Aposto cem cruzados como vai chover amanhã³⁸.

Ao dizer qualquer um desses proferimentos dentro de circunstâncias adequadas não estamos descrevendo uma situação ou estado de coisa, mas estamos realizando uma ação, estamos nos casando, estamos batizando, entre outras ações. Esse tipo de enunciado não tem verificabilidade, pois não temos como qualificá-lo como verdadeiro ou falso, mas dependendo das condições do proferimento, podem ser felizes ou infelizes. Austin cita seis regras as quais são adequadas para a realização feliz do ato:

(A.1) Deve existir um procedimento convencionalmente aceito, que apresente um determinado efeito convencional e que inclua o proferimento de certas palavras, por certas pessoas, e em certas circunstâncias; e além disso, que (A.2) as pessoas e circunstâncias particulares, em cada caso, devem ser adequadas ao procedimento específico invocado. (B.1) O procedimento tem de ser executado, por todos os participantes, de modo correto e (B.2) completo. (Γ .1) Nos casos em que, como ocorre com frequência, o procedimento visa às pessoas com seus pensamentos e sentimentos, ou visa à instauração de uma conduta correspondente por parte de alguns dos participantes então aquele que participa do procedimento, e o invoca deve de fato ter tais pensamentos ou sentimentos, e os participantes devem ter a intenção de se conduzirem de maneira adequada, e, além disso, (Γ .2) devem realmente conduzir-se dessa maneira subsequentemente.³⁹

Dito isto, é importante ressaltar o texto *Excitable Speech* (1997), onde Butler dialoga com a filosofia da linguagem, especificamente com a teoria dos atos de fala do Austin e seu crítico pós-estruturalista Jacques Derrida. Sua hipótese é que o ato de fala, compreendido como linguístico e corporal, está sempre de algum modo fora de controle e que, portanto, somos seres vulneráveis à linguagem. A linguagem é caracterizada como aquilo que fazemos e efetuamos, não é apenas um instrumento de expressão, mas a condição de possibilidade do sujeito falante.

³⁷ AUSTIN, 1990, p. 25.

³⁸ AUSTIN, 1990, p. 24.

³⁹ AUSTIN, 1990, p. 31.

Em Butler, assim como na teoria dos atos de fala, fazemos coisas com as palavras, casamos, batizamos, ameaçamos, ferimos, produzimos efeitos com a linguagem etc. Dessa forma, ela compreende que certas palavras ou certas abordagens a alguém funcionam como ameaça contra seu bem-estar físico. A relação entre corpo e fala encontra-se inseparável, na medida em que compreende que as palavras têm a força de realizar feridas do mesmo modo que objeto cortante à matéria.

Em *Excitable Speech* (1997), o objeto das críticas butlerianas tem como contexto a análise da legislação americana, onde a linguagem ofensiva é operacionada pelo mecanismo de censura. Suas preocupações fundamentais nesse texto, como ela mesma afirma, são ao mesmo tempo retóricas e políticas, na medida em que sugere o que ela chama de teoria da agência linguística, como uma alternativa para a busca incessante de um remédio legal que dê conta da linguagem ofensiva e do discurso de ódio.

Dito isso, já sabemos que ponto central na visão butleriana é que o gênero e o sexo são efeitos de um discurso rígido que toma como modelo a heterossexualidade compulsória. O sujeito não é o seu próprio ponto de partida; ele é resultante das relações de poder que são internalizadas por meio do processo de socialização. Para tanto, a linguagem é fundamental nesse processo, como afirma Bulter:

Se o sujeito falante é constituído pela linguagem que fala, então a linguagem é a condição de possibilidade do sujeito falante, e não simplesmente um instrumento de expressão. Isto significa que a própria “existência” do sujeito está implicada numa linguagem que precede e excede o sujeito, uma linguagem cuja historicidade inclui um passado e um futuro que excede o sujeito que fala⁴⁰. (Tradução nossa)

Entretanto, é pertinente evidenciar que na discussão sobre o gênero recai em Butler a problemática de destacar a querela entre voluntarismo e determinismo/ essencialismo e construtivismo. A compreensão do gênero como atos performativos inscritos na rede de inteligibilidade social levará perceber em Butler certo determinismo para subversão da identidade. Quando em *Problemas de Gênero*, Butler apresenta a performatividade como efeitos de instituições, discursos e práticas sociais, parece sugerir que o sexo, sexualidade e gênero é determinados

Revisando a noção de interpelação introduzida por Althusser⁴¹, Butler nos alerta para a ação prejudicial dos nomes, na medida em que somos singularizados ao entrarmos no espaço

⁴⁰ BUTLER, 2004, p. 54.

⁴¹Althusser em seu texto *Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado* (1969), compreende que a categoria do sujeito é constitutiva de toda ideologia e que toda ideologia tem por função constituir os indivíduos concretos em

social por um nome que nos constitui socialmente. Este fato indica a necessidade existencial da chamada de outro, ao mesmo tempo, que nos evidencia a vulnerabilidade linguística a qual estamos sujeitos. A simples cena de afirmar se “é uma menina ou um menino”, ao surgir no mundo, em conjunto com a nomeação, é um ato que inaugura a cadeia de reiteração de uma identidade que nunca se completa. Segundo Diaz em Butler,

Somos seres constituídos pela chamada do outro que necessitamos para existir. Neste sentido somos sujeitos primariamente dependentes e subordinados pela interperlação do outro a partir do qual não há nenhuma maneira de fazer sem. O nome mesmo que nos identifica é outro quem no proporciona. Estas palavras que nos fundam também são, no entanto, as que nos permite exercer o poder de falar para os outros.⁴²

A noção de agência, no texto da Butler, aparece em oposição à ideia de sujeito soberano da metafísica tradicional, pois aquela não é uma propriedade do sujeito, uma vontade ou uma liberdade inerente, mas sim um efeito de poder que está limitado, e não determinado a priori⁴³. Pensar a linguagem em termos de agência pressupõe o reconhecimento da fala como atuação política, e a performatividade como intervenção comprometida em um processo interminável de repetição e de citação.

sujeitos. E chama de interpelação a operação precisa por meio da qual a ideologia age ou funciona recrutando sujeitos entre os indivíduos, ou transformando os indivíduos em sujeitos.

⁴² Somos seres constituídos por la llamada del otro que necesitamos para existir. En este sentido somos sujetos primariamente dependientes: subordinados a la interpelación del otro de la que no hay modo de prescindir. El nombre mismo que nos identifica es otro quien nos ha proporcionado. Esas palabras que nos fudan también son, sin embargo, las que nos permiten ejercer el poder de hablar nosotros hacia los otros (DIAZ, 2008, p 294).

⁴³ BUTLER, 2004, p 228.

CAPÍTULO II

LEITURA BUTLERIANA SOBRE O “TORNAR-SE MULHER” EM BEAUVOIR

Neste capítulo trataremos da leitura butleriana do “tornar-se mulher” em Beauvoir. Para tanto, buscaremos nos textos da Butler, *Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, and Foucault* (1986), *Sex and Gender in Simone de Beauvoir’s Second Sex* (1986), *Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory* (1988) e *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* (1990) o objeto pretendido. A princípio faremos um percurso sobre a ideia de sexo e gênero em Beauvoir. Em seguida, analisaremos a afirmação butleriana sobre “tornar-se mulher” em Beauvoir como ato diário de reconstrução e interpretação, de maneira a questionar o pressuposto sartriano na compreensão do *Le deuxième sexe*. Por fim, chegaremos à questão: há uma teoria voluntarista de gênero em Beauvoir, como assinalou Butler?

Os estudos feministas, de forma geral, investigam as distinções historicamente estabelecidas entre sexo, gênero e sexualidade, considerando até que ponto seria natural, cultural ou social⁴⁴. A tradição feminista por muito tempo compreendeu de modo oposto às noções de sexo e gênero, sendo o sexo referente à diferenciação biológica, e o gênero a diferenciação social. A explicação da representação do sexo em binarismo – macho e fêmea – surgiu com os estudos das sociedades animais que considerava para a distinção à atividade produtiva de novos indivíduos, ou seja, a reprodução da espécie. Contudo, a organização social utilizou-se dessa diferenciação biológica para atribuir e justificar as funções – materiais, morais, políticas – distintas aos dois sexos. O que ocasionou na elaboração de modelos sociais ou gêneros – um feminino à fêmea, um masculino ao macho.

Simone de Beauvoir em sua análise fenomenológica da diferença sexual contribui relevantemente à investigação dessas distinções, evidenciando que as mulheres não compartilham de reconhecimento e reciprocidade na relação com os homens, pois a situação destas no mundo limita as possibilidades de agir como uma liberdade autônoma. A realidade das relações humanas é caracterizada por Beauvoir como um recíproco jogo hostil das consciências, onde o sujeito pretende afirmar-se como essencial e fazer do outro o inessencial,

⁴⁴ DORLIN, 2009, p. 10.

o objeto. Entretanto, adverte que essa reciprocidade não foi alcançada entre os sexos. A humanidade é masculina e toda história das mulheres foi feita pelos homens. Eles as definem não em si, mas relativamente a eles, portanto, não são consideradas como seres autônomos. A mulher, como todo ser humano, é uma liberdade autônoma, entretanto, essa reivindicação ética de todo sujeito que se põe sempre como essencial, encontra-se, no caso da mulher, com exigências de uma situação que a constitui como inessencial.

Butler (1986) compreende que na análise beauvoiriana a conclusão que “não se nasce, torna-se mulher” afirma a não coincidência da identidade natural e de gênero, bem como a distinção entre a “construção de gênero” e “sexo dado”. Relacionando as discussões do feminismo existencialista beauvoiriano a uma origem da formulação do conceito de gênero. Apesar de Butler não propor uma análise exegeta da posição existencialista beauvoiriana, ela realiza uma leitura um tanto quanto suspeita no que diz respeito à atribuição do conceito de gênero, assim como de uma teoria voluntarista de gênero. É fato que Beauvoir destaca em *O Segundo Sexo* que todo ser humano do sexo feminino não é necessariamente uma mulher, pois o tornar-se mulher exige a participar de uma realidade misteriosa ameaçada que a é feminilidade, contudo, como veremos não é o bastante para atribuí-lhe uma teoria voluntarista do gênero.

A teoria do gênero afirma que há distinção no entendimento do sistema sexo/ gênero, sendo o gênero uma construção social de atribuição binária ao sexo, onde a fêmea corresponde ao feminino e o macho ao masculino. O conceito de gênero aparece pela primeira vez em 1969 com psiquiatra Robert Stoller, mas é apenas em 1979 com a antropóloga Gayle Rubin que o sistema sexo/ gênero tem sua primeira conceitualização pelo debate teórico do marxismo e da psicanálise. Para Rubin⁴⁵, “o sistema sexo/gênero é um conjunto de arranjos através dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, e na qual estas necessidades sexuais são satisfeitas”. Em 1986, a historiadora Joan Scott⁴⁶ destacou que a compreensão do gênero como uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado foi uma das formas utilizadas pelos historiadores feministas para delimitar o novo terreno de pesquisa que surgia. Essa análise teve diferentes abordagens empregadas pelos historiadores na tarefa de compreensão como, por exemplo, explicar a origem do patriarcado, buscar um compromisso com as críticas feministas situando-se pelo marxismo e explicar a produção e a reprodução da identidade de gênero do sujeito. A definição de gênero

⁴⁵ RUBIN, 1993, p. 2.

⁴⁶ SCOTT, 1990, p. 75.

para Scott⁴⁷ apoia-se em entender o gênero como um elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças sociais e uma forma primária de dar significado nas relações de poder.

Segundo a compreensão de Scott sobre a história do conceito do gênero, podemos afirmar que a discussão realizada por Beauvoir teve ressonância na teoria do patriarcado, apesar de compreender que análise beauvoiriana centra-se mais na compreensão da existência feminina como liberdade autônoma e o drama da situação que limita seu desenvolvimento existencial do que necessariamente uma explicação da subordinação feminina.

Scott destaca que as teorias do patriarcado “tem dirigido sua atenção à subordinação das mulheres e encontrado a explicação dessa subordinação na necessidade masculina de dominar a mulher”⁴⁸. Beauvoir alertou-nos para evidência da repartição da humanidade em duas categorias de indivíduos “cujas roupas, corpos, sorrisos, atitudes, interesses, ocupações são manifestamente diferentes”⁴⁹ e preocupou-se em questionar a situação existencial das mulheres na condição feminina.

Como pode realizar-se um ser humano dentro da condição feminina? Que caminhos lhe são abertos? Quais conduzem a um beco sem saída? Como encontrar a independência no seio da dependência? Que caminhos lhe são abertos? Quais conduzem a um beco sem saída? Como encontrar a independência no seio da dependência? Que circunstâncias restringem a liberdade da mulher, e quais pode ela superar? São essas algumas questões fundamentais que desejaríamos elucidar.⁵⁰

Segundo Heimäana⁵¹, a má interpretação da Butler tem sua raiz na compreensão tradicional do feminismo anglo-americano que ler o texto de Beauvoir através da distinção sexo-gênero.

Dessa forma, objetivo da análise beauvoiriana não repousou na tentativa de uma análise da atribuição do gênero, nem na construção da definição do conceito de gênero. Ao contrário, Beauvoir dedicou-se em verificar a situação feminina dentro da desigualdade institucionalizada da opressão, assim podemos verificar sua possível influência nas teorias feministas que investigam o patriarcado, pois a situação feminina caracteriza-se segundo Beauvoir pela desigualdade na relação de reconhecimento como sujeitos autônomos, e, portanto, liberdade.

⁴⁷ SCOTT, 1990, p. 86.

⁴⁸ SCOTT, 1990, p. 78.

⁴⁹ BEAUVOIR, 2009, p. 9.

⁵⁰ BEAUVOIR, 2009, p. 23.

⁵¹ HEIMÄANA, 1999, p. 29.

Apesar de Butler atribuir à Beauvoir a formulação do conceito de gênero, reconhece que ela não pretendeu descrever uma teoria de aquisição da identidade de gênero. Segundo Heinämaa⁵², “os modos voluntaristas de entender a diferença sexual [...] são ecos da ideia cartesiana de que a livre vontade controla todos os processos mentais e corporais”. Butler, portanto, compreende em *Problemas de Gênero* que o gênero em Beauvoir é construído pela perspectiva voluntarista, pois “há um agente, um cogito que de algum modo assume ou se apropria desse gênero, podendo, em princípio, assumir algum outro”⁵³. Heinämaa assinala que Butler compreendeu erroneamente os objetivos da análise beauvoiriana

O gênero em Beauvoir, segundo Butler, é lócus corpóreo de significado cultural tanto recebido como inovado, sendo a eleição um processo corpóreo de interpretação dentro de uma rede de normas culturais profundamente estabelecidas. Essa afirmação butleriana tem sido bastante criticada por algumas⁵⁴ estudiosas na obra beauvoiriana, acusando-a de atribuir à Beauvoir sua própria teoria de “agência”. Segundo Heinämaa⁵⁵, a compreensão butleriana do *O Segundo Sexo* é incorreta, pois o trabalho de Beauvoir não é voluntarista nem em sentido cartesiano nem sartreano.

É pertinente assinalar que a perspectiva adotada por Beauvoir na análise da condição feminina foi o que ela denominou por moral existencialista. De forma breve definiremos a moral existencialista como uma “política existencialista que considera o movimento de transcendência, ou da liberdade humana, como um progresso perpétuo para outras liberdades”⁵⁶. Esse fato não deve passar despercebido, como bem lembra Michel Kail⁵⁷, pois para moral existencialista o propósito original do homem é ambíguo, diferentemente de um voluntarismo que pressupõe um sujeito seguro de seus fins. Como afirma Beauvoir

O próprio de toda moral é considerar a vida humana como uma partida que se pode ganhar ou perder, e ensinar ao homem o meio de ganhar. Ora, vimos que o desígnio original do homem é ambíguo: ele quer ser, e na medida em que coincide com essa vontade, fracassa e os fins circunscritos por esses projetos permanecem miragens.⁵⁸

Segundo Butler “chegar a ser mulher” em Beauvoir é ambíguo e absurdo, pois esse é um projeto incessante, um conjunto de atos intencionais e apropriativos da aquisição de certas habilidades para assumir um estilo e uma significação corporal. Comenta Diaz,

⁵² HEINÄMAA, 1998, p. 28.

⁵³ BUTLER, 2008, p. 26.

⁵⁴ FEMENÍAS, 2002; HEINÄMAA, 1998.

⁵⁵ HEINÄMAA, 1998, p. 30.

⁵⁶ Michel Kail, 2013, p. 209.

⁵⁷ Michel Kail, 2013, p. 209.

⁵⁸ BEAUVOIR, 2005, p. 25.

Para ella (*Butler*), la mención sartreana al sobrepasamiento del cuerpo que realiza la conciencia es posible leerla no solo a partir del dualismo mente-cuerpo sino que también se puede abordar desde el supuesto de que el movimiento del yo hacia la transcendência sea em si mismo um movimiento corporal. El cuerpo, entonces, es dinámico e intencional; no es ni natural ni autoidéntico sino que en su acceso al mundo va más allá de sí mismo, sobrepasándole, indicando de este modo su carácter ontológico de realidad referencial. El cuerpo, experimentado, vivido, de acuerdo con esa óptica, es una modalidad del llegar a ser. Es Butler la que rastrea en los relaciona com el llegar a ser de Beauvoir, postulando que Beauvoir lleva al terreno del sexo y del gênero la comprensión de Sartre de la existencia corpórea.⁵⁹

Dessa forma, a conclusão beauvoiriana parece para Butler esforçar-se em uma radicalização e uma concretização da filosofia sartriana da eleição pré-reflexiva, haja vista que “chegar a ser”/tornar-se significa assumir ou encarar intencionalmente um estilo/ uma categoria. A noção de gênero em Beauvoir, desse modo, é portadora da teoria sartriana da eleição pré-reflexiva- um ato tácito e espontâneo que Sartre denomina como quase-conhecimento. O chegar a ser mulher, portanto, é visto como uma dialética entre a eleição e o projeto.

Butler sugere que no *O Segundo Sexo* a explicação de Beauvoir remete ao gênero como um ato volitivo ou variado e que a noção de construção reduz-se a uma forma de escolha. Esta premissa parte de uma leitura fraca pela filosofia existencialista de Jean Paul Sartre, como assim assinala algumas estudiosas dos trabalhos de Beauvoir e Butler⁶⁰. Referimo-nos a uma leitura fraca porque as literaturas que defendem os pontos discordantes das duas filosofias já são consolidadas pelas publicações das autobiografias que já apontava para essas questões, como também pela publicação das cartas escritas por Beauvoir ao Sartre.

Butler além de compreender o “chegar a ser”/ “tornar-se” gênero como uma radicalização e uma concretização da formulação sartriana da teoria da eleição pré-reflexiva, atribui em sua leitura um voluntarismo. Não entraremos no mérito da revisão da atribuição ao Sartre de uma teoria voluntarista, mas apenas lembraremos que em *O Ser e o Nada* a vontade pressupõe um fundamento de uma liberdade originária para poder constituir-se enquanto tal.

[...] a vontade longe de ser a manifestação única ou pelo menos privilegiada da liberdade, pressupõe, ao contrário, como todo acontecimento do Para-si, o fundamento de uma liberdade originária para poder constituir-se como vontade. A vontade, com efeito, coloca-se como decisão refletida em relação a certos fins. Mas esses fins não são criados por ela. A vontade é sobretudo uma maneira de ser em relação a ela: decreta que a perseguição a esses fins será refletida e deliberada.⁶¹

⁵⁹ DÍAZ, 2008, p. 43.

⁶⁰ FEMENÍAS, 2012; HEINÄMAA, 1998; SIMONS, 1999.

⁶¹ SARTRE, 2011, p. 548.

Contudo, estamos de acordo com a visão⁶² que afirma uma originalidade filosófica em Simone de Beauvoir com relação ao existencialismo sartriano, no que diz respeito inicialmente a dois pontos: a intersubjetividade do sujeito e a relação inerente entre corpo e subjetividade.

Em *Existencialismo é um Humanismo*, conferência proferida em 1945, Sartre defendendo-se de objeções feitas ao existencialismo francês, admite que o existencialismo parte da subjetividade do indivíduo. Diz Sartre que o “penso, logo existo é uma verdade absoluta da consciência que apreende a si mesma, sem intermédio”, entretanto a subjetividade existencialista distingue-se da subjetividade cartesiana. Pois, para Sartre, o homem que se alcança diretamente pelo cogito descobre também todos os outros. A subjetividade existencialista reconhece a existência do outro, estabelece-se como condição e verdade para o homem.

O outro na filosofia sartriana é compreendido inicialmente como um mediador indispensável na relação de reconhecimento e constituição ontológica como bem exemplifica com o sentimento de vergonha na terceira parte do *O ser e o nada*.

Com efeito, quaisquer que sejam os resultados que se possam obter na solidão pela prática religiosa da vergonha, a vergonha, em sua estrutura primeira, é vergonha diante de alguém. Acabo de cometer um gesto desastrado ou vulgar: esse gesto gruda em mim, não julgo nem o censuro, apenas vivencio, realizo-o ao modo do Para-si. Mas, de repente, levanto a cabeça: alguém estava ali e me viu. Decerto, minha vergonha não é reflexiva, pois a presença do outro à minha consciência, ainda que à maneira de um catalisador, é incompatível com a atitude reflexiva: no campo da minha reflexão, só posso encontrar a consciência que é minha. O Outro é o mediador indispensável entre mim e mim mesmo: sinto vergonha de mim tal como apareço ao Outro⁶³.

Verificando esse exemplo percebemos que a teoria do outro em Sartre tem como base constitutiva a experiência do olhar. O olhar do outro toma uma significação fundamental tornando-se intermediário de um reconhecimento ético das consciências. Para Sartre o olhar divide-se em três momentos: o “ser-visto-pelo-outro” como um objeto retirado do contexto; em seguida, numa relação com a paisagem, uma relação que escapa dele, sendo ao mesmo tempo, objeto e sujeito; e por último o reconhecimento dele como sujeito.

[...]O “ser-visto-pelo-outro” é a verdade do “ver-o-outro”. Assim, a noção de Outro não poderia, em qualquer circunstância, ter por objetivo uma consciência solitária e extramundana, na qual sequer posso pensar: homem se define em relação ao mundo e em relação a mim próprio; ele é este objeto do mundo que determina um

⁶² CYFER, 2015, p. 63.

⁶³ SARTRE, 2011, p. 290.

escoamento interno do universo, uma hemorragia interna; ele é o sujeito que se descobre a mim nesta fuga de mim mesmo em direção à objetivação[...]”⁶⁴

A relação com outro se caracteriza por uma dependência, pois o reconhecimento das liberdades é realizado no encontro, bem como a reciprocidade e igualdade de posições. Ao olhar o outro somos obrigados a posicioná-lo como objeto, tal como para ele somos petrificados na mesma posição. Para Sartre somos ora sujeitos, ora objetos na relação do olhar e encontro com outro.

A compreensão beauvoiriana sobre essa problemática difere da posição de Sartre. Em *O segundo sexo* a reciprocidade nas relações não são possíveis ontologicamente, mas limitada conforme determinada situada. Não é um encontro dado por trocas de olhares, mas mediado por instituições. Conceitos como liberdade e situação tomam em Beauvoir roupagens distintas, como quando se refere ao conflito de reconhecimento. Não existe reciprocidade na relação do homem com a mulher, pois ele sempre será o sujeito nas instituições e a mulher o objeto.

Um homem não começa nunca por se apresentar como indivíduo de determinado sexo: que seja homem é evidente. É de maneira formal, nos registros dos cartórios ou nas declarações de identidade, que as rubricas, masculino, feminino, aparecem como simétricas. A relação dos dois sexos não é a das duas eletricidades, de dois polos. O homem nem representa a um tempo o positivo e o neutro, a ponto de dizermos “os homens” para designar os ser humanos, tende-se assimilado ao sentido singular do vocabulário latino *vir* o sentido geral do vocabulário *homo*. A mulher aparece como negativo que toda determinação lhe é imputada como limitação, sem reciprocidade.⁶⁵

A característica do drama feminino em que a mulher escolhe-se num mundo onde sua posição na relação ética de reconhecimento é o do outro sexo - o inessencial – mostra que situação feminina é limitada por um conjunto de instituições que oprimem essa liberdade autônoma, tornando-a objeto. Beauvoir compreende a opressão, não como uma falha moral, como seria pela filosofia sartriana, mas como degradação da existência que é infligida e não necessariamente consentida.

Outra distinção relevante entre a filosofia sartriana e filosofia beauvoiriana destaca-se na compreensão do corpo. Em Sartre, o corpo é um instrumento que somos, e, portanto de conhecimento da existência pelo outro. Em Beauvoir a análise se aproxima mais do sujeito-corporal entrelaçado com o mundo de Maurice Merleau-Ponty. É interessante destacar que Simone de Beauvoir, Jean Paul Sartre e Merleau-Ponty fundaram a revista *Les*

⁶⁴ SARTRE, 2011, p. 332.

⁶⁵ BEAUVOIR, 2009, p. 16.

Temps Modernes que se consagrou como um lugar de propagação e debates relevantes para o existencialismo francês. Simone de Beauvoir publicou nessa mesma revista uma resenha da *Fenomenologia da Percepção* de Merleau-Ponty. Em *O Segundo Sexo*⁶⁶ que foi publicado quatro anos depois da *Fenomenologia da Percepção*, Beauvoir nos fala que “a presença no mundo implica rigorosamente a posição de um corpo que seja há um tempo uma coisa do mundo e um ponto de vista sobre esse mundo, mas não se exige que esse corpo possua tal ou qual estrutura”. Ou seja, o corpo não é mero objeto científico, mas é fonte de significação da relação do sujeito com o mundo, o sujeito é corpo no mundo. Na filosofia merleau-pontiana o corpo próprio é o corpo que se dirige ao mundo e para o qual se revela como sujeito encarnado; não é corpo como substância, mas o corpo entrelaçado no mundo com extensão e capacidade reflexiva.

Butler relaciona a discussão com a fenomenologia de Merleau-Ponty e a teoria feminista em seu texto *Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista* (1990), reconhecendo o fundamento fenomenológico na compreensão de *O Segundo Sexo*. Entretanto, afirma que tanto em Merleau-Ponty como em Beauvoir a existência e a realidade das dimensões corporais materiais ou naturais não são negadas, mas reformuladas de tal forma que esteja estabelecida a distinção entre essas dimensões e o processo pelo qual o corpo acaba carregando significados culturais. Por outro lado é relevante perceber que a fenomenologia propiciou ao feminismo a percepção do corpo vivido como veículo do ser-no-mundo e do corpo feminino como situação. Todavia, alerta Beauvoir que

[...] o corpo da mulher é um dos elementos essenciais da situação que ela ocupa neste mundo. Mas não é ele tampouco que basta para definir. Ele só tem realidade vivida enquanto assumido pela consciência através das ações e no seio de uma sociedade.⁶⁷

Os dados da biologia por si mesmos não criam valores, eles necessitam de uma significação conferida pelo existente, esses dados só serão esclarecedores pelo contexto ontológico, econômico, social e psicológico em que estão inseridos. Dessa forma, a distinção sexo/gênero em Beauvoir sugere para Butler uma formulação radical, pois nada indica a causalidade do gênero pelo sexo, podendo potencialmente proliferar-se além dos limites do binarismo heterossexual. Contudo, compreendemos que a atribuição de uma teoria

⁶⁶ BEAUVOIR, 2009, p. 39.

⁶⁷ BEAUVOIR, 2009, p. 70.

voluntarista à Beauvoir não se fundamenta, pois a perspectiva – moral existencialista- adota na elaboração do *O segundo sexo* se define de forma oposta às discussões morais que consideram os fins da ação como previstas de antemão.

CAPÍTULO III

FEMINISMO EXISTENCIALISTA EM SIMONE DE BEAUVOIR

Neste capítulo trabalharemos a reconstituição do feminismo filosófico de Simone de Beauvoir com intuito de compreendermos o “tornar-se mulher” na análise da condição feminina. Nossa hipótese tem fundamento na ideia de que o feminismo filosófico de Beauvoir iniciou uma compreensão crítica dos discursos proliferados pela filosofia sobre a mulher, além de evidenciar que o conceito de mulher como segundo sexo foi construído pela cultura e permeia a vida vivida do sujeito nessa categoria, limitando a sua existência. A filosofia beauvoiriana tem como alicerce a compreensão de que não possuímos essência ao sermos lançados no mundo, diferentemente dos objetos, que ao serem projetados têm um fim específico. Essa ideia é herdada da filosofia existencialista francesa que é seu ponto de partida para análise da condição feminina.

Na famosa defesa realizada por Jean Paul Sartre em favor do existencialismo no ano de 1946, já publicado *O Ser e o Nada* em 1943, ele inicia sua questão- o que é o existencialismo?- comentando que “concebe o existencialismo como uma doutrina que torna a vida humana possível e que, por outro lado, declara que toda verdade e toda ação implica um meio e uma subjetividade humana”. Em tal definição, Jean Paul Sartre apresenta pelo menos três conceitos necessários para compreender o que foi o pensamento existencialista em sentido mais amplo, são eles: vida humana, ação e subjetividade.

A vida humana para o existencialismo é o lugar onde se produz a existência, onde é possível agir, onde acontece o engajamento em um projeto, onde se produz a verdade do homem. Apesar da corrente existencialista, enquanto um pensamento filosófico, ter desdobramentos internos, existe uma convergência em suas escolas⁶⁸, a certeza que toda existência precede a essência, como cita Sartre, que é necessário partir da subjetividade. Entretanto a subjetividade existencialista diverge da subjetividade cartesiana, pois enquanto a segunda trata-se de uma verdade absoluta da consciência que apreende a si mesma, a primeira compreende que é perante o outro que nós apreendemos a nós mesmos. Cita Sartre⁶⁹ que “o

⁶⁸ Os historiadores da filosofia costumam identificar duas escolas/tipos no existencialismo: a primeira é a escola cristã, representada por Jaspers e Gabriel Marcel, e a segunda a escola atea com Heidegger e existencialistas franceses, entre eles Sartre e Beauvoir.

⁶⁹SARTRE, 1987, p. 15.

homem que se alcança diretamente pelo cogito descobre também todos os outros, e descobre-se como sendo a própria condição de sua existência”. Portanto, o existencialismo tem como ponto de partida a subjetividade para imediatamente em seguida descobrir a intersubjetividade – “mundo em que o homem decide o que ele é e o que são os outros”⁷⁰. Dessa forma, o homem torna-se responsável pela sua existência e por todos os outros.

Para o existencialismo não existe um conjunto de qualidades humanas universais, ou uma natureza humana universal, que anteceda a existência, mas compreende que existe uma universalidade humana de condição. O fato de estarmos no mundo, trabalharmos, convivermos com os outros, sermos mortais constitui o que chamamos de condição humana, como define Sartre ⁷¹, um conjunto dos limites a priori que esboçam nossa situação fundamental no universo, ou seja, um pré-engajamento, “uma condição que ainda não se encontra verdadeiramente engajada naquilo que o existencialismo chama de projeto”⁷².

Dessa forma, existencialismo é uma reflexão filosófica sobre o ser do homem enquanto existente. Propõe que primeiro o homem existe no mundo e, só depois, se define por meio do que faz na vida. O ponto de partida fundamental dessa filosofia está expresso na seguinte frase: “a existência precede a essência”. Assim posicionando o existencialismo na história da filosofia, podemos afirmar que se opõe as filosofias essencialistas que antepõem essência à existência.

Afirma Sartre que o homem nada mais é do que aquilo que ele faz de si mesmo. Ou seja, inicialmente, o homem é um nada, para posteriormente, ser alguma coisa. Enfim, será o que se fizer ser. A escolha sempre é possível para o existencialismo. Assim, o homem para o existencialismo sartriano encontra-se desamparado no mundo, pois não existem valores ou ordens que possam legitimar a sua conduta. O homem faz-se e define-se com relação a um engajamento- uma escolha.

A liberdade ontológica em Sartre compreende que na realidade humana ser se reduz a fazer, ou agir. Entretanto, a estrutura fundamental dessa realidade é a intenção, pois esta “ilumina o mundo a partir de um fim ainda não existente e se define pela escolha de seu possível”⁷³. Para tanto, se faz necessário que a intenção, por não permitir uma explicação pelo dado, realize uma ruptura com este. Perceba que a consciência não nega a existência do dado, mas nega a possibilidade de significá-la e condicioná-la. Dessa forma, a liberdade é a escolha sempre incondicionada.

⁷⁰ SARTRE, 1987, p. 16.

⁷¹ SARTRE, 1987, p. 16

⁷² SARTRE, 1987, p. 25.

⁷³ SARTRE, 2011 (1943), p.588.

Em vista disso, ao afirmar que “ninguém nasce mulher, torna-se”, Beauvoir nos mostra a possibilidade de ruptura com a fictícia ideia da feminilidade regente na construção da existência feminina, pois a condição feminina, nesse sentido, é derivante de mitos difundidos pela cultura. É certo que a existência precede a essência, mas no caso singular da mulher, a existência encontra-se limitada por um campo de restrições elaboradas pelo “conjunto da civilização”.

Beauvoir inicia análise com a seguinte questão: o que é uma mulher? Dessa forma, compreende que não se nasce mulher, mas torna-se. Para ela, também não surgimos no mundo com uma essência natural que determina nossa existência. O existente é livre para querer, para escolher-se, para elaborar o projeto que perseverará em sua caminhada existencial, porém é livre diante de outro. O outro que cria para nós pontos de partida na caminhada. Nos breves tratados sobre a moral, intitulados *Por uma moral da ambiguidade e Pirro e Cinéias*, Beauvoir analisa essa relação ética existencialista com o outro, caracterizando a condição humana pela ambiguidade – característica que se torna necessária assumir, em vez de evitar. Todavia, denuncia que os filósofos da moral, desde os primórdios da filosofia, sempre mascararam essa condição. O conceito de ambiguidade é fundamental para a compreensão da existência e da ética no trabalho beauvoiriano, pois constitui a categoria primeira do homem ser no mundo e para o mundo. Vida e morte, solidão e ligação com o mundo, liberdade e servidão, insignificância e soberania dos homens, fracasso e êxito⁷⁴ fazem parte da totalidade da existência.

Inicialmente, é relevante posicionar a moral da ambiguidade por sua diferença à ideia de absurdo e à moral vigente, pois a moral existencialista recusa toda moral que estabeleça receitas de dever-ser, bem como acredita que não há sentido em fins pré-definidos. Entretanto, recusa a afirmação proveniente da ideia de absurdo, para qual a existência não tem um sentido.

Não se deve confundir a noção de ambiguidade com a de absurdo. Declarar a existência absurda é negar que ela possa dar a si um sentido, é afirmar que seu sentido jamais é fixado, que ele deve incessantemente ser conquistado. O absurdo recusa toda moral, mas a racionalização acabada do real também não deixaria lugar para a moral; é porque a condição do homem é ambígua que através do fracasso e do escândalo ele tenta salvar sua existência. Assim, dizer que ação deve ser vivida em sua verdade, isto é, na consciência das antinomias que comporta, não significa que se deva renunciar a ela.⁷⁵

⁷⁴ BEAUVOIR, 2005, p. 15.

⁷⁵ BEAUVOIR. 2005, p. 105.

Ou seja, essa noção da existência como absurda mascara a ambiguidade característica da condição humana, fazendo-se pura interioridade ou exterioridade, evidenciando receitas universais de ação. No ensaio *O segundo sexo*, Beauvoir define a moral existencialista como: 1) todo sujeito coloca-se concretamente através de projetos como uma transcendência; 2) o sujeito só alcança a liberdade pela sua constante superação, em vista de outras liberdades; 3) não existe outra justificação da existência que não seja sua expansão num futuro indefinidamente aberto; e 4) cada vez que a transcendência recai na imanência há uma degradação da existência em “em-si”, da liberdade em facticidade; essa queda é uma falha moral, se consentida pelo sujeito, mas se lhe é infligida, assume o aspecto de frustração ou opressão⁷⁶.

Desta maneira, podemos destacar em Beauvoir que a noção de sujeito é influenciada por sua ligação com a filosofia existencialista. A recusa de uma essência *a priori*, estranha ao homem, exterior à sua existência, é um dos pontos de conexão, assim como, a definição de ser humano pela intencionalidade da consciência. Para Beauvoir, a ideia de sujeito partilha do fundamento humanista para o qual o mundo moral é um mundo desejado pelo homem. Contudo,

[...] o homem não cria o mundo; ele só consegue desvelá-lo através das resistências que esse mundo lhe opõe; a vontade só se define citando obstáculos; e por meio de contingência da facticidade, alguns obstáculos se deixam vencer, outros não.⁷⁷

No ensaio *Por uma moral da ambiguidade*, ela afirma que o sujeito constitui-se enquanto tal no movimento de fazer-se, como ela destaca na fala sartriana: “o homem é um ser que se faz falta de ser, a fim de que haja ser”⁷⁸. A existência é precisamente uma maneira de ser, nessa “falta de ser”. Nesta falta há uma intenção em nadificar o ser, originária a ele, que é seu desvelar. Beauvoir diz que querer o ser e querer desvelá-lo é a mesma coisa.

Minha meta é atingir o ser; repetamos novamente, não se trata aqui de egoísmo; a ideia de interesse repousa na ideia de um eu pronto rumo ao qual o sujeito que sou se transcenderia, tomando-o como fim supremo; enquanto por meio do projeto lanço-me rumo a fins diferentes de um eu que não existe em parte alguma como dado; buscar ser é buscar o ser; pois só há ser através da presença de uma subjetividade que o desvela, e é necessariamente do âmago de minha subjetividade que me lanço em sua direção.⁷⁹

⁷⁶ BEAUVOIR, 2009, p. 30.

⁷⁷ BEAUVOIR, 2005, p. 29.

⁷⁸ BEAUVOIR, 2005, p. 16.

⁷⁹ BEAUVOIR, 2005, p. 198.

O desvelamento do ser é possível pela passagem do ser à existência. Alerta-nos Kail⁸⁰, que essa expressão utilizada por Beauvoir não deve ser compreendida como um pulo de um nível ao outro, mas uma revelação pela qual há ser somente pela existência, pela liberdade que se experimenta pela negação do ser.

Não existe nenhuma ligação com mundo, a priori, antes da existência. Nenhum laço é inicialmente dado, nenhuma posse é dada, nada é decidido. Toda relação com mundo é criada minuto a minuto. Enquanto subjetividade no seio da natureza, somos um simples dado, assim como os objetos. Contudo, o homem é espontaneidade que deseja, que quer, que age; como movimento para o outro ele cria os laços que os une ao outros.

Para tanto, o homem existe enquanto presença no mundo. Entretanto, essa presença se realiza de duas formas: “ele é um objeto, um dado superado por transcendências estrangeiras; e ele próprio é uma transcendência que se lança para o futuro”⁸¹. A transcendência corresponde aos seres humanos, e pode não se realizar de duas maneiras: pela má-fé, quando é consentida pelo sujeito e que constitui uma falha moral; e na opressão, quando é infligida pelo próximo. Difere, portanto de Sartre, onde a queda na imanência é sempre uma falha moral. Em Beauvoir, esta só ocorre se consentida pelo sujeito, apesar dos dois modos se caracterizarem como mal absoluto para existência. A última é a chave para compreender a experiência vivida das mulheres em sua análise da condição feminina. Dessa forma,

O homem certamente está presente a título de dado para o universo inteiro: a cada instante, tenho todo o passado da humanidade atrás de mim, e diante de mim todo o seu futuro: estou situado em um ponto da terra, do sistema solar, entre as nebulosas; cada um dos objetos que manejo me remete a todos os objetos que constituem o mundo, e minha existência, à de todos os homens; isso não basta para que o universo seja meu. O que é meu é o que fundei, é a realização de meu próprio projeto.⁸²

Entretanto, na filosofia existencialista de Beauvoir, o sujeito é visto como sujeito situado, que significa dizer que o sujeito não possui uma liberdade absoluta. Essa liberdade é situada socialmente, geograficamente, economicamente e politicamente. A situação define como campo das possibilidades de ações, favorecendo ou freando a liberdade.

É evidente que a filosofia beauvoiriana tem ligação com a filosofia existencialista de Jean Paul Sartre. Mas também é certo e justo, intelectualmente falando, mostrar seus pontos de divergências, haja vista que Beauvoir, apesar de não se considerar tão filósofa quanto

⁸⁰ KAIL, 2012, p. 211.

⁸¹ BEAUVOIR, 2005, p. 163.

⁸² BEAUVOIR, 2005, p. 163.

escritora, proporcionou à história da Filosofia análises fecundas de problemas antes nunca vistos, como é o caso da análise da condição feminina e da velhice.

As discussões com relação à filosofia sartriana e as influências nas análises de Beauvoir dividem-se em dois posicionamentos: o primeiro compreende Beauvoir como uma seguidora acrítica da filosofia elaborada pelo Sartre, enquanto o segundo posicionamento busca compreender as discussões de Beauvoir como filósofa, evidenciando os pontos de divergência, como especificamente ao que diz respeito à sua filosofia moral. Escolhemos abordar o segundo posicionamento defendido pelas filósofas Célia Amóros, Teresa Pardina e María Luisa Femenías, pois acreditamos que a análise da opressão como limite da ação na condição feminina não se fundamenta pela análise ontológica da liberdade sartriana. Para Femenías,

Uma contribuição verdadeiramente significativa de Simone de Beauvoir é [...] a conceituação da noção de “situação”. Esse é o ponto em que sua análise fenomenológica claramente se distancia de Sartre, ao adotar transgressivamente as categorias que ele desenvolve em *O ser e o nada*. Beauvoir desafia a teoria sartriana da liberdade ontológica e radical, e concretiza a posição filosófica abstrata daquele, evitando suas implicações tanto racionalistas quanto voluntaristas, adotando, desse modo, uma posição própria e mais original (STAVRO, 2000). Em resumo, para Beauvoir a situação é algo mais que a “outra face da liberdade”; a situação limita a liberdade, não interpenetra nela, como em Sartre;⁸³

Assim como, López Pardina⁸⁴ considera que os principais pontos de divergências são os conceitos de liberdade e situação, e o desenvolvimento de uma moral existencialista⁸⁵. Segundo a autora, Beauvoir assinala uma revisão das noções sartrianas, como os conceitos de imanência e transcendência, em seus tratados sobre a moral, assim relata:

Faz aqui (texto refere-se ao *Pirro et Cinéas*) Beauvoir uma análise da ação humana que envolve uma revisão das noções sartrianas de liberdade e situação, com o resultado que, ao contrário de Sartre, para quem a forma de liberdade e situação representa uma única realidade ontológica que é atividade humana, para Beauvoir a situação é algo que cai ao lado das possibilidades de ação. De modo que a situação limita ou aumenta a liberdade até o ponto de estabelecer uma hierarquia entre as situações.⁸⁶

⁸³ FEMENÍAS, p. 320.

⁸⁴ LÓPEZ PARDINA, 1998, p.18.

⁸⁵ O Sartre não chegou a efetivar seus escritos sobre a moral, mas podemos encontrar o início de um projeto moral em sua obra póstuma denominada *Cahiers pour une morale*. Esta foi escrita na mesma época do seu ensaio *O ser e o nada*.

⁸⁶ Hace aquí (refere-se ao texto *Pyrrhus et Cinéas*) Beauvoir un análisis de la acción humana que implica una revisión de las nociones sartrianas de libertad y situación, con el resultado de que, a diferencia de Sartre, para quien libertad y situación forman como el haz y el envés de una sola realidad ontológica que es la actividad humana, para Beauvoir la situación es algo que cae del lado de las posibilidades de la acción. De modo que la

Em Sartre a liberdade significa a autonomia de escolha, não distinguindo, portanto, o escolher do fazer. “Ela se efetua pela dupla nadificação do ser que ela é e do ser no meio qual ele é”⁸⁷. Portanto, “existir como o fato da liberdade ou ter-de-ser um ser no meio de um mundo é a mesma coisa, o que significa dizer que a liberdade é originalmente relação com o dado”⁸⁸.

Em Beauvoir, a liberdade é um movimento indefinido que se realiza como unidade através do fracionamento do tempo. Nesse contexto, significa dizer que o projeto de engajamento visa sempre o futuro incerto, onde o risco deve ser assumido. O presente, nesse caso, será validado através da eficácia dos atos com os quais se encontrará o futuro.

A liberdade também é um movimento de desvelamento do ser. De acordo com o que já comentamos a noção de desvelamento em Beauvoir é a passagem do ser à existência, onde o objetivo da liberdade é conquistar a existência através da espessura faltosa do ser⁸⁹. A liberdade é fim último da moral, na medida em que é a condição da justificação da existência.

Já a ideia de situação se define como campo das possibilidades de ações, favorecendo ou freando a liberdade. O sujeito é um permanente projeto de ser, a singularidade deste projeto que mostra o limite, o conteúdo e a possibilidade da ação. Por outro lado, em Sartre, a situação não é limite, mas uma relação estrita com a liberdade, na medida em que não há uma sem a outra. Como relata,

[...] o paradoxo da liberdade: não há liberdade a não ser em situação, e não há situação a não ser pela liberdade. A realidade humana encontra por toda parte resistências e obstáculos que ela não criou; mas essas resistências e obstáculos só tem sentido na e pela livre escolha que a realidade humana é. [...] ⁹⁰

Portanto, o sujeito beauvoiriano considera a situação singular na compreensão da liberdade ontológica, mostrando que em algumas situações a opressão limita a ação individual e coletiva. A ação em Beauvoir leva em conta que o sujeito não é algo fechado, encerrado em sua subjetividade. Ele é transcendência diante de outros, portanto, somos responsáveis pelo que criamos com nossa ação, somos responsáveis pela situação do outro enquanto fundado por nós. O conviver com liberdades propicia a superação desse estado inicial do dado - o movimento de transcendência- bem como a justificação de nossa existência.

situación coarta o aumenta la libertad hast el punto de que se puede establecer una jerarquia entre lãs situaciones. (LÓPEZ PARDINA, 1998, p.18)

⁸⁷ SARTRE, 2011, p. 598.

⁸⁸ SARTRE, 2011, p. 599.

⁸⁹ BEAUVOIR, 2005, p. 30.

⁹⁰ SARTRE, 2011, p. 602.

Beauvoir compara a ideia de ação à obra de arte e a teoria científica, pois as três compartilham da questão de projetar-se sem jamais realizar-se, ou fechar-se. É no movimento de faz-se que se constituem, numa superação constante do estado inicial no qual realiza o movimento de transcendência⁹¹. O movimento de transcendência, ou da liberdade humana é descrito como um progresso perpétuo para outras liberdades.

Porém, ação singular em si não basta, porque a liberdade necessita e partilha o mundo com liberdades estrangeiras que ao mesmo tempo tendem à transcendência. O ser livre se caracteriza pelo movimento de superação do estado inicial rumo ao um futuro aberto. Mas para a transcendência ocorrer é necessário tratar certos homens como objetos, apesar deles serem livres para aceitar ou não os apelos, como afirma Beauvoir:

Pois a liberdade só se quer autenticamente querendo-se como movimento indefinido através da liberdade de outrem; [...] Só temos que respeitar a liberdade quando ela se destina à liberdade, não quando ela se perde, foge e se demite de si mesma. Uma liberdade que só se aplica a negar a liberdade deve ser negada. E não verdade que o reconhecimento da liberdade de outrem limite a minha própria liberdade: ser livre não é ter o poder de fazer qualquer coisa; é poder superar o dado rumo a um futuro aberto; a existência de outrem enquanto liberdade define a minha situação e ela é até a condição de minha própria liberdade.⁹²

Nesse estudo, a compreensão do homem passa pelo entendimento do laço concreto que há entre liberdade e existência. A liberdade é a condição original de toda justificação da existência e a fonte onde surgem todas as significações e valores, mas a liberdade para realizar-se necessita dos outros homens, pois eles constituem o mundo e definem o futuro, na medida em que restringem ou possibilitam a participação no movimento construtor.

Desse modo, a proposta ética de Beauvoir se fundamenta na recusa a negar que existentes separados possam estar ligados entre si, como por exemplo, pela humanidade, e que possam gerar leis válidas para todos. A humanidade é um mito que Beauvoir busca derrubar. Não existe um laço que una todos os homens, pois estamos em constante luta em busca do ser; não existe solidariedade em si que nos aproxima, mas o próprio projeto existencial que estabelece vínculos entre os humanos e que, dessa forma, cria laços solidários. Portanto, vivenciamos a ação em paradoxo, dado que nenhuma ação humana é realizada sem logo atingir outros homens.

Segundo Pardina⁹³, em Beauvoir, a moralidade da ação depende, unicamente, da quantia em que libere a liberdade do outro. Dessa forma, se permitimos ao outro exercer em

⁹² BEAUVOIR, 2005, p. 76.

⁹³ LÓPEZ PARDINA, 1998, p. 22.

maior medida sua liberdade, ação qualifica-se como moral; mas, ao contrário, se coagimos a liberdade, ela será imoral. Assim sendo, querer a existência, o desvelar do mundo e os homens livres, é um único querer. Por isso, Beauvoir nos diz que o respeito pela liberdade de outro não é regra abstrata, mas condição para sucesso do nosso esforço em transcender.

Beauvoir reconhece que a verdadeira relação com o outro não se guia por um respeito pela pessoa humana, mas pela generosidade lúcida de reconhecer o outro como liberdade que transcende. Somos livres, portanto, lidamos com liberdades que não se acordam entre si. A relação ética no encontro é sempre conflituosa, mas necessitamos, essencialmente, de homens livres para justificar a nossa criação a partir de sua existência. Pois, o outro nos possibilita escapar da gratuidade da pura presença no mundo quando torna a nossa existência fundada e necessária. Para tanto, o encontro na relação ética precisa guiar-se por uma generosidade lúcida, um reconhecimento esclarecido e consentido entre duas liberdades que buscam sempre transcendência. Dessa forma, a relação ética com outro cumpre duas condições: 1) que seja permitido apelar; e 2) que diante de nós, tenhamos homens que sejam livres e que possam responder ao nosso apelo.

Desejo que outrem reconheça meus atos como válidos, que faça deles seu bem tomando-os para si rumo ao futuro; mas não posso contar com tal reconhecimento se primeiro contradigo o projeto de outrem: ele verá em mim apenas obstáculo. [...] O respeito pela liberdade de outrem não é uma regra abstrata: é a condição primeira do sucesso de meu esforço. Posso apenas apelar para a liberdade de outrem, não coagi-la; posso inventar os apelos mais prementes, esforçar-me para encantá-la; mas, diante do que quer que eu faça, ele permanecerá livre para responder ou não ao meu apelo.⁹⁴

Dessa forma, as relações com outras liberdades são constituídas a partir dos laços que são criados conforme o nosso projeto, e assim podem tornar-se aliados ou inimigos. Beauvoir analisa a relação ética de reconhecimento da mulher com o homem, concluindo que o outro da mulher é o homem, pois essa relação não se realiza concretamente. Entre o homem e a mulher não há reconhecimento recíproco das liberdades, pois esta se definida na relação com alteridade masculina, como Outro sexo, como inessencial. Os valores, a religião, os códigos e todo um conjunto da civilização, foram elaborados por eles e constituíram-se contra elas. Como nos diz,

A história mostrou-nos que os homens sempre detiveram todos os poderes concretos; desde os primeiros tempos do patriarcado, julgaram útil manter a mulher em estado de dependência; seus códigos estabeleceram-se contra ela; e assim foi que

⁹⁴ BEAUVOIR, 2005, p. 199.

ela se constituiu concretamente como Outro. Esta condição servia os interesses dos homens, mas convinha também a suas pretensões ontológicas e morais.⁹⁵

Esforçaram-se na elaboração de mitos para acolher o mistério que envolvia o biológico feminino; um desses foi o mito da feminilidade/mulher, o qual Beauvoir denunciou. Segundo esse mito, a fêmea humana limitava-se à dependência da família, da casa e ao homem (pai ou esposo). Esse limite era deduzido de algumas características, que segundo o mito, era atribuída pela sua natureza, como a solícitude, fraqueza, sensibilidade, delicadeza e histerismos.

Há diversas espécies de mitos. Este (mito da mulher enquanto outro absoluto, ou Eterno Feminino), sublimando um aspecto imutável da condição humana que é o —seccionamento da humanidade em duas categorias de indivíduos, é um mito estático; projeta em um céu platônico uma realidade apreendida na experiência ou conceitualizada a partir da experiência. Ao fato, ao valor, à significação, à noção, à lei empírica, ele substitui uma Ideia transcendente, não temporal, imutável, necessária. Essa ideia escapa a qualquer contestação porquanto se situa além do dado; é dotada de uma verdade absoluta.⁹⁶

Portanto, o mito da feminilidade deve ser visto como fruto da compreensão da mulher enquanto mistério, embora este seja um aspecto que constitui e reveste o outro em nossas relações intersubjetivas; cada um de nós experimenta em si o vazio que faz parte do nosso íntimo, cada um é sujeito para si. O mistério feminino é peculiar, visto que a mulher é encarada como mistério em si. O que significa esse fato?

Mas o que se chama de mistério não é a solidão subjetiva da consciência, nem o segredo da vida orgânica. É ao nível da comunicação que a palavra assume seu sentido verdadeiro: não se reduz ao puro silêncio, à noite, à ausência; implica uma presença balbuciante que malogra em se manifestar. Dizer que a mulher é mistério não é dizer que ela se cala e sim que sua linguagem não é compreendida; ela está presente, mas escondida sob véus.⁹⁷

Por isso, as mulheres são condicionadas a uma ideia transcendente que escapa a toda tomada de consciência⁹⁸, uma “verdade” que encerra a sua subjetividade em modelos estáticos. Dessa Ideia derivaria outros mitos, como mito da eterna mocidade e da beleza feminina⁹⁹, entre muitos. Deste modo, vistas (as mulheres) como objetos passivos da força da vontade da natureza, esse mito justifica e autoriza o abuso dos privilégios da casta dominante.

⁹⁵ BEAUVOIR, 2009, p. 207.

⁹⁶ BEAUVOIR, 2009, p. 343.

⁹⁷ BEAUVOIR, 2009, p. 347.

⁹⁸ BEAUVOIR, 2009, p. 345.

⁹⁹ Sobre o mito da beleza indicamos a autora feminista Naomi Wolf.

Sendo assim, as mulheres deveriam se encaixar nesse Ideal para a sua eterna felicidade e do homem¹⁰⁰.

Assim, à existência dispersa, contingente e múltipla *das* mulheres, o pensamento mítico opõe o Eterno Feminino único e cristalizado; se a definição que se dá desse Eterno Feminino é contrariada pela conduta das mulheres de carne e osso, estas é que estão erradas.¹⁰¹

Entretanto, a fêmea humana é um existente, assim como o macho humano, que busca transcender o dado inicial em que se encontra no mundo, desvelando o ser enquanto movimentação existencial. Todo ser humano do sexo feminino não é, portanto, necessariamente mulher; cumpre-lhe participar dessa realidade misteriosa e ameaçada pelas mulheres concretas, que é a feminilidade. Esta por sua vez, nega à fêmea humana o retorno à posição positiva e essencial nas relações morais.

O drama da vivência da mulher apresenta-se num conflito entre a reivindicação fundamental de todo sujeito que se coloca como essencial- uma liberdade autônoma - e as exigências de uma situação que a constitui como inessencial, a qual limita suas possibilidades de movimentação. Nesse contexto, Beauvoir completa que não é um destino biológico, econômico, histórico ou psíquico que define a vivência da fêmea humana no seio da sociedade, mas a cultura que elabora esse produto que chamamos de feminino. Entretanto, não nega a existência de características sexuais diferenciadas em um e outro; todavia, essas diferenças não são suficientes para justificar a ideia de mulher (submissa, delicada, solícita, fraca, sensível etc.). Dessa forma, em que medida o corpo feminino influenciou na condição feminina? O que é uma mulher a partir do corpo? Para Beauvoir todo ser humano concreto se situa de um modo singular no mundo. No caso da fêmea humana, essa diferença é caracterização da situação singular que encerra a subjetividade feminina.

A noção de corpo em Beauvoir define-se como uma das ferramentas hermenêuticas para a compreensão da condição da mulher enquanto outro. O corpo feminino, diferentemente, do corpo masculino encontra-se mais preso à sua natureza; a funcionalidade da reprodução acompanha os dias e os meses da vivência da fêmea. Como reafirma López Pardina,

¹⁰⁰ É pertinente lembrarmos do ideal moral da Sofia exposto por Jean Jacques Rousseau (1712-1778) em seu livro *Emílio ou da Educação*. A educação feminina em Rousseau tinha por objetivo ensinar as mulheres a serem uteis, agradáveis aos homens, além de honradas. Era da responsabilidade da mulher educar os homens, cuidar deles na fase adulta, aconselhá-los, torna-lhes a vida mais agradável e doce. Esses princípios deveriam ser seguidos para sua felicidade e para do homem.

¹⁰¹ BEAUVOIR, 2009, p.343.

[...] o corpo como elemento da situação: o corpo das mulheres é um handicap para sua transcendência, porque se liga a espécie de uma forma muito estreita que o corpo dos homens, muito mais ligados à função biológica da reprodução. Porém, com tudo, não determina nosso destino. Pois o ser humano, afirma Beauvoir, de acordo com o pensamento de sua época, não é só natureza. É antes um ser livre que pode afrontar certas adversidades [...]

102

Partimos da premissa do corpo como instrumento de nosso domínio do mundo, e não uma coisa, ou apenas um objeto a ser estudado; ele representa o esboço de nossos projetos. Beauvoir é herdeira da perspectiva adotada por Sartre e Merleau-Ponty. Contudo, compreendemos que as noções de situação e “a concepção de sujeito da experiência como um corpo vivo, que se desenvolve no mundo junto com outros corpos” são mais próximas de Merleau-Ponty do que de Sartre, como comentado no capítulo anterior, e como bem relata Femenías sobre Beauvoir:

Parte da concepção merleau-pontyana de “estar-no-mundo”. E esse “estar-no-mundo” das mulheres se lhe mostra singularmente marcado. Por outro lado, adota sim o vocabulário sartreano, mesmo que se distancie significativamente no uso e definição dos termos, em especial em relação às noções de “sujeito” e de “situação”. A concepção beauvoiriana de “situação”, próxima de noções conexas de Merleau-Ponty, exclui qualquer concepção de liberdade absoluta no lugar de origem de nossos compromissos. Por outro lado, nenhum compromisso – sustenta Beauvoir – pode fazer-nos completamente livres. Cada particularidade recorta-se sobre o fundo de um mundo que envolve tudo. Nesse sentido, Beauvoir – de novo mais próxima de Merleau-Ponty que de Sartre – entende que o sujeito da experiência não é uma consciência separada do mundo, mas um corpo vivo que se desenvolve no mundo junto com outros corpos. Precisamente em *O segundo sexo* Beauvoir adere à concepção merleau-pontyana da existência, citando-o expressamente [...]. Ela concorda também que o sujeito é um entrecruzamento de atos intencionais prévios, cuja história tanto cultural como individual reveste de significado o pano de fundo de todos os nossos atos originais, reelaborando-os [...].¹⁰³

Pelos dados da biologia, o corpo feminino é lido por sua função reprodutora. Esta moldaria a trajetória existencial da fêmea na humanidade e fundamentaria o mito do eterno feminino, a partir da noção de uma essência pré-definida da existência feminina, onde essa se caracteriza como inferior a existência masculina. A problemática localiza-se na pretensão de pôr um limite existencial ao ser fêmea na condição humana de mulher. Além disso, esse mito caracteriza-se por atribuir ao corpo feminino um papel preponderante na constituição da

¹⁰²[...] el cuerpo como elemento de la situación: el cuerpo de las mujeres es un handicap para su trascendencia, porque está sometido a la especie de una forma mucho más estrecha que el cuerpo de los varones, mucho más atado que el de ellos a la función biológica de la reproducción. Pero, con todo, no determina nuestro destino. Porque el ser humano, afirma Beauvoir, de acuerdo con el pensamiento de su época, no es solo naturaleza. Es ante todo un ser libre que puede afrontar ciertas adversidades. [...] (LÓPEZ PARDINA, 2009, p. 104)

¹⁰³ FEMENÍAS, 2012, p. 319.

diferença das modalidades existenciais de ser homem/ mulher, pois a mulher, nestes termos, é presa da espécie pela função reprodutora. Dessa forma, diz Beauvoir,

[...] a definição do homem é que ele é um ser que não é dado, que se faz ser o que é. Como o disse muito justamente Merleau-Ponty, o homem não é uma espécie natural: é uma ideia histórica. A mulher não é realidade imóvel, e sim um vir a ser; é no vir a ser que se deveria confrontá-la com o homem, isto é, que se deveria definir suas possibilidades.¹⁰⁴

O corpo feminino aparece no conceito de eterno feminino como um meio em que a subjetividade da mulher se encerra. O discurso biológico toma aqui grande importância, pois a funcionalidade da fêmea passa a caracterizar a sua situação existencial. Esse discurso biológico se afirma como um destino pesado, o qual moldaria a trajetória existencial, limitando suas capacidades individuais numa sujeição à espécie em que a coloca numa situação diferente ao do ser macho no mundo. Contudo, Beauvoir define o corpo pela existência o que faz os dados biológicos dependentes de um contexto, bem como a assunção pela consciência através de ações. O valor do discurso biológico só tem sustentação com referência ao um projeto fundamental do existente no processo de desvelamento do ser.

Ao buscar conquistar a existência a partir do desvelar da existência, o homem se lança no mundo a partir de projetos que visam à sua transcendência. A ação pressupõe sempre metas, todavia, agir por uma meta requer escolhas. O homem existe sob forma de projetos.

[...] o homem tem que ser seu ser; a cada instante ele busca se fazer ser, e é isso o projeto. O ser humano existe sob forma de projetos que são não projetos rumo à morte, mas projetos rumo ao ser; o homem faz para ser. É preciso que se transcenda, uma vez que ele não é, mas é preciso também que sua transcendência se recupere como uma plenitude, uma vez que ele quer ser: é no objeto finito que funda que o homem encontrará o reflexo cristalizado de sua transcendência.¹⁰⁵

O projeto existencial caracteriza-se por ser singular e finito. O projeto é singular, na medida em que cada homem, conhecedor das condições autênticas de sua vida, define livremente¹⁰⁶ o sentido de seu agir. A situação em Beauvoir define-se como campo existencial de possibilidade que o existente possui para sua movimentação. Já sabemos que existem, em Beauvoir, duas maneiras de estar presente no mundo: como imanência ou transcendência. Para tanto, a partir do lançar-se no mundo enquanto projeto, em contato com outros homens e outras liberdades, é possível realizar a verdade do ser - transcender. Entretanto, no encontro

¹⁰⁴ BEAUVOIR, 2009, p. 67.

¹⁰⁵ BEAUVOIR, 2005, p. 168.

¹⁰⁶ O homem na filosofia existência não aceita nenhum pressuposto dado à sua existência, não é Deus, nem a humanidade que servirá de fim para o conteúdo de ação, mas o sentido criado a partir do projeto singular.

com o outro somos essas duas instâncias ao mesmo tempo e, na medida em que a vida não é estática, mas sim luta, temos a necessidade indefinida de se transcender.

Na realidade, todo existente é, ao mesmo tempo, imanência e transcendência; quando não lhe propõem um objetivo, quando o impedem de atingir algum, quando o frustram em sua vitória, sua transcendência cai inutilmente no passado, isto é, recai na imanência; é o destino da mulher no patriarcado¹⁰⁷

Contudo, como já foi dito, em Beauvoir, a movimentação do existir pode ocorrer que a transcendência cai na imanência, configurando duas possibilidades de não realizar a transcendência; a primeira é a má-fé¹⁰⁸, quando a possibilidade de superar o instante inicial é furtada por consentimento, configurando uma falha moral e 2) a opressão ou frustração quando infligida pelo próximo. Sobre a opressão, fala López Pardina ,

[...] Beauvoir [...] desde seus primeiros tratados morais, entende a opressão como aquela situação em que a transcendência encontra-se condenada a recair inutilmente sobre si mesma porque esta separada de seus fins. Isto é, um indivíduo está oprimido quando não pode viver como uma transcendência que é.¹⁰⁹

A condição de opressão caracteriza-se na divisão do mundo em duas classes: os que constroem os valores e edificam a humanidade; e os que têm sua transcendência devorada e resumida à posição de uma coisa. Essa condição se mantém pelo seu discurso de uma situação natural, pois assim o opressor inibe a ação de revolta, que é uma ação autêntica diante dessa condição.

A situação feminina, por exemplo, caracteriza-se por uma situação de opressão que se estabelece pela coação da liberdade, na medida em que impõe a imanência. Essa é semelhante à situação dos negros, como nos afirma Beauvoir:

Mas há profundas analogias entre a situação das mulheres e a dos negros: umas e outros emancipam-se hoje de um mesmo paternalismo, e a casta anteriormente dominadora quer mantê-los “em seu lugar”, isto , no lugar que escolheu para eles; em ambos os casos, ela se expande em elogios mais ou menos sincero às virtudes do “bom negro”, de alma inconsciente, infantil e alegre, do negro resignado, da mulher

¹⁰⁷ BEAUVOIR, 2009, p.

¹⁰⁸ Conceito retirado do existencialismo sartriano, caracteriza-se por “ mascarar uma verdade desagradável ou apresentar como verdade um erro agradável. A má fé – tem na aparência, portanto, a estrutura da mentira. Só que – e isso muda tudo – na má-fé eu mesmo escondo a verdade de mim mesmo. Assim, não existe neste caso a dualidade do enganador e do enganado (*como na mentira*). A má-fé implica por essência, ao contrário, a unidade de uma consciência. [...] a má-fé não vem de fora da realidade humana. Não se sofre a má-fé, não nos infectamos com ela, não se trata de um estado. A consciência se afeta a si mesma de má-fé” (SARTRE, 2011, p. 94).

¹⁰⁹ [...] Beauvoir [...] ya desde sus primeros tratados morales, plantea la opresión como aquella situación em la que la trascendencia se ve condenada a recaer inútilmente sobre si misma porque está separada de sus fines. Estos es, um individuo está oprimido cuando no pede vivir como el ser trascendente que es (LÓPEZ PARDINA, 2009, p 72)

“realmente mulher”, isto é, frívola, pueril, irresponsável, submetida ao homem. Em ambos os casos, tira seus argumentos do estado de fato que ela criou.¹¹⁰

Assim sendo, a liberdade do ser humano nessa categoria é restrita e configura uma situação hierárquica na qual a fêmea humana é considerada como segundo sexo. Portanto, o caráter da mulher constitui-se marcado pela situação que os homens, como produtores do mundo social, histórico e econômico, construíram.

A própria mulher reconhece que o universo em seu conjunto é masculino; os homens modelaram-no, dirigiram-no e ainda hoje dominam; ela não se considera responsável; está entendido que é inferior, dependente; não aprendeu as lições da violência, nunca emergiu, como 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.¹¹¹

Por isso, o paradoxo da situação feminina é permanecer, ao mesmo tempo, ao mundo masculino e a sua contestação; “e sendo, como todo ser humano, uma liberdade autônoma, descobre-se e escolhe-se num mundo em que os homens lhe impõem a condição de Outro”¹¹².

Para Beauvoir, o trabalho e autonomia financeira configuraram para a mulher o reconhecimento de sua transcendência. Ela afirma-se concretamente como sujeito quando deixa sua condição de parasita, favorecendo o desmoronamento da dependência de um mediador entre ela e o universo. Tornando-se ativa, produtora, tem a possibilidade de movimentar-se e significar sua existência. Entretanto, a perfeita libertação não é cedida apenas pelo direito cívico (direito ao voto) e de exercer um ofício, pois há uma estrutura social que não foi modificada pela evolução da condição feminina, a qual faz a mulher assumir ao mesmo tempo como *si* e como *outro*; o mundo é masculino e ainda conserva a forma imprimida pelos seus donos. “A mulher que se liberta economicamente do homem nem por isso alcança uma situação moral, social e psicológica”¹¹³ favorável para sua realização em um ser humano autônomo. Por esse motivo a transcendência feminina resulta em uma série de problemas singulares.

Dessa forma, Beauvoir nos denuncia que o exercício de um ofício nessa estrutura social acarreta encargos pesados para a mulher. Por exemplo, a mulher que busque a independência financeira pelo exercício de um ofício sofrerá opressão na classe operária; sua independência é por meio de uma classe economicamente oprimida, o que influencia na posição beauvoiriana de acordar que “somente em um mundo socialista a mulher, atingindo o

¹¹⁰ BEAUVOIR, 2009, p. 25.

¹¹¹ BEAUVOIR, 2009, p. 782.

¹¹² BEAUVOIR, 2009, p. 30.

¹¹³ BEAUVOIR, 2009, p. 881.

trabalho, conseguiria a liberdade”¹¹⁴. Assim como o acúmulo de tarefas, as mulheres casadas que trabalham fora não se encontram suspensas de seus afazeres domésticos e do cuidado com os filhos e marido.

A ideia de feminilidade acarretou várias definições do que é mulher. Vimos que esse mito parte de um céu platônico para ditar as condutas da fêmea humana em sua vivência. Para tanto, a independência financeira não fará com que a mulher concreta libere-se dessas regras, pois cobra-se da mulher os cuidados com as vestimentas, com a casa, com o erotismo, entre outros. Nesse contexto, a mulher é controlada pela opinião pública, pela maternidade etc. “É no seio de uma situação atormentada, escravizada ainda aos encargos tradicionalmente implicados na feminilidade, que ela se empenha numa carreira”¹¹⁵. O complexo de inferioridade e a mediocridade caracterizam seus empreendimentos, na medida em que ela vive em tensão constante, dividida entre a carreira e o alcance da ideia de Mulher. É à custa de muitas concessões, de sacrifícios e acrobacias que a mulher vive na nova condição feminina.

A vivência erótica e sentimental encontrará numerosos obstáculos nessa nova condição, pois “não se admite que ela (a mulher) possa, como o homem, assumir seus desejos”¹¹⁶, ou seja, ser ativa sexualmente. A natureza singular de seu erotismo a torna presa da espécie, não com relação ao desejo, pois esse é simétrico; porém, da função da procriação, que singulariza e manifesta a assimetria entre os dois. O homem tem a liberdade moral e natural de conhecer carícias sem consequências, ao passo que a mulher não. Esta fica à mercê da técnica, do homem e da sorte, pois

A solução que consiste em pegar na rua um parceiro de uma noite ou de uma hora [...] é muito mais perigosa para ela do que para o homem. O risco de uma doença venérea é mais grave para ela, pelo fato de que cabe a ele tomar precauções para evitar a contaminação; e, por prudente que seja, nunca ela se sente plenamente segura contra a ameaça de um filho. Mas, principalmente nas relações entre desconhecidos – relações que se situam num plano brutal- a diferença de força física pesa muito. Um homem não tem muito a temer da mulher que leva para casa; basta-lhe um pouco de vigilância. O mesmo não acontece com uma mulher que introduz um homem em sua casa.¹¹⁷

Contudo, nos diz Beauvoir que existe uma classe de mulheres que possuem como vantagem a realização como mulheres, realizando-se como seres humanos, estas conseguem o

¹¹⁴ BEAUVOIR, 2009, p. 880.

¹¹⁵ BEAUVOIR, 2009, p. 898.

¹¹⁶ BEAUVOIR, 2009, p. 890.

¹¹⁷ BEAUVOIR, 2009, p. 888.

sucesso profissional através da valorização sexual: são elas, as atrizes, dançarinas e cantoras. Como nos diz,

[...] não são dolorosamente atormentadas por aspirações contraditórias; ao contrário, encontram em sua profissão uma justificação de seu narcisismo: toaletes, cuidar da beleza, encantar, fazem parte de seus deveres profissionais. Para uma mulher apaixonada por sua imagem, é uma grande satisfação fazer alguma coisa exibindo simplesmente o que é; [...] Uma grande atriz desejará mais alto ainda: ultrapassará o dado pela maneira pela qual o exprime, será verdadeiramente uma artista, um criador que dá sentido à sua vida emprestando significação ao mundo.¹¹⁸

Entretanto, a maior parte nas mulheres não alcança essa realização, pois como já falamos, encontram-se divididas em uma situação ambígua onde buscam a reivindicação ativa de sua soberania com armas mistificadas. Todavia, a mulher não é criação da natureza, assim com nada é natural na coletividade humana. Ela não é vítima de nenhum acidente misterioso,

[...] não se define nem por seus hormônios nem por misteriosos instintos e sim pela maneira por que reassume, através de consciências alheias, o seu corpo e sua relação com o mundo, o abismo que separa a adolescente do adolescente foi cavado de maneira acertada desde os primeiros anos da infância; não há como impedir mais tarde que a mulher não seja o que foi feita e ela arrastará sempre esse passado atrás de si; pesando-se esse passado, compreende-se com clareza que seu destino não se acha fixado na eternidade.¹¹⁹

Compreendemos com a exposição que a ideia de Mulher e de Homem é um produto elaborado pela civilização - não um destino que os define. No caso da mulher, a mediação de outro que intervém em sua situação, diferenciando e definindo ela como outro sexo na relação de reconhecimento. A mulher, assim como qualquer ser humano, define-se fundamentalmente como liberdade autônoma. Ocorre que, em seu caso singular, vivencia um drama existencial de uma situação paradoxal. Contudo, as diferenças impostas tradicionalmente para mulheres, frutos de uma ideia universal, não proporcionou grandes mudanças. Ou seja, a mulher independente deverá negociar com a estrutura social ainda vigente uma nova condição.

¹¹⁸ BEAUVOIR, 2009, p. 904.

¹¹⁹ BEAUVOIR, 2009, pp. 928- 929.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objeto de estudo nesse trabalho foi como percebido, localiza-se no campo interdisciplinar, abrangendo as áreas da filosofia e dos feminismos. Assim, buscou-se tanto a história das teorias feministas quanto no estudo crítico de gênero questionar a compreensão da mulher como devir. Escolhemos trabalhar com duas discussões filosóficas contemporâneas, respectivamente, o feminismo existencialista da francesa Simone de Beauvoir e a performatividade de gênero da estadunidense Judith Butler, pois na nossa compreensão essas discussões marcam momentos relevantes para o desenvolvimento da teoria feminista, e contemporaneamente da Teoria Queer. Beauvoir significou para o início do questionamento da condição feminina, o que a Butler significa hodiernamente para Teoria Queer.

A história da mulher foi e é uma história da opressão, subjulgada inicialmente pelo corpo aos desígnios da natureza, desenvolveu-se evolutivamente de moeda de troca e objeto sexual na família patriarcal para a trabalhadora explorada e sem dignidade civil na sociedade. A denúncia da exclusão das mulheres nas reivindicações “universalista” dos homens deu início a teoria e ao movimento feminista. Filha indesejada do iluminismo, o feminismo, surge com as reivindicações de reconhecimento legal de igualdade entre os sexos. Olympe de Gouges, Mary Woolstonecraft foram grandes nomes nesse início reivindicatório. Em *Reivindicação dos direitos da mulher*, de Mary Wollstonecraft, encontramos uma réplica à proposta de educação iluminista que objetiva educar o cidadão para viver em igualdade com os demais, sua bandeira era uma educação similar aos dois sexos, e uma desconstrução da ideia de uma natureza desigual entre homem e mulher. Mary Wollstonecraft crítica principalmente a discurso da teoria educacional elaborado por Jean Jacques Rousseau. No romance *Emílio ou da educação*, a personagem Sofia, companheira de Emílio, aparece no quinto livro do romance, quando Emilio chega ao último ato da juventude. Sofia deve ser mulher, como o Emílio é homem, afirma Rousseau no prelúdio do seu exame comparativo. Percebe-se com essa afirmação que há uma distribuição de lugares específicos, compreendido aqui como natural, que influenciará na diferença moral, e conseqüentemente na educação. A visão de Rousseau apesar não causar espanto por ser uma visão naturalizada entre os homens daquela época, pelo menos nos deixa uma percepção da falha na própria teoria do contrato social elaborada nesse período.

Carol Pateman, filósofa política e crítica da teoria do contrato, no livro *O contrato sexual*¹²⁰, afirma que o contrato social é um contrato sexual-social, mas que a história do contrato sexual tem sido sufocada. Afirma Amorós que o contrato sexual na leitura de Pateman, não é em primeiro lugar, o contrato entre um homem e uma mulher, como seria o contrato de casamento, mas um pacto dos homens pelo qual eles mantêm a forma de acesso ao corpo das mulheres¹²¹.

Dessa forma, o feminismo como movimento social e forma de pensamento tem como característica principal o seu aspecto político. As reivindicações de reconhecimento social, civil e moral foram imprescindíveis para compreensão nos anos 70 do lema dos movimentos na segunda onda feminista: “O pessoal é político”. Segundo Dorlin¹²², esse lema nos remete a um trabalho de historização de uma relação de poder e conscientização desta.

Nesse período o livro de Beauvoir foi considerado referência obrigatória para o movimento, pois *O segundo sexo* “delineou os fundamentos da reflexão feminista que ressurgiu a partir da década de 60”¹²³ e 70 como lema “o pessoal é político”.

A análise da condição feminina em *O segundo sexo* inicia também o que chamamos de feminismo filosófico – um questionamento das desigualdades nas relações de gênero pela filosofia. Bem como, emancipa-se na teoria existencialista francesa, elaborando um feminismo existencialista, para qual a opressão feminina acontece por uma relação não ética com o sexo oposto – o homem. Em Beauvoir, o desvelamento é a passagem do ser à existência. Existir requer persistir nesse projeto inicial que é “conquistar a existência através da espessura sempre faltosa do ser”¹²⁴. O ser humano não admite uma essência, posto que fará a sua a partir dos valores constituído em suas escolhas e projeto singulares. Dessa forma, o fundamento do pensamento existencialista resume-se na ideia da existência preceder a essência.

A análise da existência em Beauvoir realiza-se pela análise da opressão feminina. Dirá ela que a mulher, como todo ser humano, é uma liberdade autônoma, portanto, o sentido existencial de sua vida só surgirá a partir do projeto singular. Entretanto, diferentemente de

¹²⁰ PATEMAN, 1993, p. 15.

¹²¹ “El contrato sexual no es, en primer lugar, el contrato entre un hombre y una mujer plasmado en ese peculiar contrato que sería el contrato de matrimonio: es, ante todo, un pacto entre varones por el que éstos se atienen a una modalidad de acceso al cuerpo de la mujeres [...]” (Amorós, [s.d], p 32)

¹²² “Lo personal es político” sigue siendo el emblema de ese saber feminista, y remite, por um lado, a um trabajo de historización de una relación de poder y, por el outro, a un trabajo de concientización de este ultimo.” (DORLIN, 2009, p. 13.)

¹²³ ALVES e PITANGUY, 1985, p. 52.

¹²⁴ BEAUVOIR, 2005, p. 30.

Sartre que entende a liberdade existencial incondicionalmente, Beauvoir considera a opressão como um limite infligido à existência feminina.

Cada vez que a transcendência cai na imanência, há degradação da existência em “em si”, da liberdade em facticidade; essa queda é uma falha moral, se consentida pelo sujeito. Se lhe é infligida, assume o aspecto de frustração ou opressão. Em ambos os casos, é um mal absoluto.¹²⁵

A opressão aparece como sistema institucionalizado que impõe a mulher o não-reconhecimento enquanto sujeitos existenciais. Beauvoir entende que a existência feminina, como produto da civilização, será sempre limitada. Contudo, a mulher não nasce esse produto da civilização, mas torna-se. Fala Beauvoir que nenhum destino biológico, psíquico, econômico que busque encerrar a existência feminina ao corpo, à sexualidade e à técnica, define o que é ser mulher.

Dessa forma, a relevância da análise beauvoiriana para teoria feminista será objeto de estudo por Judith Butler. Segundo ela, Beauvoir assinalou pela primeira vez a distinção do sistema sexo/ gênero. Essa afirmação não se fundamenta, pois temos a compreensão que em consequência a essa atribuição, Butler precisou atribuir também a origem do conceito de gênero ao discurso beauvoiriano.

Beauvoir reconhecer a existência de duas categorias, e afirma que nem a mulher nem o homem possuem essências pré-determinadas, o que em decorrência levaria a concluir que o eterno feminino é uma elaboração da sociedade. Contudo, não conceitualiza o gênero e não faz parte de seus objetivos a realização desse empreendimento. Concordamos com a Saffioti¹²⁶ quando evidencia que *O segundo sexo* caracteriza “a fase de resgate da identidade feminina que precedeu a formulação do conceito de gênero, por Stollet, em 1968, e sua expansão a partir do artigo de Gayle Rubin, O tráfico das mulheres, em 1975”.

Judith Butler, filósofa contemporânea e teórica iniciadora dos estudos queer, entende o gênero como performatividade, distinguindo-se da lógica tradicional da identidade, para qual o gênero é visto como ontológico, um atributo da pessoa humana. As discussões butlerianas tem uma percepção da “crítica feminista como possibilidade de explorar as afirmações totalizantes da economia significativa masculinista, mas também de permanecer autocrítico em relação aos gestos totalizantes do feminismo”¹²⁷. Butler localiza-se na teoria feminista como crítica do sistema sexo/ gênero.

¹²⁵ BEAUVOIR, 2009, p. 30.

¹²⁶ SAFFIOTI, 1999, p. 157.

¹²⁷ BUTLER, 2003, p. 33.

O sistema sexo/ gênero surge na antropologia feminista com Gayle Rubin em seu trabalho *O tráfico das mulheres*, esse sistema define-se como o conjunto de disposições por onde a sociedade transforma a sexualidade biológica em produto da atividade humana. Butler destaca que essa forma de reduzir o gênero à sexualidade trouxe duas questões para a teoria queer contemporânea.

O primeiro movimento é separa sexualidade de gênero de modo que ter um gênero não pressupõe que alguém se envolva numa prática sexual determinada, e envolver-se numa prática sexual determinada, sexo anal, por exemplo, não pressupõe que alguém seja de um gênero dado. O segundo movimento relacionado à teoria queer é argumentar que gênero não redutível à heterossexualidade hierárquica, que ele toma formas diferentes quando contextualizados pelas sexualidades queer, e que, de fato, seu binarismo não pode ser tomado como dado fora do quadro heterossexual, que gênero é internamente instável, que as vidas dos transgêneros são evidentes da quebra de quaisquer linhas de determinismo causal entre sexualidade e gênero.¹²⁸

As problemáticas da regulação dos gêneros buscam despercebidamente produzir pessoas de acordo com normas abstratas que condicionam e excedem as vidas que fabricam. Dessa forma, o gênero não é o que alguém é nem o que alguém tem, mas sim “um aparato pelo qual a produção e a normalização do masculino e do feminino se manifestam junto com as formas físicas e performativas que o gênero assume”¹²⁹.

Portanto, o gênero deve ser compreendido no teatro social como um mecanismo de qualificação do que o humano, dessa forma, a lógica binária da heteronormatividade é denunciada como força institucional que determina as possibilidades de realização do humano. O gênero, portanto, reveste-se como uma característica secundária à pessoa, ou a própria noção de pessoa. O consenso coletivo tácito de representar, produzir e sustentar a ficção cultural da divisão de gênero binário estabelece-se pela performance da heteronormatividade.

A heteronormatividade é um conceito influenciado pelas críticas feministas lésbicas à lógica compulsória de relações afetivas naturalizadas como normais na sociedade. Monique Wittig com *O pensamento Heterossexual* e Adrienne Rich com *Heterossexualidade compulsória e existência lésbica* denunciaram a heterossexualidade compulsória como uma instituição política que retira o poder das mulheres, pois ela impõe aos homens e as mulheres modelos afetivos comandados pela heteronormatividade.

¹²⁸ BUTLER, 2014, p. 269-270.

¹²⁹ BUTLER, 2014, p. 253.

Segundo Miskolci, “a heteronormatividade é a ordem sexual do presente, fundada no modelo heterossexual, familiar e reprodutivo, ela se impõe por meio de violências simbólicas e físicas dirigidas principalmente a quem rompe normas de gênero”¹³⁰.

Quando Butler compreende que o gênero institui o próprio regime regulador e disciplinar específico, ela chega a essa conclusão a partir de influências foucaultianas sobre as ideias de sujeição e regulação. Para Foucault, “o poder regulador não age apenas sobre um sujeito pré-existente, mas também delimita e forma o sujeito [...] torna-se sujeito de uma regulação equivale a ser assujeitado por ela, ou seja, torna-se sujeito porque foi regulado”¹³¹. Esse sistema regulador da sexualidade freia a multiplicidade da prática subversiva, Contudo, o “gênero é o mecanismo pela qual as noções de masculino e feminino são produzidas e naturalizadas, mas gênero pode muito bem ser o aparato através do qual esses termos podem ser desconstruídos e desnaturalizados”¹³². Dessa forma resulta que o gênero se faz a partir da performatividade.

O termo performatividade, como comentamos, foi extraído das suas influências da filosofia da linguagem com os filósofos Austin. A filosofia da linguagem define-se, segundo Searle¹³³, como uma área que tem como objetivo de proporcionar descrições filosoficamente iluminadoras de certas características gerais da linguagem, tais como a referência, a verdade, o significado e a necessidade. John Austin liga-se ao movimento da pragmática, assim, entende a linguagem como uma forma de ação no mundo, “isto é, como modo de se realizar atos por meio de palavras”¹³⁴. Ele destaca que “dizer é fazer”, ou seja, dizer é interferir na lógica do mundo, é realizar um ato.

Butler tem como hipótese é que o ato de fala, compreendido como linguístico e corporal, está sempre de algum modo fora de controle e que, portanto, somos seres vulneráveis à linguagem. A linguagem é caracterizada como aquilo que fazemos e efetuamos, não é apenas um instrumento de expressão, mas a condição de possibilidade do sujeito falante.

Exposto o resumo do nosso desenvolvimento destacaremos o objeto da pesquisa. Butler atribuiu ao feminismo existencialista de Simone de Beauvoir uma teoria voluntarista de gênero, partindo dessa atribuição, questionamos o quão é voluntarista a análise da condição

¹³⁰ MISKOLCI, p. 43-44.

¹³¹ BUTLER, 2014, p. 252.

¹³² BUTLER, 2014, p. 253

¹³³ SEARLE, 1994, p. 14.

¹³⁴ MARCONDES, 2003, p. 12.

feminina realizada por Beauvoir em seu clássico *O segundo sexo*. Para qual chegamos as seguintes conclusões

Beauvoir não constrói nenhuma teoria da aquisição de gênero, nem mesmo objetiva empreender a conceitualização do gênero como indica Butler. Com relação à teoria do gênero o máximo que podemos afirmar é que teríamos, talvez, um indicador para o desenvolvimento das discussões contemporâneas sobre a identidade de gênero, pois concordando agora com a Butler ao observar o desenvolvimento do *O segundo sexo*, que nada impede no feminismo existencialista que o corpo signifique sua existência por outra categoria que não aquela imposta à interpretação do seu corpo dado. Lembremos que o corpo em Beauvoir só tem significância e valor a partir da existência, bem como todo a valor só é fundado em decorrência ao projeto singular, por isso, que os discursos biológicos não definem o que ser uma mulher.

Não concordamos com Butler quando afirma que *O segundo sexo* resume-se em ser apenas uma concretização e radicalização da teoria sartriana da eleição, pois compreendemos que o feminismo existencialista elaborado por Beauvoir difere em pontos específicos que contribuem para análise da condição feminina. Falamos principalmente da diferença nos conceitos de situação e liberdade.

A situação e a liberdade distinguiram-se da análise ontológica de *O ser e o nada* de Sartre. Percebemos a análise de Beauvoir mais preocupada com os freios delimitados pela a história individual e coletiva para a existência que surge no mundo, que em relação à análise de Sartre. Beauvoir reconhece o sistema de opressão não como má-fé da existência feminina, mas como um mal existencial, ou uma falha moral, que resulta na queda da transcendência na imanência. O que levará a afirmar que “o que define de maneira singular a situação da mulher é que, sendo, como todo ser humano, como liberdade autônoma, descobre-se e escolhe-se num mundo em que os homens lhe impõem a condição de outro”¹³⁵.

O feminismo existencialista tem seu fundamento na moral existencialista. A perspectiva adota em *O segundo sexo* já indica a ausência de qualquer voluntarismo em sua discussão. Na moral da ambiguidade, afirma que a relação com mundo não pode ser definida *a priori* por leis abstratas, mas o projeto singular que indicará os fins de qualquer ação. Bem como, esses fins da ação nunca são dados como certos, pois a existência se caracteriza pela condição ambígua.

¹³⁵ BEAUVOIR, 2009, p. 30.

Não há para o homem nenhum meio de se evadir deste mundo; é neste mundo que ele precisa [...] se realizar moralmente. É preciso que a liberdade se projete rumo a sua própria realidade, através de um conteúdo cujo valor ela funda; [...] Mas essa vontade implica que a liberdade não se abisme em nenhuma meta e também não se dissipe em vão sem visar a nenhuma meta; o sujeito não deve buscar o ser, mas desejar que haja ser¹³⁶.

Beauvoir nega qualquer fundamento que atribua valor na relação com o mundo através de leis abstratas, ou receitas de dever-ser que não considere a projeto singular existencial. A existência se realiza a cada momento, a partir de ações que justifique suas escolhas. Portanto, o feminismo existencial de Simone de Beauvoir atribui às mulheres uma condição de opressão que as fixam em um céu platônico, abstrato, e que limitam os projetos singulares e não condiz ao que é ser mulher concretamente.

¹³⁶ BEAUVOIR, 2005, p. 61.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

Simone de Beauvoir:

BEAUVOIR, Simone de. **A força das coisas**. Trad. Maria Helena Franco Martins. 2. Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

_____. **A força da Idade**. Trad. Sérgio Milliet. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009b.

_____. **Balanço Final**. Trad. Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. s.d (1972)

_____. **Cartas a Nelson Algren: um amor transatlântico**. Trad. Do Inglês e comentado por Sylvie Le Bom de Beauvoir; tradução e edição de Marcia Neves Teixeira e Antonio Carlos Austregesilo de Athayde. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

_____. **J. P. Sartre versus Merleau-Ponty**. Trad. Aníbal Leal. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, [s.d].

_____. **Le Deuxième Sexe**. Paris: Gallimard, 1949.

_____. **Mémoires d'une jeune fille rangée**. Paris: Gallimard, 1958.

_____. **Memórias de uma Moça Bem-Comportada**. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Círculo do Livro, [s.d] (1958)

_____. **O Segundo Sexo**. Trad. de Sérgio Milliet. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009c.

_____. **Pour une morale de l'ambiguïté**. Paris: Gallimard, 1947.

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

Obras sobre Beauvoir:

AMORÓS, Célia (editora). **Feminismo y Filosofía**. Madrid: Editora Síntesis, 2000.

BAUER, Nancy. **Simone de Beauvoir, Philosophy and Feminism**. New York: Clumbia University Press, 2001.

CYFER, Ingrid. Afinal, o que é uma mulher? Simone de Beauvoir e “a questão do sujeito” na teoria crítica feminista. In: **Lua Nova**, São Paulo, v 94, pp 41-77.

FEMENÍAS, M. L. Simone de Beauvoir: contribuciones de una filósofa. **La manzana de la discordia**, julio- diciembre, 2008. Vol. 3, No. 2: 7-15

KAIL, Michel. **Simone de Beauvoir philosophe**. Paris: PUF, 2006.

_____. Beauvoir y Sartre, la puesta en juego de la alteridad. **Simone de Beauvoir en sus desvelos, Lecturas Feministas**. Chile: Olga Grau, 2013.

LÓPEZ, Tereza Pardina. **Simone de Beauvoir: una filósofa del Siglo XX**. Cádiz: Universidad de Cádiz, 1998.

_____. Beauvoir, la filosofía existencialista y el feminismo. Em: **Investigações Feministas**. Vol. 0, p 99-106, 2009.

LE DOEUFF, Michèle. “Simone de Beauvoir and Existencialism”. In: **Feminist Studies**, Vol. 6, Nº. 2(Summer, 1980): Feminist Studies, Inc., PP 277, 289.

NYE, Andrea. **Teoria feminista e as filosofias do homem**. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1995.

SÁENZ, M.C.L. “Merleau-Ponty (1908-1961) y Simone de Beauvoir (1908- 1986). El cuerpo fenoménico desde el feminismo”. In: **Sapere Aude** v.3 - n.6, pp.57-72. PUCMG: Belo Horizonte, 2º sem. 2012.

SIMONS, Margaret A. (Org). **Simone de Beauvoir-Philosophical writings**. University of Illinois, 2004.

_____, (Org). **The philosophy of Simone de Beauvoir – critical essays**. Blomington: Hypatia, 2006.

TIDD, Ursula. **Simone de Beauvoir: gender and testimony**. New York: Cambridge University Press, 2004.

Judith Butler:

BUTLER, Judith. Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. **Debate feminista**, 18 (1998): 296-314.

_____. **Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”**. Traducción Alcira Bixio. 1ª Ed. Buenos Aires: Paidós, 2002.

_____. **Deshacer el género**. Traducción Patricia Soley-Beltran. Barcelona: Paidós Ibérica, 2006.

_____. **Lenguaje, poder e identidad.** Traducción Javier Sáez y Beatriz Preciado. Madrid: Editora Síntesis, 2004.

_____. **Mecanismos psíquicos del poder: Teorías sobre la sujeción.** Trad. Jacqueline Cruz. Universitat de València, 2001.

_____. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade.** Tradução Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003 (1990).

_____. **Relatar a si mesmo: crítica da violência ética.** Trad. Rogério Bettoni. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

_____. **Regulações de Gênero.** In: Cadernos Pagu, nº 42, pp 249- 274, janeiro-junho, 2014.

_____. **Vidas precária: El poder del duelo y la violencia.** 1ª ed. Buenos Aires: Paidós, 2006.

_____. **Sex and Gender in Beauvoir's Second Sex .** In: Yale French Studies, Simone de Beauvoir: Witness to a Century, nº 72, Winter 1986.

_____. BUTLER, J. (1990) «Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault». En: Benhabib, S. y Cornell, D, eds. **Teoría feminista y Teoría crítica.** Valencia: Alfons el Magnànim.

_____. **Senses of the Subject.** New York: Fordham University Press, 2015.

_____. **Sujetos del deseo – reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX.** Trad. Elena Luján Odrózala. 1ª ed. Buenos Aires, Amorrortu, 2012.

Obras sobre Judith Butler:

DÍAZ, Elvira Burgos. **Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler.** Madrid: Antonio Machado Libros, 2008.

DAVID-MÉNARD, Monique (org). **Sexualités, genres et mélancolie: s'entretenir avec Judith Butler.** Paris: CampagnePremière, [s.d].

FEMENÍAS, María Luisa. **Sobre sujeto y género: Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler.** Buenos Aires: Catálogos,

_____. **Judith Butler: Introducción a su lectura.** Buenos Aires: Catálogos, 2003.

_____. A crítica de Judith Butler a Simone de Beauvoir. **Sapere Aude.** Belo Horizonte, v.3 - n.6, p.310-339 – 2º sem. 2012.

HEINÄMAA, Sara. *Qué es ser mujer? Butler y Beauvoir sobre los fundamentos de la diferencia sexual*. Trad. Larissa Zadoro. **Mora**, v. 4, 1998.

NAVARRO, Pablo Pérez. **Del texto al sexo: Judith Butler y la performatividad**. Madrid: Editora EGALES, 2008.

SALIH, Sara. **Judith Butler**. Routledge Critical Thinkers. London and New York: Routledge, 2002.

Outros:

ALVES, B. M., PITANGUY, J. **O que é feminismo**. São Paulo: Abril Cultural: Brasiliense, 1985.

ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado**. Trad. de Joaquim José de Moura Ramos.

AUSTIN, J.L. **How to do things with words**. Oxford: Oxford University Press, 1976

_____. **Quando dizer é fazer: palavras e ações**. Trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

CASTRO, Susana de. **Filosofia e gênero**. 1.ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2004.

DERRIDA, Jacques. **Margens da Filosofia**. Trad. Joaquim Torres Costa, Antônio M. Magalhães. Revisão técnica Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

DORLIN, Elsa. **Séxo, gênero y sexualidades: introducción a la teoría feminista**. 1ª ed. Buenos Aires: Nueva Visión, 2009.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fonte, 2008.

RUBIN, Gayle. **O tráfico de mulheres: notas sobre “a economia política” do sexo**. Trad. Christine Rufino Dabat, Edileusa Oliveira da Rocha e Sonia Corrêa. Recife: S.O.S CORPO, 1993., p 2

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Tradução Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen. 2ª Ed. Petropolis, RJ: Vozes, 1992. 2v.

MARCONDES, D. Desenvolvimentos recentes na teoria dos atos de fala. O que nos faz pensar: Revista do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, 17:25-39, 2003.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MISKOLCI, Richard. **Teoria Queer: um aprendizado pela diferença**. Belo Horizonte: Autêntica Editora/UFOP, 2012.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**.

- PATEMAN, Carole. **O contrato sexual**. Trad. Marta Avancini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- PETERS, Michel. **Pós-estruturalismo e filosofia da diferença**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- ROUSSEAU, Jean- Jaques. **Emílio ou da Educação**. Trad. Sérgio Milliet. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.
- SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada – ensaios de ontologia fenomenológica**. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- SARTRE, J. P. **O existencialismo é um humanismo, A imaginação; Questão de método**. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. Trad. Rita Correia Guedes, Luiz Roberto Salinas Font, Bento Prado Júnior – 3ª Ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- SEARLE, John. **Actos de Habla**. Trad. Luis M. Valdés Villanueva. Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini, 1994.
- SAFFIOTI, Heleieth I.B. Os primórdios do conceito de gênero. In: Cadernos Pagu, v 12, pp 157- 163, 1999.
- SCOTT, Joan. **Gênero uma categoria útil de análise histórica**. Educação e Realidade, Porto Alegre, v.16, n.2, jul./dez 1990.
- WITTIG, Monique. **El pensamiento heterosexual y otros ensayos**. Trad. Javier Sáer e Paco Vidarte. Madrid: Egales, 2006.
- WOLF, Naomi. **O mito da beleza: como as imagens da beleza são usadas contra as mulheres**. Trad. Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- WOLLSTONECRAFT, Mary. **Vindicación de los Derechos de la mujer**. (ed. Isabel Burdiel). Madrid: Cátedra, 2000.