

Não nascemos submissas, nos tornamos

Manon Garcia

2018



Tradução da Editora Subta.

Use o texto à vontade! (para fins não-comerciais)

Imagem da capa: estilização da foto da performance *Rest Energy*, de Marina Abramovic, realizada em 1980.

Publicação do original francês: 2018

Tradução: verão de 2020

Os livros feministas em geral são uma memória prospectiva de um movimento que deve ser sempre retomado; os de Mary Wollstonecraft e Simone de Beauvoir também são excelentes livros de filosofia, e devem ser lidos como tal. Como os livros femininos estão confinados a uma seção especial (por mulheres, sobre mulheres, para mulheres), metade dos leitores potenciais estão privados de uma leitura sólida.

Michèle Le Dœuff,
L'Étude et le Rouet.

Índice

<i>Introdução</i>	9
1. Um tabu filosófico.....	11
2. A Submissão feminina, uma tautologia?.....	31
3. O que é uma mulher?.....	53
4. A submissão inapreensível.....	79
5. A experiência da submissão.....	99
6. A submissão é uma alienação.....	123
7. O corpo-objeto da mulher submissa.....	141
8. Delícias ou opressão.....	167
9. Liberdade e submissão.....	185
<i>Conclusão</i>	211

Introdução

Mesmo as mulheres mais independentes e feministas se surpreendem ao se flagrarem gostando do olhar conquistador dos homens sobre elas, querendo ser um objeto submisso nos braços de seu parceiro, ou preferindo as tarefas domésticas – os pequenos prazeres de uma roupa bem dobrada, de um café da manhã bem preparado para a família – a atividades supostamente mais gratificantes. Esses desejos, esses prazeres são incompatíveis com sua independência? Será isso uma traição aos séculos de feminismo que as precederam? Podemos esperar que os homens deem o “primeiro passo” e exijam igualdade de gênero? As ambiguidades femininas sobre estes assuntos são óbvias na vida cotidiana ou assim que se abre uma revista chamada “feminina”: as mulheres são chamadas a serem livres, a ter suas próprias carreiras, a não aceitar tratamentos degradantes por parte dos homens e, ao mesmo tempo, estas revistas estão cheias de conselhos e padrões sobre as melhores maneiras de ser um objeto sexual atraente, uma esposa prestativa, uma mãe perfeita.

Na sequência do caso Weinstein*, estas contradições se materializaram nos comentários feitos sobre as atrizes envolvidas: elas eram meras vítimas? Não foram elas transformadas, às vezes com aparente prazer, em magníficos objetos para o desejo dos homens? Elas não teriam simplesmente “transado para ter sucesso”? À cegueira perante a realidade da dominação masculina se sobrepõem, muitas vezes, os tabus sobre a submissão feminina e ruído dos meios de comunicação frequentemente tomaram o partido daquelas e daqueles que achavam que os porcos tinham sido balançados rápido demais** e que as mulheres gostavam de se “incomodar”.

Esse livro visa analisar estas aparentes contradições, com a ajuda da filosofia, e em particular a de Simone de Beauvoir. Como qualquer livro de filosofia, ele não procura dar respostas prontas, mas mostrar a complexidade do mundo e das experiências vividas. Não se trata de decidir, de uma vez por todas, se as mulheres são vítimas ou lutadoras, se todos os homens são culpados ou não, se o que importa é o indivíduo ou a estrutura social. Em vez disso, examinar a submissão das mulheres aos homens é examinar como as hierarquias de gênero na sociedade moldam as experiências das mulheres.

* As artistas Ashley Judd, Mira Sorvino, Angelina Jolie e Gwyneth Paltrow denunciaram o produtor de cinema Harvey Weinstein em 2017 por assédio sexual. Isso resultou numa reação em cadeia que trouxe à tona diversos outros casos semelhantes de homens poderosos que assediaram mulheres.

** Referência à campanha *Balance ton Porc* (balance seu porco) equivalente à versão brasileira de *Eu também*, onde milhares de mulheres contaram anonimamente casos de assédio sexual como forma de colocar o foco no assediador, o sujeito da ação, e não em quem é assediada.



Um tabu filosófico

De Penélope tecendo pacientemente sua tela enquanto espera por Ulisses a Anastásia se deleitando com as ordens de Christian Grey, de *La Vie sexuelle de Catherine M.* a *Desperate Housewives*, de *L'Occupation* de Annie Ernaux a atrizes reivindicando para os homens um “direito de incomodar” as mulheres, a literatura, o cinema, as séries de televisão, as notícias, todos representam e estetizam uma submissão feminina escolhida, às vezes até reivindicada, uma fonte de satisfação ou prazer. Entretanto, a filosofia feminista e o pensamento feminista dizem pouco ou nada sobre essa submissão feminina. Do ponto de vista feminista, considerar que as mulheres podem, de uma forma ou de outra, escolher ou saborear sua submissão parece ser uma ideia de direita, antifeminista ou mesmo misógina, como domínio reservado daqueles que acreditam em uma natureza feminina que destinaria todas as pessoas do sexo feminino a uma submissão definitiva aos homens. Do ponto de vista dos filósofos, e em particular dos filósofos políticos clássicos, a submissão é contrária à natureza do ser humano e é uma falta moral: submeter-se a outro é renunciar ao seu direito natural mais precioso, a liberdade. Portanto, parece impossível pen-

sar, ou mesmo nomear, um fenômeno cujas múltiplas manifestações estamos constantemente testemunhando.

O estudo da submissão feminina enfrenta primeiro um problema filosófico geral: a análise do conceito de submissão se depara constantemente com a ideia comumente aceita de que não seria natural querer outra coisa que não fosse a liberdade de cada um. Rousseau escreveu em *Do Contrato Social*: “Renunciar à liberdade é renunciar à própria qualidade como homem, aos direitos da humanidade e até mesmo aos seus deveres. Não há compensação possível para alguém que renuncie a tudo. Tal renúncia é incompatível com a natureza do homem; e é retirar toda a moralidade dos seus atos, toda a liberdade à sua vontade”¹. Há algo tão tabu sobre a ideia de que os seres humanos podem se submeter sem serem forçados a fazê-lo que na história da filosofia ocidental somente La Boétie e Freud realmente levaram a sério o enigma da submissão, embora em escalas diferentes. La Boétie, no *Discurso da Servidão Voluntária*, é o primeiro a questionar por que uma multidão decide servir ao tirano que a domina, mesmo que esse tirano só tenha poder porque a multidão se submete a ele. La Boétie oferece uma série de explicações, mas não consegue conceber essa submissão a não ser como uma falta moral dos indivíduos, um esquecimento culposo de sua liberdade natural. Freud, em três textos que formam a base da concepção psicanalítica do masoquismo², não olha para a submissão de uma massa a um tirano,

1 Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, 1762, em *Œuvres complètes*, vol. III, Paris, Gallimard, coll. “Bibliothèque de la Pléiade”, 1964, p. 356.

2 “Les aberrations sexuelles” (1905), “Un enfant est battu” (1919) e “Le problème économique du masochisme” (1924) reunidas em Sigmund Freud, *Du masochisme*, edição apresentada e anotada por Julie Mazaleigue-Labaste, Paris, Payot, 2011.

mas para o masoquismo, ou seja, o prazer tirado do próprio sofrimento, moral ou físico, que ele concebe como o oposto do sadismo. Freud não tem dificuldade em propor uma explicação psicanalítica do sadismo, mas sua teoria se depara com o que ele chama de “o enigma do masoquismo”, que identifica como uma patologia, mas que não consegue resolver totalmente. Na história da filosofia, portanto, a submissão é uma falha, identificada como um erro moral ou considerada uma patologia. A Filosofia ignora o fato de que algumas pessoas podem querer obedecer à outra pessoa e tirar prazer disso.

Quando olhamos para a submissão das mulheres em particular, o problema se torna ainda mais complexo. Historicamente, a submissão das mulheres, diferentemente da dos homens, não foi concebida como antinatural. Pelo contrário, a submissão é prescrita como o comportamento normal, moral e natural das mulheres³. Essa valorização da submissão vai de mãos dadas com a ideia de uma inferioridade essencial e natural da mulher em relação ao homem: é porque a mulher é concebida como incapaz de ser livre como o homem, ou porque tal liberdade é vista como um perigo potencial, que sua submissão é boa. Considerar que as mulheres se submetem por opção é, em tal estrutura, sexista. Ela pressupõe uma diferença de natureza entre homens e mulheres, como resultado da qual as mulheres seriam inferiores aos homens. Essa inferioridade é tanto uma fraqueza quanto uma imoralidade: por um lado, as mulheres são submissas aos homens porque são naturalmente mais fracas do que os homens. Elas são passivamente submissas. Por outro lado, sua fraqueza as torna moralmente inferior-

3 Veja, por exemplo, a concepção de Rousseau sobre a educação da Sophie no livro V de *Émile ou Sobre a Educação*.

res: as mulheres se entregam a uma submissão que se adapta perfeitamente à sua natureza e que às vezes até escolhem, enquanto que nos homens, que são sujeitos genuinamente livres, a submissão é uma falta moral.

Em resumo, nos encontramos num impasse: ou falamos da submissão feminina em toda sua complexidade, sem ignorar a atração que essa submissão pode ter, e estamos do lado da tradição sexista que faz da submissão o destino natural das mulheres; ou postulamos a igualdade dos sexos e, nesse cenário, a submissão das mulheres, como a dos homens, é uma falha moral ou uma patologia e não é uma questão de filosofia. Nesse último caso, a única explicação possível para a valorização da submissão feminina em obras culturais é vê-la como uma manifestação da dominação masculina nas vítimas passivas que as mulheres são. Ou se leva a sério os atrativos da submissão das mulheres e se adota a posição sexista de natureza feminina imutável, ou se rejeita a ideia de inferioridade natural das mulheres e, nesse ponto, as mulheres submissas que estão satisfeitas com essa submissão aparecem como vítimas passivas ou submissas culpadas de não valorizar sua liberdade.

Mas como se explica que alguns desses trabalhos são escritos por mulheres? Devemos concluir que Catherine Millet, Annie Ernaux, ou E. L. James não se compreendem a tal ponto que nem sequer pensam nas experiências que evocam?⁴ Contra essa alternativa entre naturalização sexista e o silêncio sobre a submissão,

4 Sobre a submissão na literatura francófona contemporânea, faremos referência ao excelente trabalho de Joëlle Papillon, *Désir et Insoumission: la passivité active chez Nelly Arcan, Catherine Millet e Annie Ernaux*, Presses de l'Université de Laval, 2018.

devemos enfrentar diretamente estas questões: as mulheres participam da dominação masculina de uma forma ou de outra? Se sim, essa participação pode ser considerada voluntária ou é simplesmente o resultado da onipresença da dominação masculina? E, talvez de forma mais polêmica, a submissão é necessariamente um mal? Não haveria, no mínimo, um prazer ligado à submissão?

Submissão Feminina e Feminismo

Longe de ser misógino, tal questionamento pode ser resolutamente feminista. O feminismo é um esforço teórico e uma agenda política para promover uma certa forma de igualdade entre homens e mulheres – quer essa igualdade seja concebida em termos de diferença ou de alguma forma de similaridade. A agenda feminista tem várias vertentes e, à primeira vista, pelo menos duas: destacar a opressão da mulher como mulher e lutar contra essa opressão.

Essa primeira vertente leva o feminismo a propor uma crítica social que procura mostrar que as desigualdades de gênero têm um caráter sistemático, difundido e histórico, de modo que constituem um sistema estrutural de opressão patriarcal. Assim, o movimento feminista tem historicamente trabalhado para lançar luz sobre a opressão sofrida pelas mulheres no contexto da dominação masculina, identificando, em nível individual ou coletivo, as injustiças experimentadas pelas mulheres e destacando a natureza estrutural ou geral da opressão à qual elas foram submetidas. Esse primeiro componente, teórico, é um pré-requisito para o segundo componente, a luta contra essa opressão, na medida em que nos

permite compreender como ela funciona. Por exemplo, essa crítica social mostra que o domínio dos homens sobre as mulheres tem a função e o efeito de silenciá-las e de desvalorizar sistematicamente suas experiências, tais como o trabalho de *cuidar dos outros*.

Esse primeiro componente também torna possível identificar os mecanismos de dominação que precisam ser combatidos e assim contribuir para a construção do segundo componente. Por exemplo, como o silenciamento das mulheres é identificado como um dos mecanismos de dominação masculina, um dos elementos da luta feminista contra a opressão patriarcal é assegurar que as vozes das mulheres sejam ouvidas e reconhecidas como importantes, em oposição ao sistema patriarcal no qual os homens falam *no lugar das* mulheres. Como tal, estudar a subjugação das mulheres é um esforço feminista na medida em que envolve ouvir e levar a sério a experiência das mulheres, não decidindo antecipadamente que elas são vítimas, culpadas, passivas ou perversas.

Entretanto, as feministas evitaram cuidadosamente a questão da submissão feminina⁵. Isso provavelmente se deve à preocupação de não parecer uma fonte de inspiração para os conservadores que veriam tal assunto como prova de que as próprias feministas acreditam na natureza submissa e maternal da mulher. Os machistas são sempre rápidos a concluir que as mulheres são submissas porque “gostam” e assim negam os efeitos estruturais da dominação masculina. Um exemplo típico desse fenômeno é encontrado em alguns comentários sobre violência doméstica que implicam que, se as mulheres não se manifestam, é provavelmente porque o

5 Há algumas exceções, sendo as mais notáveis Saba Mahmood, *Politique de la piété: le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, trad. fr. Nadia Marzouki, Paris, Éditions La Découverte, 2009.

que elas estão vivenciando não é tão terrível. Não falar de submissão e simplesmente denunciar o domínio dos homens sobre as mulheres torna possível, portanto, não assumir o risco de culpar as vítimas. Essa precaução é problemática porque negligencia uma parte importante do fenômeno global e estrutural da dominação masculina, que é precisamente a cumplicidade a que ela dá origem. Pode-se, e deve-se, estudar a submissão feminina sem presumir que haja algo tipicamente ou naturalmente feminino nela.

Para compreender a diferença fundamental entre o estudo da submissão da mulher e a hipótese do eterno feminino, ou seja, da natureza feminina submissa, podemos recorrer à linguística e à filosofia da linguagem. De fato, deve-se distinguir entre dois tipos de enunciados, aqueles dos proponentes da natureza eterna feminina que dizem “as mulheres são submissas” e aqueles que dizem “tem mulheres que são submissas” ou “tem mulheres que escolhem a submissão”. No primeiro caso, usando o que os linguistas chamam de genérico (“as” mulheres, o que implica *todas* as mulheres ou, pelo menos, mulheres *normais*), colocamos todas as mulheres na mesma cesta, aquela da natureza submissa que elas teriam em comum pelo fato de serem mulheres. No segundo caso, não são feitas suposições sobre a natureza ou norma da feminilidade, mas certas experiências ou formas de vida singulares são levadas a sério. Não se diz que tal submissão é boa, ruim, desejável ou normal, apenas que algumas mulheres, talvez muitas, talvez não, vivem em uma situação de submissão. Enquanto a primeira declaração tem uma dimensão normativa, as outras duas são puramente descritivas. Estudar a submissão das mulheres é um esforço feminista porque consiste em descrever uma experiência vivida

por mulheres sem considerar essa experiência como absoluta, natural e necessária para ser uma mulher.

Esse empreendimento é feminista, em suma, porque adota o ponto de vista das próprias mulheres como ponto de partida para a análise. Após o que agora pode ser chamado de caso Weinstein, o mundo está mais ou menos dividido em dois campos: aqueles que pensam que a sociedade é estruturada pela dominação que os homens exercem sobre as mulheres e aqueles que pensam que essa dominação ou não existe ou basicamente não é tão séria. O trabalho feminista mostra que essa separação é problemática porque se baseia na suposição de que somente as visões e ações dos homens são importantes. Basicamente, ainda que estejamos tentando descrever e possivelmente desafiar a posição das mulheres em nossa sociedade falando de “dominação masculina”, estamos perpetuando a prática, há muito destacada pelas epistemólogas feministas, de sempre olhar o mundo do ponto de vista dos homens, considerado como um ponto de vista neutro e objetivo.⁶ São os homens que dominam ou não dominam, que violam, seduzem, propõem, desfrutam, trapaceiam.

A submissão da perspectiva da mulher

Desafiar a neutralização do ponto de vista masculino e sua adoção sistemática é necessário no nível político e no nível epistêmico, ou

6 Ver, por exemplo, Sandra Harding, “Rethinking Standpoint Epistemology: What is ‘Strong Objectivity’?”, em Linda Alcoff e Elizabeth Potter (eds.), *Feminist Epistemologies*, New York, Routledge, 1993.

seja, no nível da construção do conhecimento. No nível político, é impossível promover qualquer tipo de igualdade entre homens e mulheres se se tentar construí-la do ponto de vista masculino, o que não leva em conta a experiência das mulheres. Por exemplo, as filósofas feministas demonstraram que a filosofia política clássica se baseia numa distinção entre uma esfera pública, política, reservada aos homens e na qual os indivíduos são concebidos como independentes uns dos outros, e uma esfera privada, a da família, à qual as mulheres estão confinadas, na qual as pessoas estão ligadas umas às outras por relações de afeto e dependência⁷. A filosofia política clássica mascara essa distinção, mas o faz de uma forma que exclui as mulheres *a priori* do campo da política. Desafiar o ponto de vista masculino neutralizado revela como a dominação masculina é estruturada e perpetuada.

A essa dimensão política se acrescenta uma dimensão epistêmica: questionar a hegemonia do ponto de vista masculino e estudar o mundo do ponto de vista da mulher nos permite ter um conhecimento mais completo do mundo em que vivemos. Os marxistas foram os primeiros a defender a ideia de que os conhecimentos são situados e que a posição social dos agentes lhes dá acesso a um certo ponto de vista sobre o mundo. Assim, o ponto de vista dos dominantes e o dos dominados não se abrem ao mesmo conhecimento do mundo. Mas o que acontece quando estudamos a dominação masculina e a questão da igualdade de gênero? A perpetuação das desigualdades entre homens e mulheres nas sociedades ocidentais onde as mulheres têm os mesmos direitos que

7 Susan M. Okin, *Women and Western Political Thought*, Princeton University Press, 1978; Carole Pateman, *Le contrat sexuel*, trad. fr. Charlotte Nordmann, Paris, La Découverte, 2010.

os homens parece incompreensível. Se as mulheres têm os mesmos direitos que os homens, têm acesso à educação, emprego e cargos políticos, e ainda assim estão numa posição de inferioridade, não seria simplesmente que elas não são tão boas quanto os homens ou que prefeririam “ficar em casa”? A melhor maneira de responder ao enigma da permanência do domínio masculino, quando adotamos o ponto de vista dos homens, é dizer que as mulheres são agora agentes como qualquer outro e que se elas estão em uma posição de inferioridade, é provavelmente por causa de uma natureza inferior ou diferente. O que vemos quando olhamos para o ponto de vista das mulheres sobre o domínio masculino? O fato de que, diante de um sistema social patriarcal, submeter-se a ele é, às vezes, a melhor opção.

Isso não quer dizer que *todas* as mulheres sejam submissas aos homens, nem que exista uma certa essência distintiva nas mulheres que as tornaria submissas. Não, é simplesmente uma observação: muitas vezes, olhar a dominação masculina do ponto de vista das mulheres, do que essa dominação faz com elas, é ver a submissão das mulheres em toda sua complexidade, no que ela pode ter de sedutora e alienante. Estudar a submissão das mulheres, do ponto de vista das mulheres, não significa que somente as mulheres teriam responsabilidade pela permanência da dominação masculina, mas pelo contrário, significa mostrar o que a dominação masculina faz às mulheres, como ela é vivida pelas mulheres e como ela configura suas escolhas e desejos de uma forma que a filosofia clássica, em seu sexismo metodológico, não consegue captar.

Uma questão de perspectiva

A fim de estudar a submissão, é preciso primeiro saber exatamente do que ela se trata. Primeiro de tudo, falar de submissão e não de dominação é decidir reverter a visão do poder. Embora não faltem estudos sobre dominação, particularmente no contexto da filosofia política, muito poucos estudos consideram a submissão do ponto de vista do submisso e não daquele que submete. Parece ser aceito que a submissão não precisa ser estudada como tal e que compreender a dominação também nos fará compreender a submissão, como se por um efeito espelho. Diante dessa tradição, a originalidade de La Boétie no *Discurso sobre a Servidão Voluntária* repousa sobre um exame do poder olhado de baixo (como o *sub* de *submissio*), da perspectiva dos súditos do tirano, a fim de compreender o que é precisamente sua submissão ao tirano. Por tudo isso, ele pensa o que chama de servidão voluntária como a relação dos cidadãos com o tirano ou o rei, ou seja, como uma estrutura estritamente política, enquanto a submissão das mulheres é uma submissão interindividual.

Adotar a mesma visão de baixo como a de La Boétie em um contexto interindividual exige começar com um trabalho descritivo e conceitual do que é a submissão. À primeira vista, a submissão sempre diz respeito aos outros. Um exemplo paradigmático de submissão é a mulher muçulmana, de véu, vivendo em bairros da classe trabalhadora – é baseada nessa imagem que se constrói o próprio nome da associação *Ni putes ni soumises* (*Nem prostitutas nem submissas*). Essa mulher muçulmana é construída como a manifestação do Outro absolutamente submisso com o qual não se

pode identificar⁸. Observando mais detalhadamente, podemos de fato identificar uma semelhança entre toda uma série de experiências diárias, que mostram que a submissão não é a atitude imoral dos outros, daqueles que não têm gosto pela liberdade. Quando pensamos no fato de preferir estar sob a autoridade de um patrão no trabalho em vez de trabalhar por conta própria – embora seja necessário, como resultado, obedecer a alguém –, de fazer mais do que o patrão pede, mesmo que isso tenha um impacto negativo sobre si próprio (isso abrange todos os casos de zelo no trabalho: permanecer mais tempo do que o necessário no local de trabalho, trabalhar aos fins de semana quando não se é obrigado a fazê-lo, etc.), no fato de reconhecer uma inferioridade em relação a alguém que justifica obedecê-lo, para querer servir alguém sem esperar nada em troca (a divisão desigual do trabalho doméstico, por exemplo), pensamos nisso e a submissão não nos parece mais extraordinária. No caso das mulheres em particular, a mulher submissa é sempre apresentada como uma figura estatisticamente minoritária, a mulher de véu, a dona de casa, a mulher espancada por um marido pobre e alcoólatra. Na realidade, a submissão é uma experiência muito mais geral e diária: há submissão em passar fome para se encaixar em um tamanho 36, há submissão na conduta das esposas de acadêmicos ou escritores que contribuem para suas pesquisas mas não são consideradas coautoras, há submissão em assumir toda a carga mental do lar. Se a submissão não é uma atitude excepcional e minoritária, mas uma experiência diária e compartilhada, deve-se tentar entender exatamente

8 A distinção entre o outro e o Outro é importante para entender a concepção usual de feminilidade. Retornaremos a esse assunto em detalhes nos capítulos seguintes.

em que consiste e como difere da dominação à qual está quase sistematicamente associada.

Que mulheres?

O objetivo desse livro é examinar a submissão das mulheres nas relações de gênero nas sociedades ocidentais. Tal restrição do problema pode, à primeira vista, parecer heteronormativa e hegemônica; acreditamos que esse não é o caso.

Uma das razões pelas quais a submissão feminina nos parece ser uma área interessante para análise é a intuição de que ela combina uma dimensão estrutural, ligada à dominação masculina, com uma dimensão individual, uma vez que as mulheres têm suficiente margem de manobra jurídica e social para que suas ações reflitam escolhas. Nas relações não heterossexuais, pode-se imaginar que a dimensão estrutural da submissão é, se não ausente, pelo menos muito menor do que nas relações homem-mulher: os raros trabalhos sobre a divisão das tarefas domésticas em casais lésbicos apontam nessa direção, mostrando que as estruturas de divisão desigual do trabalho no casal, observadas em heterossexuais, estão quase ausentes.⁹ O foco nas relações heterossexuais não implica, portanto, considerá-las como a norma, mas vê-las como o lugar por excelência da opressão das mulheres pelos homens.

9 Ver, por exemplo, Abbie Goldberg, Julianna Smith e Maureen Perry-Jenkins, “The Division of Labor in Lesbian, Gay, and Heterosexual New Adoptive Parents”, *Journal of Marriage and Family*, vol. 74, nº 4, 2012, p. 812-828.

A restrição de nossa análise às sociedades ocidentais se justifica de duas maneiras: por um lado, quanto maior a liberdade de escolha que as mulheres têm, mais problemática, se não contraditória, sua submissão parece ser. Como tal, basear nossa análise em sociedades nas quais as mulheres gozam pelo menos de igualdade formal com os homens torna possível colocar o problema em toda a sua complexidade. Por outro lado, como aponta a filósofa Uma Narayan, as análises da autonomia das mulheres em mundos não-ocidentais são frequentemente assombradas por duas imagens fantasmagóricas, a da “prisioneira do patriarcado”, ou seja, a mulher à qual a opressão patriarcal é imposta pela força sem que ela tenha o menor espaço para a liberdade – a mulher que é velada à força, casada à força, confinada à força; e a “enganada pelo patriarcado”, aquela que subscreve completamente as normas patriarcais sem ver, como as mulheres ocidentais veriam muito bem, a opressão que essas normas estabelecem e perpetuam¹⁰. A fim de evitar estas duas representações culturalistas, parece mais seguro restringir a análise às sociedades ocidentais e em particular à França e aos Estados Unidos (os dois países em que vivo).

Dominação e submissão

Na linguagem comum, o termo submissão tem três significados: o primeiro refere-se a uma disposição para obedecer; o segundo ao

10 Uma Narayan, “Minds of their Own: Choices, Autonomy, Cultural Practices, and Other Women”, em Louise Antony e Charlotte Witt, *A Mind of One's Own*, Boulder, Westview, 1993, 2ª ed., 2002, p. 418-432.

fato de se submeter e de obedecer; e o terceiro à rendição após um combate. Principalmente devido a esse terceiro significado, existe uma conotação negativa da submissão, que aparece como o ato de entregar as armas, literal ou figurativamente. Debates recentes sobre sadomasoquismo levaram à atribuição de uma conotação sexual à submissão e a uma ligação muito forte entre submissão sexual e dominação. A conotação negativa de submissão nessa área é menor, mas ela continua existindo.

A primeira dificuldade para distinguir entre submissão e dominação reside na ambiguidade linguística do termo “submissão”. Enquanto o verbo “dominar” tem um uso essencialmente transitivo¹¹, o verbo “submeter” tem um uso transitivo (submeter alguém) e um uso pronominal (submeter-se). Em seu uso transitivo, submeter é semelhante, sem ser uma equivalência absoluta, a dominar: de fato, é uma ação concebida a partir da perspectiva da pessoa que a executa e que consiste em exercer o poder sobre uma ou mais pessoas e assim modificar suas possibilidades de ação. Um dos sentidos centrais desse conceito se encontra no vocabulário da guerra: subjugar um inimigo é ter conseguido dominá-lo o suficiente para deixá-lo sem outra opção que não seja entregar suas armas e colocar-se a serviço – e portanto *sob* as ordens – do vencedor. Nesse caso, subjugar é dominar totalmente e dominar pela força. Enquanto alguém pode dominar alguém por seu conhecimento, por seu carisma, por sua autoridade natural¹², alguém se

11 “Dominar-se” é usado para significar a ação de ser ou tornar-se mestre de si mesmo, mas esse uso não introduz o mesmo tipo de ambiguidade ao verbo “dominar” como os usos transitivos e pronomiais de “submeter”, na medida em que a perspectiva adotada sobre a relação de poder não muda.

12 Tal dominação pela autoridade é, mais uma vez, entendida apenas no contexto de um uso não militante do termo.

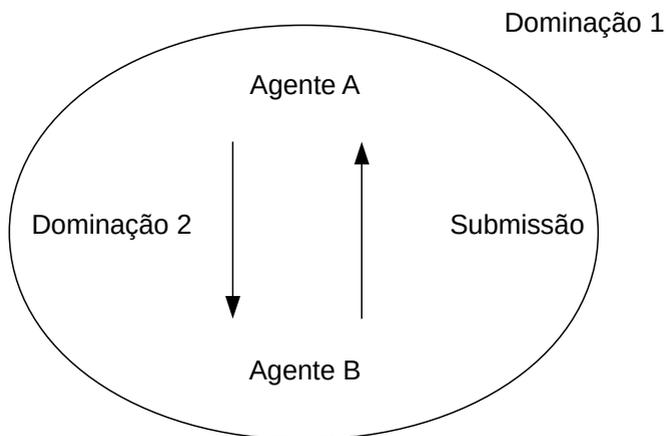
submete apenas pela força e pela coerção. Essa compreensão da ação de submeter como um caso particular e particularmente forte da ação de dominar leva em conta a aparente equivalência entre “dominado” e “submisso”.

Entretanto, não é o mesmo dizer, por exemplo, que a classe trabalhadora é dominada ou que é submissa. Dizer que os trabalhadores são dominados é reconhecer um poder que é exercido sobre eles e que limita seu campo de ação ou, pelo menos, o modifica. Dizer que eles são submissos acrescenta uma conotação negativa porque dessa forma se insiste em sua dependência e obediência ao poder que é exercido sobre eles. Quando dizemos trabalhadores dominados, os percebemos como uma massa impessoal sobre a qual o poder arbitrário é exercido, enquanto que quando dizemos submissos estamos de certa forma repersonalizando-os, insistindo em seu comportamento diante da dominação a que estão sujeitos: sua situação parece ser voluntária. Aqui, quando falamos de “submissão”, estamos tentando descrever a ação ou situação de quem *se* submete, ou seja, quem escolhe de uma forma ou de outra a submissão que é sua. No restante desse texto, para evitar qualquer ambiguidade, esse é o único uso que faremos do termo: submissão é a ação ou situação de quem *se* submete.

Entretanto, essa ação de se submeter parece paradoxal desde o início porque é uma atividade a partir da passividade: o sujeito decidiria, qualquer que fosse o grau de racionalidade ou complexidade dessa decisão, não ser mais aquele que decide. Obviamente, pode-se decidir se submeter por falta de qualquer outra escolha disponível, mas em qualquer caso é uma decisão, pelo menos uma decisão de não agir contra o poder que é exercido sobre si mesmo.

A esse respeito, podemos distinguir dois tipos de possíveis vontades na submissão: uma vontade ativa, que seria uma vontade positiva de ser submisso, ou uma vontade passiva, que seria resignação ou ausência de resistência diante do poder que é exercido. Mas, em qualquer caso, fala-se de submissão somente quando não há resistência ativa ao poder que está sendo exercido, quando há, portanto, uma vontade por parte do agente que está sendo expressa. A submissão é, portanto, *no mínimo*, o resultado de uma vontade de não resistir ativamente à dominação.

A fim de entender precisamente a relação entre submissão e dominação, é importante ver que existe uma ambiguidade no termo “dominação”. Quando falamos de dominação, podemos nos referir a uma *relação* – por exemplo, dominação masculina é o nome comumente dado à relação entre o grupo social dos homens e o grupo social das mulheres na sociedade – ou a uma *ação* – essa dominação masculina envolve ações de dominação, sendo uma das suas formas extremas a violência doméstica. Uma relação de dominação é uma relação vertical, hierárquica, assimétrica entre pelo menos dois agentes em que um agente, aquele que domina, tem a possibilidade de influenciar de forma decisiva as ações de outro agente, aquele que é dominado. Uma vez clara essa diferença, torna-se evidente o que é submissão: em uma relação de dominação (dominação 1) entre um agente A e um agente B, pode haver uma ação de dominação (dominação 2) de A sobre B e uma ação de submissão de B para A.



Há relações onde não há submissão – é o caso da dominação pela violência em uma situação de total desigualdade do poder de violência – e, portanto, onde a dominação no sentido 1 repousa unicamente sobre a dominação no sentido 2. Nesse caso, não há submissão no sentido de que não há *vontade* real de obedecer da parte de quem obedece, já que a alternativa é a obediência ou a morte. A dominação sem submissão é a dominação baseada na violência e é, portanto, em sua própria natureza, instável, pois assim que a violência se dissipa, ela não existe mais. Pode-se também imaginar uma situação onde não haveria dominação no sentido 2 e onde a dominação no sentido 1 seria baseada unicamente na submissão; isso é o que geralmente é chamado de submissão voluntária. Um exemplo possível desse tipo de submissão é o do masoquista que procura a mulher que será seu mestre, como aparece, por exemplo, nos textos de Sacher-Masoch. Muitas vezes, porém, as relações de dominação são constituídas por uma mistura de ações de dominação e ações de submissão.

Com Beauvoir

Esse padrão de dominação nos permite definir melhor nosso tema: estudar a submissão das mulheres consiste em estudar a ação ou situação das mulheres quando elas fazem parte de uma relação de dominação à qual elas não resistem. Significa olhar a dominação masculina não mais do ponto de vista daqueles que dominam, mas do ponto de vista daqueles que *se submetem*. Em vez de descrever a subordinação da mulher de forma externa e objetiva, significa perguntar como é ser mulher na dominação masculina e assim descrever uma experiência subjetiva de dominação a partir de baixo. Não é, necessariamente, partir da ideia de que essa submissão seria natural para as mulheres, ou que seria contrária à sua natureza, imoral, ou um sinal de uma falsa consciência oprimida resultante do patriarcado. Pelo contrário, a ambição desse trabalho é perguntar sem *a priori* o que é essa submissão que as mulheres experimentam, como ela se manifesta, como é vivida, como pode ser explicada.

Acontece que uma filósofa feminista produziu um trabalho teórico que nos permite pensar sobre essa questão em toda a sua complexidade. Essa filósofa é conhecida mundialmente e publicou o texto filosófico mais lido e mais vendido do século XX e provavelmente da história da filosofia. Essa filósofa é Simone de Beauvoir; seu texto, *O Segundo Sexo*. Através de uma forma de ironia da história, sobre a qual teremos a oportunidade de nos questionar, a obra filosófica de Beauvoir é mundialmente conhecida, comen-

tada, trabalhada, em todos os lugares, exceto na França, onde ela geralmente aparece como a companheira austera de Sartre e às vezes como uma autora de sucesso. Baseando-se em análises filosóficas de *O Segundo Sexo* para entender o que é a submissão das mulheres e o que a causa, esse livro tem uma segunda ambição: convencer os leitores franceses de que Beauvoir era uma filósofa por direito próprio, cuja poderosa filosofia permite pensar o mundo em que vivemos e torná-lo mais habitável.

II

A submissão feminina, uma tautologia?

Qualquer pessoa que queira pensar sobre a submissão das mulheres deve antes de tudo enfrentar o seguinte problema: visto que a ideia de que a submissão das mulheres seria natural claramente as prejudica, existe a tentação de desviar o olhar da submissão, de dizer que não existe submissão feminina, que é apenas um preconceito sexista entre muitos. Entretanto, o uso linguístico, a cultura clássica e popular e as representações da mídia sugerem que há algo de feminino na submissão ou de submisso na feminilidade. O homem submisso é frequentemente ridicularizado por sua falta de virilidade; modelos clássicos de feminilidade são modelos de submissão ao homem. O que devemos pensar sobre isso?

As mulheres são masoquistas?

Quando se fala de submissão, as figuras que normalmente vêm à mente são: a mulher submissa, o escravo, o guerreiro derrotado. No caso do escravo – quase sempre visto como *um* escravo homem – como no do guerreiro derrotado, essa submissão é o resul-

tado de uma restrição física sobre a qual eles não podem fazer nada. Eles não têm nenhuma responsabilidade na submissão, exceto, para o guerreiro, a de não ter sido forte o suficiente para não ter que se submeter. Na figura da mulher submissa, por outro lado, a submissão aparece como escolhida, e a mulher é, portanto, responsável por ela. A submissão é uma forma de passividade consentida que é ou a atitude esperada de uma mulher respeitável – pensa-se em Penélope esperando por Ulisses – ou uma forma degradada de feminilidade – contra a qual se posicionam, por exemplo, as militantes de *Nem putas, nem submissas**. Quando se pensa na submissão como um problema *moral*, porque envolve uma renúncia voluntária e imoral à própria liberdade, a figura típica que vem à mente é a de uma mulher.

Conceber a submissão como algo tipicamente feminino pode ser encontrado na ideia comum de que as mulheres são naturalmente masoquistas e que esse masoquismo explica a violência doméstica e conjugal, assim como as desigualdades no mercado de trabalho. A falsidade de tal ideia já foi demonstrada muitas vezes¹, mas é tão difundida que é interessante ver como ela encontra suas raízes na teoria do masoquismo de Sigmund Freud. O problema que o masoquismo coloca à psicanálise é o da aparente contradição entre o prazer tirado da dor sofrida, especialmente no campo sexual. Esse problema não é apenas psicológico – é uma forma de perversão ou loucura ter prazer na dor? – é também lógico. Na verdade, prazer e dor são definidos em relação um ao outro, são

* Movimento feminista francês, fundado em 2002 em resposta à violência que as mulheres sofrem nos subúrbios e complexos habitacionais de cidades como Paris, Lion e Toulouse.(wikipedia.org)

1 Ver, por exemplo, Paula Caplan, *The Myth of Women's Masochism*, Nova York, Dutton, 1985.

opostos e, como tal, o masoquismo aparece como um desafio ao princípio da não-contradição. Se houver prazer, então não deve haver dor, e vice-versa. Embora o prazer retirado da dor seja teoricamente impensável, médicos e psiquiatras notam, em nível prático, o prazer retirado da dor por alguns de seus pacientes e o atribuem, notadamente devido à contradição lógica que ele manifesta, a uma forma de perversão. É por ter se confrontado com esse problema que Freud escreveu, entre 1905 e 1924, três textos que formam a base da concepção psicanalítica do masoquismo²: “As Aberrações Sexuais” (1905), “Uma Criança é Espancada” (1919) e “O Problema Econômico do Masoquismo” (1924).

De acordo com Freud, o masoquismo é uma derivação, uma segunda etapa, do sadismo. De fato, se considerarmos, como ele, a libido como uma forma de instinto de autopreservação, a tendência masoquista, por ser destrutiva, não pode fazer sentido, pois o masoquismo parece ir precisamente contra o instinto de autopreservação. Para resolver essa contradição, Freud coloca a hipótese de um vínculo cronológico entre sadismo, entendido como o desejo sexual de infligir dor, e masoquismo. Freud define o masoquismo como o oposto do sadismo, mas o explica como uma forma degradada e secundária de sadismo. Em fantasias como a que ele estuda em “Uma Criança é Espancada”, o masoquismo aparece com a culpa: a criança tem um desejo incestuoso e sádico, que se transforma em masoquismo por causa da culpa que sente sobre a

2 Esse desenvolvimento sobre a psicopatologia do masoquismo deve muito às análises de Julie Mazaleigue-Labaste em “Préface. ‘Le maudit problème du masochisme’”, em Sigmund Freud, *Du masochisme*, edição apresentada e anotada por Julie Mazaleigue-Labaste, *op. cit.*, p. 7-45.

fantasia³. Essa é a especificidade do masoquismo: ele vem da culpa. O prazer é deslocado para a dor e a humilhação. O masoquismo não é mais concebido como uma aberração passiva, mas como a virada contra si mesmo do impulso sádico reprimido (no caso em que ele está estudando, a criança quer que o outro filho seja espancado pelo pai porque seria a prova de que o pai não ama o outro filho).

A dimensão incestuosa da virada masoquista leva Freud a colocar a hipótese de uma diferença de gênero no masoquismo: haveria um caráter *feminino* do masoquismo. Freud se pergunta sobre o impacto do sexo dos pacientes no desenvolvimento dessa fantasia e observa que o masoquismo masculino “coincide com uma atitude feminina”⁴. Ou seja, o masoquismo é apenas uma manifestação entre outras da passividade, feminina, desses homens. Dada a falta de correspondência exata entre a fantasia de homens e mulheres, ele conclui que “em ambos casos, a fantasia dos golpes deriva de uma ligação incestuosa com o pai”, ou seja, que no masoquismo feminino seria uma consequência normal do complexo de Édipo, enquanto nos homens é uma “atitude edipiana invertida”, uma vez que diz respeito ao pai. Nas mulheres, o masoquismo é normal, nos homens é perverso.

Freud desenvolve essa ideia do caráter feminino do masoquismo, identificado com a passividade, em “O problema econômico do masoquismo”. Ali ele propõe uma tipologia de masoquis-

3 “Paralelamente a esse processo de repressão, surge uma certa culpa, cuja origem também é desconhecida, mas que, sem dúvida, está ligada a estes desejos incestuosos e se justifica pela persistência destes desejos no inconsciente”, *ibid.*, p. 134.

4 *Ibid.*, p. 150.

mo. Três formas de masoquismo devem ser distinguidas: “um masoquismo *erógeno*, um masoquismo *feminino* e um masoquismo *moral*”.⁵ O masoquismo erógeno, que é o masoquismo primário, é o prazer tirado da dor sofrida, e é essencialmente sexual. Embora esse masoquismo seja apresentado como a forma original da qual os outros dois derivam, Freud não oferece uma explicação⁶. O masoquismo feminino não é para Freud o masoquismo das mulheres – ele é, na verdade, considerado apenas em sua manifestação em *homens* perversos. Ele corresponde aos prazeres da passividade, ou seja, a uma posição psíquica e sexual passiva. Para Freud, a atividade/passividade do casal é concebida como uma oposição fundamental que está no centro da diferença sexual e participa da definição de masculino (como atividade) e feminino (como passividade); conseqüentemente, o desejo de passividade é identificado como um desejo feminino. Segundo Freud, esse masoquismo é o mais fácil de ser observado e é como tal que é o primeiro a ser analisado. Ele se baseia no masoquismo primário e expressa um sentimento de culpa.

O masoquismo moral é a grande novidade da concepção freudiana. Ele consiste em identificar atitudes de autoflagelação como masoquistas. O masoquismo moral se manifesta em um exacerbado sentimento de culpa. As duas maiores diferenças entre o masoquismo moral e outras formas de masoquismo são, por um lado, que não há dimensão sexual no masoquismo moral

5 *Ibid.*, pp. 168-169.

6 Ele justifica brevemente essa omissão – que consiste em renunciar à explicação do masoquismo no que é precisamente seu aspecto misterioso – por um princípio de economia: ele escreve que, com relação ao prazer na dor, é “impossível explicá-lo sem entrar em considerações que nos levariam longe demais”, *ibid.*, p. 172.

– ele “afrouxou sua ligação com tudo que conhecemos sob o termo sexualidade”⁷ – e, por outro, que a identidade do infligidor de sofrimento não importa mais: o objeto procurado passa a ser o próprio sofrimento.

A análise do masoquismo de Freud ilustra a ligação entre submissão e feminilidade: o masoquismo feminino que Freud identifica não é considerado uma perversão das mulheres, mas uma perversão dos *homens*. Portanto, o masoquismo é normal em sujeitos femininos, cuja feminilidade é por natureza masoquista porque é passiva e baseada em um sentimento de culpa. Se o masoquismo é um problema, ele existe somente nos homens, pois contradiz sua natureza ativa. Essa identificação da atividade e dominação com virilidade, e da submissão e passividade com a feminilidade, explica em parte o julgamento negativo da submissão: submeter-se é colocar-se em uma posição de inferioridade análoga à inferioridade das mulheres em relação aos homens.

Subjugação, uma virtude feminina?

A identificação do masoquismo e da feminilidade de Freud se baseia em uma forma de essencialismo: haveria algo na própria natureza das mulheres que as destinaria a uma passividade, a uma sexualidade feita de submissão e dor. Entretanto, em representações como na cultura clássica, essa submissão não chega às mulheres de forma muito natural: as dezenas de milhares de páginas

⁷ *Ibid.*, p. 176.

que a teologia, a filosofia moral e a literatura dedicam a prescrever submissão às mulheres e indicar aos homens como obtê-la sugerem que a submissão é de fato uma conduta que os *homens* consideram como tipicamente feminina, ou como necessária para a virtude das mulheres, e não como uma atitude que seria natural para elas.

Alguns dos principais textos religiosos prescrevem às mulheres não apenas submissão a Deus, mas submissão a seus maridos. No Novo Testamento, na Epístola de Paulo aos Efésios, a submissão de uma mulher é vista como uma ação redobrada da submissão que um homem deve a Deus:

Por respeito a Cristo, sede submissos um ao outro; esposas a seus maridos, como ao Senhor Jesus; pois para a esposa o marido é a cabeça, assim como para a igreja Cristo é a cabeça, que é o Salvador de seu corpo. Se a Igreja se submete a Cristo, então que seja sempre a mesma coisa para as esposas de seus maridos. Vocês amam suas esposas a exemplo de Cristo: ele amou a Igreja, entregou-se por ela; quis torná-la santa, purificando-a com o banho do batismo e a Palavra de vida; quis apresentá-la a si mesmo, essa Igreja, resplandecente, sem mancha, sem ruga ou defeito; quis que ela fosse santa e irrepreensível. É assim que um marido deve amar sua esposa: como seu próprio corpo. Aquele que ama sua esposa se ama a si mesmo. Ninguém jamais desprezou seu próprio corpo: pelo contrário, lhe damos comida e cuidamos dele. Isso é o que Cristo faz pela Igreja, porque nós somos os membros de seu corpo. Como diz a Escritura, “Por essa causa um homem deixará seu pai e sua mãe, e se apegará à sua esposa, e os dois se tornarão um só”. Esse mistério é grande: eu digo isso tendo Cristo e a Igreja em mente. Voltando a

vós, cada um deve amar sua própria esposa como a si mesmo e a esposa deve ter respeito por seu marido.⁸

Uma submissão específica das esposas a seus maridos também é prescrita por certas passagens do Alcorão, o que podemos presumir que ela vem redobrar a submissão que o crente deve a Deus:

Os homens são os protetores das mulheres, porque Deus dotou uns com mais (força) do que as outras e por cuidarem do sustento do seu pecúlio. As boas esposas são as devotas, que guardam, na ausência (do marido), o segredo que Deus ordenou que fosse guardado. Quanto àquelas, de quem suspeitais deslealdade, admoestai-as (na primeira vez), abandonai os seus leitões (na segunda vez) e castigai-as (na terceira vez); porém, se vos obedecerem, não procureis meios contra elas. Sabei que Deus é Excelso, Magnânimo.^{9*}

Estes textos sagrados estão abertos a uma multiplicidade de interpretações e uma leitura literal está longe de ser a única leitura possível ou mesmo desejável¹⁰. No entanto, estas duas passagens ilustram a forma como a submissão feminina aparece como um redobramento da submissão do crente a Deus.

Em filosofia, as recomendações de Rousseau sobre a educação de Sophie em *Émile ou De l'éducation* vão na mesma direção

8 Carta de Paulo aos Efésios, 5, 21-33.

9 Sura 4, versículo 34/38 do Alcorão. A tradução citada é a de Muhammad Hamidullah. Na tradução de Kasimirski, o termo “submissão” é usado para descrever a conduta virtuosa das mulheres (“as mulheres virtuosas são obedientes e submissas; elas preservam cuidadosamente o que Deus ordenou que fosse mantido intacto durante a ausência de seus maridos”). Somente André Chouraqui traduz essa passagem da Sura de uma maneira significativamente diferente: “Mulheres virtuosas adoram e guardam o mistério do que Alá guarda”.

de uma submissão entendida como a atitude prescrita para a mulher virtuosa. Rousseau descreve as diferentes etapas da educação de Émile, cada uma visando um desenvolvimento progressivo de seus afetos morais, que nascem na continuidade do despertar de suas faculdades. Enquanto o leitor pode pensar, durante os primeiros quatro livros, que a educação de Émile é um modelo para a educação de todas as crianças, no Livro V, Rousseau analisa a educação que deve ser dada a Sophie, futura esposa de Émile, de acordo com suas faculdades. Essa educação difere em todos os sentidos da de Émile. Tendo estabelecido a existência de uma diferença natural entre os sexos, Rousseau defendeu a complementaridade dos sexos com base na superioridade dos homens e na submissão das mulheres:

Ou considero o destino particular do sexo, ou observo suas inclinações, ou conto seus deveres, tudo também ajuda a me indicar a forma de educação que lhe é apropriada. Mulheres e homens são feitos um para o outro, mas sua dependência mútua não é igual: os homens dependem das mulheres por seus desejos; as mulheres dependem dos homens por seus desejos e necessidades; nós preferimos subsistir sem elas do que elas sem nós. Para que elas tenham o que precisam, para que estejam em seu estado, devemos dar-lhes, devemos querer dar-lhes, devemos considerá-las dignas disso; elas dependem de nossos sentimentos, do preço

* N.d.T.: O que está apresentado no corpo do texto é a tradução comum, “oficial” da sura 4 para o português. Segue a tradução do que estava no texto em francês: “*Os homens têm autoridade sobre as mulheres, por causa dos favores que Alá lhes concede, e também por causa dos gastos de seus bens. As mulheres justas são obedientes (a seus maridos) e protegem o que deve ser protegido, durante a ausência de seus maridos, com a proteção de Alá. E quanto àquelas cuja desobediência vós temeis, admoestai-as e afastai-vos delas em suas camas e espancai-as. Se elas são capazes de lhe obedecer, então não procure mais um caminho contra elas, pois Alá é exaltado*”

que colocamos em seu mérito, do caso que fazemos de seus encantos e de suas virtudes. Pela própria lei da natureza, as mulheres, tanto para si mesmas como para seus filhos, estão à mercê dos juízos dos homens: não basta que sejam estimadas, devem ser estimadas; não basta que sejam bonitas, devem agradar; não basta que sejam sábias, devem ser reconhecidas como tal; sua honra não está apenas em sua conduta, mas em sua reputação, e não é possível que uma mulher que consinta em ser considerada infame possa jamais ser honesta. O homem, ao fazer bem, depende apenas de si mesmo e pode desafiar o julgamento público; mas a mulher, ao fazer bem, fez apenas metade de sua tarefa e o que se pensa dela não é menos importante para ela do que o que ela é de fato. Daqui decorre que o sistema de sua educação deve ser, nesse aspecto, contrário ao nosso: a opinião é o túmulo da virtude entre os homens e seu trono entre as mulheres. (...) Justifique sempre o cuidado que você impõe às meninas, mas sempre o imponha. A ociosidade e a indiferença são os dois defeitos mais perigosos para elas e os mais difíceis de curar quando são contraídos. As meninas devem ser vigilantes e laboriosas; isso não é tudo: elas devem ser envergonhadas cedo. Essa desgraça, se é uma desgraça para eles, é inseparável de seu sexo, e elas nunca se libertam dele a não ser para sofrer coisas muito mais cruéis. Durante toda sua vida elas serão escravizadas ao mais contínuo e severo desconforto, que é o do decoro. Devem, antes de tudo, ser exercitadas à coerção, para que isso nunca lhes custe nada; para domar todas as suas fantasias, para submetê-las à vontade alheia¹¹.

em Poder, Grande e Alto.”

- 10 Sobre os problemas colocados por uma leitura patriarcal do Alcorão, pode-se fazer referência a Asma Barlas, *Believing Women in Islam. Unreading Patriarchal Interpretations of the Quran*, Austin, University of Texas Press, 2002.
- 11 Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou Sobre a Educação*, 1762, in *Œuvres complètes*, vol. IV, Paris, Gallimard, coleção “Bibliothèque de la Pléiade”, 1969.

Da diferença sexual entre homens e mulheres, Rousseau deduz uma diferença moral que faz das mulheres seres de opinião e não de razão, de submissão e não de liberdade. Essa diferença moral se baseia na ideia de que as mulheres são desprovidas de razão e, portanto, presas de seus instintos naturais; elas têm um desejo sexual ilimitado que não podem refrear. A razão dos homens, por outro lado, permite-lhes resistir a esse desejo, sublimá-lo e, através desse controle, criar uma sociedade política.

Ao contrário de Freud, onde a submissão estava na natureza da própria mulher, aqui a submissão não é tanto um resultado da natureza da mulher, mas uma visão das condições necessárias para um entendimento harmonioso entre os sexos. Para que Émile seja um homem e cidadão feliz, ele precisa de uma mulher submissa a seu lado. Entretanto, essa submissão parece exigir muita educação para se desenvolver: se a submissão é da natureza da mulher, não é de forma alguma no mesmo sentido da palavra “natureza”. Onde Freud viu na submissão uma manifestação da natureza psíquica, quase biológica da mulher, ou seja, de uma natureza no sentido descritivo, para Rousseau a submissão é a natureza da mulher no sentido normativo: uma mulher deve ser submissa para ser uma mulher no sentido pleno, ou seja, uma companheira do homem. Não é tanto a mulher como um indivíduo do sexo feminino, mas a mulher como um indivíduo que corresponde às normas de feminilidade em uma sociedade patriarcal que está em questão nesse caso.

Aqui vemos como a submissão e a feminilidade se entrelaçam: a submissão é vista como a atitude própria da mulher, aquela pela qual a mulher cumpre sua natureza feminina, aquela que fun-

damentalmente a diferencia do homem. Uma feminilidade abrangente teria algo intrinsecamente submisso e a submissão algo intrinsecamente feminino.

Ser mulher é se submeter

Fazer da submissão a natureza da mulher permite na teologia, filosofia e literatura clássicas justificar a hierarquia social entre homens e mulheres, tornando-a não o resultado de uma dominação dos homens sobre as mulheres, mas de uma submissão natural das mulheres aos homens. Dizer que as mulheres são naturalmente submissas de fato implica que os homens não teriam nada a fazer para que as mulheres as obedecessem e, portanto, não teriam nenhuma responsabilidade nessa hierarquia. Essa implicação é muito importante porque faz com que a ideia de que os seres humanos nascem livres e iguais – o que *a priori* torna a submissão imoral – seja compatível com a hierarquia social dos sexos. Se as mulheres não são reduzidas à submissão dos homens, se elas escolhem essa submissão que está em sua natureza sem que os homens tenham que dominá-las, então a superioridade social dos homens sobre as mulheres não está baseada na injustiça.

Se essa forma de pensar sobre a ligação entre feminilidade e submissão é a mais comum, essa ligação é também uma ferramenta para a crítica radical da organização patriarcal da sociedade, como mostra a filósofa e jurista estadunidense Catharine MacKinnon. Seu trabalho sobre relações de gênero é parte de um projeto sistemático de análise da realidade social e política, mas também

tem uma dimensão prática: Catharine MacKinnon inventou a noção legal de assédio sexual, foi uma das duas figuras mais importantes na luta pela proibição da pornografia nos Estados Unidos e obteve o reconhecimento no direito internacional do estupro como um crime de guerra após a guerra na Bósnia. Em seu trabalho teórico, ela adota uma perspectiva holística sobre o mundo social e procura, utilizando a ciência social e a análise de realidades concretas, destacar o funcionamento da opressão da mulher. A tese fundamental de sua análise é que “a diferença é a luva de veludo na mão de ferro da dominação”. O problema não é que as diferenças não são valorizadas; o problema é que elas são definidas pelo poder¹². Segundo ela, a diferença sexual é o resultado e não a origem da dominação masculina e serve para mascarar a realidade dessa dominação. Essa tese contraintuitiva, radical e muito forte se baseia em raciocínios complexos.

A sexualidade é política

O ponto de partida para seu raciocínio é que existe uma relação de mão dupla entre o social e a sexualidade. O social é determinado pela sexualidade e a sexualidade pelo social. Portanto, as relações de gênero não podem ser entendidas sem considerar sua dimensão sexual. MacKinnon rejeita a distinção comumente aceita, inclusive entre as feministas, entre sexo e gênero, segundo a qual sexo se refere à dimensão biológica e gênero se refere ao que é construído socialmente nas identidades dos indivíduos. Em sua opinião, a biologia e a socialidade são inseparáveis e o uso de distinções de

12 Catharine MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, p. 219.

sexo/gênero ajuda a perpetuar a suposição de que é possível separar um da outro. Como tal, ela defende a necessidade de uma teoria política (feminista) da sexualidade. Tal teoria, argumenta ela, deve “situar a sexualidade dentro de uma teoria da desigualdade de gênero, ou seja, a superioridade hierárquica dos homens sobre as mulheres” e “tratar a sexualidade como uma construção social do poder masculino”¹³.

A primeira tese que ela aborda é a ideia de que a sexualidade é natural e, portanto, deve ser praticada o máximo possível e sem tabus. Contra a teoria freudiana e contra a suposição central da revolução sexual dos anos 1970 de que o sexo deveria ser desprezado e, em vez disso, deveria se permitir viver ao máximo seu desejo sexual, Catharine MacKinnon afirma o caráter construído da sexualidade. Ela argumenta que a sexualidade é construída pela dominação masculina e que essa suposição de desrepressão – MacKinnon evita deliberadamente falar de *libertação* sexual – está de fato a serviço dos desejos sexuais masculinos.

Por exemplo, segundo ela, isso se manifesta na forma como representamos a sexualidade: a relação sexual normal é a penetração do pênis de um homem na vagina de uma mulher e termina quando o homem tem um orgasmo. Essa representação, herdada de Freud¹⁴, é baseada no ponto de vista masculino. Segundo MacKinnon, a adoção desse ponto de vista reflete o poder dos ho-

13 Catharine MacKinnon, “Sexuality, Pornography, and Method: Pleasure under Patriarchy”, *Ethics*, vol. 99, nº 2, janeiro de 1989, p. 314-346.

14 “O objetivo sexual normal é considerado como a união dos órgãos genitais no ato definido como acasalamento, o que leva à liberação da tensão sexual e a uma extinção temporária do impulso sexual (satisfação análoga à saciedade pela fome).” Sigmund Freud, “Les aberrations sexuelles”, em Sigmund Freud, *Du masochisme*, op. cit., p. 75-76.

mens sobre as mulheres: como os homens estão numa posição dominante, eles têm a capacidade de definir a sexualidade de acordo com o que os excita e de reivindicar objetividade nessa definição. Entretanto, a suposição de desrepressão serve aos interesses sexuais dos homens: ao afirmar que é da natureza das mulheres desejar relações sexuais frequentes, os homens garantem uma maior disponibilidade sexual das mulheres. Dado a relação de poder entre homens e mulheres, é muito provável que a hipótese desrepressiva sirva aos desejos dos homens.

Essa refutação da naturalidade do sexo é sustentada por uma tese que se refere tanto ao desejo masculino quanto ao poder masculino: “o domínio masculino é sexual”¹⁵. Isso não significa simplesmente que os homens têm poder sexual sobre as mulheres, mas também, e essa é uma contribuição decisiva do pensamento de MacKinnon, que a dominação está no coração da sexualidade dos homens tanto quanto a sexualidade está no coração de sua dominação. De acordo com MacKinnon, a pornografia mostra que o que excita sexualmente os homens não é tanto o sexo em si ou a penetração, mas o poder que se manifesta no ato sexual. Dados quantitativos sobre a resposta dos homens à pornografia indicam que o que gera e sustenta a excitação dos homens na pornografia é a violência contra as mulheres¹⁶ – estes dados são particularmente interessantes quando usados para pensar sobre a evolução dos padrões da pornografia convencional em direção a mais e mais violência, tanto física quanto simbólica (*gangbangs*, *bukkake*, etc.). Ela conclui que hierarquia e poder, ou seja, a dominação das mu-

15 Catharine MacKinnon, “Sexualidade, Pornografia e Método: Prazer sob o Patriarcado”, art. citado, p. 315.

16 *Ibid.*, pp. 333-334.

lheres, mais do que um hipotético sexo em si, é o que os homens valorizam na sexualidade.

A centralidade da dominação na sexualidade masculina significa que as mulheres são concebidas apenas como objetos para a satisfação sexual dos homens, objetos a serem dominados no ato sexual. Existe, portanto, uma dominação sexual dos homens sobre as mulheres. Mas essa dominação não se limita a uma esfera sexual que poderia ser concebida como separada do resto do mundo social: a dominação sexual dos homens sobre as mulheres estrutura o mundo social como um todo. Se o que MacKinnon chama de “hierarquia”, isto é, relações de poder desiguais, é o que excita sexualmente os homens, se os homens estão em posição social para afirmar seus desejos, e se o gênero, entendido como o que diferencia os homens das mulheres, é um eixo da hierarquia social, então o gênero deve ser entendido como a manifestação social do gosto dos homens pela dominação.

A construção social e sexual do gênero

Assim, questionar a concepção da sexualidade como natural e naturalmente boa torna possível compreender a dupla relação entre sexualidade e organização social e, com isso, a forma como a dominação masculina determina a diferença sexual. De fato, a análise da hipótese desrepressiva mostra que o poder social dos homens sobre as mulheres molda a sexualidade de acordo com os interesses dos homens, de modo que a sexualidade “normal” é aquela que corresponde aos desejos dos homens. A originalidade de MacKinnon está em mostrar que a relação não termina aí: a sexua-

lidade que representa os interesses dos homens é apresentada como natural e valorizada por essa naturalidade. Graças a essa naturalização, sua dimensão ideológica desaparece e disfarça a influência da sexualidade na estrutura social: a sexualidade é a base sobre a qual se fundamenta a diferença de gênero. A distribuição sexual dos papéis estrutura a diferença entre homens e mulheres no mundo social. Os homens são os sexualmente dominantes, as mulheres são as sexualmente submissas:

O poder masculino toma a forma social do que os homens como gênero querem sexualmente, que tem como centro o próprio poder, tal como é socialmente definido. Masculinidade é tê-lo; feminilidade é não tê-lo. A masculinidade precede o masculino como a feminilidade precede feminino e o desejo sexual masculino define ambos. Em particular, “mulher” é definida pelo que o desejo masculino precisa para ser despertado e satisfeito e é socialmente tautológico, redundante com “sexualidade feminina” e “sexo feminino”. Nas formas permitidas de tratar uma mulher, ou seja, formas que são socialmente consideradas não como violações, mas como apropriadas à sua natureza, encontram-se as especificidades dos interesses sexuais masculinos e o que eles precisam.¹⁷

O masculino e o feminino são criados através da erotização da dominação e da submissão. A diferença macho/fêmea e a dinâmica de dominação/submissão se definem um ao outro. Esse é o significado social do sexo e a abordagem especificamente feminista da desigualdade de gênero¹⁸.

17 *Ibid.*, pp. 318-319.

18 Catharine MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, *op. cit.*, pp. 113-114.

A tese destas duas passagens é muito forte: implica a ideia de que não há nada de natural e que tudo é construído socialmente – a chamada tese do construtivismo social total –, dá um lugar central à sexualidade e refuta qualquer papel para a biologia. Ela defende a ideia radical de que as diferenças biológicas entre os sexos não desempenham um papel na diferença entre homens e mulheres¹⁹. Embora geralmente se suponha que masculinidade e feminilidade são definidas com base nas características físicas e outras características de homens e mulheres (ou seja, o que está relacionado às características físicas ou biológicas dos homens é considerado masculino), MacKinnon argumenta que a distinção entre masculino/feminino precede a distinção entre homens e mulheres. A distinção homem/mulher é o produto do domínio masculino e se baseia numa relação de determinação mútua entre o social e o sexual. A circularidade dessa relação torna difícil explicá-la de forma linear, mas procede globalmente de acordo com a seguinte lógica: a dominação masculina vem da sexualidade e está inscrita no social; sua inscrição no social alimenta em contrapartida as fantasias dos indivíduos e, portanto, a sexualidade, reforçando assim seu valor de dominação, o que reforça a hierarquia de gênero no mundo social.

Essa hipótese não se destina a elucidar a origem da dominação masculina, mas sua permanência e funcionamento. MacKinnon, em outro texto, reconhece que é necessário, originalmente, a anterioridade de uma esfera sobre outra. Ela, portanto, coloca a hipótese de que os homens originalmente tomaram o poder sobre as

19 “No feminismo radical, o status dos sexos e a definição relevante da mulher como um grupo são concebidos como sociais até o nível somático. É apenas por acaso, e talvez até por implicação, que eles são biológicos.” *Ibid.*, p. 46.

mulheres pela força²⁰. Entretanto, essa hipótese não é central: MacKinnon é acima de tudo uma jurista e sua análise da diferença sexual tem a função de destacar uma inadequação da lei²¹. Seu foco está em destacar a natureza sistemática da opressão da mulher como mulher e como essa opressão é perpetuada.

A submissão define a feminilidade

De acordo com MacKinnon, a diferença entre homens e mulheres é modelada na oposição de domínio/submissão: “homens” são os indivíduos dominantes e “mulheres” são os indivíduos submissos. Portanto, a submissão define a feminilidade. MacKinnon não diz simplesmente que o poder dos homens sobre as mulheres constrói a diferença entre o gênero masculino e o feminino. Essa é uma tese comum às feministas, radicais e não radicais. Afirma, mais radicalmente, que o domínio e a submissão são atitudes a partir das quais se constrói a diferença de gênero. Em particular, o poder dos homens sobre as mulheres lhes permite definir a diferença entre homens e mulheres pelo que os excita. Assim, eles podem se definir por seu poder e definir as mulheres pela atitude que querem que as mulheres adotem em relação a eles. De fato, em minha opi-

20 “No primeiro dia que importa, o domínio foi alcançado, provavelmente pela força.” Catharine MacKinnon, *Feminism Unmodified. Discourses on Life and Law*, Cambridge, Harvard University Press, 1987, p. 40.

21 De acordo com MacKinnon, sua teoria, que ela chama de “a abordagem do domínio”, tem por função abordar as deficiências de uma teoria igualitária da diferença. Em sua opinião, a rejeição das mulheres a empregos muito mal pagos, a imensa prevalência de estupro, violência doméstica, prostituição e pornografia constituem um tipo de abuso que as mulheres como mulheres enfrentam e que a abordagem igualitária da diferença sexual não

nião²², não é por acaso que MacKinnon usa o termo “submissão” em vez de “subordinação”. A subordinação é a consequência objetiva da dominação sobre os dominados. As esposas, por exemplo, estão subordinadas a seus maridos através do contrato de casamento. Não é esse par nocional de dominação/subordinação que constitui a base da diferença sexual. O feminino não é simplesmente “não tê-lo”, mas não é poder tê-lo, esse poder, e reconhecê-lo. A submissão, de acordo com MacKinnon, é a atitude que os homens desejam sexualmente das mulheres. Como a pornografia, que, segundo MacKinnon, revela o desejo dos homens, consiste, por um lado, na objetificação sexual dessas mulheres, ou seja, sua subordinação a tal ponto que elas perdem seu status de súditas e se tornam meros objetos de prazer²³ e, por outro lado, em uma forma de reconhecimento, através de sua submissão, da dominação sexual dos homens.

De Freud a MacKinnon, via Rousseau, uma coisa é clara: há algo intrinsecamente feminino na submissão e intrinsecamente submisso na feminilidade. Entretanto, quer a submissão feminina seja entendida como natural, prescrita ou construída, uma coisa está faltando nestas abordagens: todas elas, à sua maneira, falam mais de

pode abordar legalmente. De fato, como esses abusos dizem respeito quase exclusivamente às mulheres, eles não representam um problema em nome da igualdade com os homens. Pelo contrário, a abordagem do domínio permite justificar uma abordagem sistemática desses problemas do ponto de vista jurídico, como mostra, em particular, o livro de direito de quase duas mil páginas publicado por MacKinnon sobre essas questões: *Sex Equality*, University Casebook Series, Saint Paul, Fondation Press, 3ª ed. 2016.

22 Tanto quanto sei, MacKinnon não justifica essa escolha em nenhum lugar.

feminilidade do que de mulheres, e como tal obscurecem a diferença entre a dimensão descritiva e a dimensão normativa do que elas dizem. A feminilidade da qual a submissão é um componente é a feminilidade de todas as mulheres? É apenas a feminilidade de algumas mulheres? É possível ser uma mulher e não ser submissa? O problema então é identificar exatamente a natureza dessa relação aparentemente estreita entre submissão, feminilidade e a vida comum das mulheres – um problema que a aparente contradição entre submissão natural e construída não ajuda a resolver. É rejeitando essa alternativa do essencialismo e do construtivismo total que Simone de Beauvoir, em *O Segundo Sexo*, nos permite elucidar esse problema.

23 Elas são submissas, no sentido não-reflexivo do verbo “submeter”, como os prisioneiros de guerra referidos por Hobbes, que não têm outra escolha senão a obediência absoluta ou a morte.



O que é uma mulher?

As análises de Beauvoir em *O Segundo Sexo* mostram que há algo feminino na submissão no sentido de que a submissão aparece às mulheres como destino: ser mulher é ser uma pessoa a quem a submissão é prescrita, de fora. Isso não significa que a submissão seja natural, nem que seja inevitável, mas a força dessa prescrição social é tal que é difícil escapar dela. Para entender como Beauvoir faz da submissão o núcleo de sua investigação, devemos primeiro analisar sua concepção da diferença sexual, o que lhe permite superar a tensão entre a naturalização da submissão feminina e o puro construtivismo. Como vimos, um dos problemas cruciais para elucidar a ligação entre feminilidade e submissão é se existe algo *natural* na submissão feminina, se estaria na natureza ou na essência da mulher ser submissa. Beauvoir responde a esse problema de uma maneira muito sutil, evitando tanto o corte essencialista quanto o construtivista. Segundo ela, não há uma essência imutável de mulher, e ainda assim é falso dizer que nada diferencia mulheres e homens, exceto o nome que lhes é dado. As mulheres são indivíduos que se encontram em uma determinada *situação*.

A diferença sexual não é um problema de essências.

A rejeição do essencialismo por Beauvoir repousa implicitamente na ideia existencialista de que se pode perguntar o que os filósofos chamam de questão de essência sem presumir que a resposta a essa pergunta se encontra em uma essência biológica ou metafísica.

Uma questão filosófica

A questão central que *O Segundo Sexo* procura responder é de fato o que os filósofos têm chamado, desde Sócrates, de uma questão de essência, porque questiona a essência ou natureza de um conceito: “O que é uma mulher”? Como ela explica em suas memórias, Beauvoir concebeu e escreveu *O Segundo Sexo* como um preâmbulo de seu trabalho autobiográfico: enquanto ela tropeçava no trabalho autobiográfico que tentava escrever, ela tomou consciência durante uma discussão com Sartre¹ de que um questionamento de sua feminilidade era a condição prévia necessária para qualquer empreendimento autobiográfico. Ela então decide que antes de poder escrever sobre si mesma e sua vida, terá que res-

1 “Na verdade, eu queria falar sobre mim mesma. Eu gostava da *L'Âge d'homme* de Leiris; eu tinha um gosto pelos ensaios-mártires onde se explica sem pretexto. Comecei a sonhar com isso, a tomar algumas notas e conversei com Sartre sobre o assunto. Percebi que uma primeira pergunta se colocava: o que significava para mim ser uma mulher? (...) Para mim, eu disse a Sartre, isso não importava, por assim dizer. Mesmo assim, você não foi educada da mesma maneira que um menino; você teria que olhar mais de perto para isso.

ponder à pergunta filosófica por excelência na forma das perguntas socráticas, “o que é uma mulher?”

Entretanto, o problema com tal pergunta, quando aplicada à “mulher”, é que parece dar credibilidade à ideia da natureza da mulher: quando Sócrates pergunta “o que é virtude”, ele procura encontrar uma definição de virtude que manifeste sua própria natureza. Essa busca por uma natureza, ou uma essência (em grego antigo, a pergunta “o que é?” informa sobre o *eidōs*, que pode ser traduzido tanto por “natureza” como por “essência”), aplicado ao conceito de “mulher”, parece levar a uma posição que é descrita como essencialista: haveria uma essência feminina distinta de uma essência masculina. A formulação da questão central do livro, que aparece na primeira página da introdução, assim como o fato de que durante todo o *Segundo Sexo*, Beauvoir nunca deixa de evocar “a mulher” em vez de falar de “mulheres” poderia levar a pensar que Beauvoir presume uma natureza feminina, que seria, portanto, “essencialista” e que colocaria a hipótese de uma diferença essencial entre a mulher e o homem. Entretanto, o essencialismo, quando aplicado à diferença sexual, é problemático: como visto em Rousseau ou Freud, o essencialismo tem sido usado para justificar a dominação masculina dizendo que estava na natureza do homem

Eu olhei e tive uma revelação; esse era o mundo masculino, minha infância havia sido alimentada por mitos forjados por homens e eu não teria reagido a eles da mesma forma se eu tivesse sido um menino. Eu estava tão interessada que desisti do projeto de uma confissão pessoal para lidar com a condição feminina em sua generalidade. Fui ler na Biblioteca Nacional e estudar os mitos da feminilidade.” Simone de Beauvoir, *A Força das Coisas*, vol. I, Paris, Gallimard, 1963, p. 136.

dominar e na natureza da mulher ser submissa, então o essencialismo parece ser um obstáculo à libertação da mulher².

Contra o essencialismo

Na realidade, Beauvoir faz essa pergunta de essência sem dar uma resposta essencialista. Sua rejeição do essencialismo é melhor compreendida ao distinguir vários tipos de essencialismo.

Quando falamos de diferença sexual, o primeiro essencialismo, o mais óbvio, é o essencialismo biológico, ou seja, a ideia de que haveria diferenças biológicas suficientemente significativas para considerar que haveria uma essência masculina e uma essência feminina. Beauvoir não rejeita a ideia de diferenças biológicas entre homens e mulheres na espécie humana, mas rejeita o determinismo biológico, ou seja, a ideia de que as diferenças biológicas determinariam homens e mulheres e lhes dariam um destino inelutável. Um de seus argumentos para rejeitar o determinismo biológico é que “nem toda fêmea humana é, portanto, necessariamente uma mulher; ela deve participar da misteriosa e ameaçada realidade da feminilidade”³. As diferenças biológicas entre homens e mulheres não são suficientes para entender a divisão entre homens e mulheres na sociedade, muito menos a dimensão quase mística que a sociedade dá à feminilidade.

2 Para mais informações sobre esse tópico, veja por exemplo Alison Stone, “Essencialismo e Anti-Essencialismo na Filosofia Feminista”, *Journal of Moral Philosophy*, nº 1.2, 2004, pp. 135-153.

3 Simone de Beauvoir, *O Segundo Sexo*, vol. I, Paris, Gallimard, 1949, p. 14.

Um segundo tipo de essencialismo que Beauvoir rejeita é o chamado essencialismo metafísico, a ideia de que um objeto ou ser tem uma certa propriedade ou qualidade em virtude da qual é o que ele é. Esse é precisamente o essencialismo de Platão e Sócrates. Por exemplo, a essência do triângulo é ser um polígono de três lados. Aplicado à diferença dos sexos, o essencialismo metafísico implica que existe uma verdadeira essência dos sexos, independente de qualquer construção social. Haveria propriedades da mulher que seriam próprias dela e permitiriam definir sua essência tão claramente quanto os três lados do triângulo. Tal essencialismo é fixista, se baseia na ideia de que as essências metafísicas têm uma realidade que não muda com o tempo: assim, como afirma o mito do eterno feminino, haveria sempre uma feminilidade, sempre a mesma, que pertenceria a todas as mulheres. Beauvoir se baseia no questionamento do fixismo pelas “ciências biológicas e sociais” para rejeitar essa essência fixa do feminino: como o fixismo é inseparável desse essencialismo metafísico, a falsidade do fixismo é suficiente para rejeitar o eterno feminino.

Finalmente, ela rejeita o que se poderia chamar de essencialismo linguístico, ou seja, a ideia de que todos estariam realmente falando da mesma coisa usando o termo “mulher”, mostrando que esse termo é usado de forma descritiva, mas também normativa: quando os jornais reclamam que não há mais mulheres, para reclamar de um certo declínio da feminilidade, eles não se referem ao mesmo significado da palavra “mulher” como os estudos estatísticos que se referem ao sexo das pessoas entrevistadas. Em um caso, “mulher” é uma categoria em uma classificação, no outro a palavra se refere a uma norma de feminilidade.

Contra esse essencialismo, Beauvoir afirma: “Certamente, a mulher é um ser humano como o homem”⁴. Por que então ela se dá ao trabalho de escrever um livro inteiro sobre o segundo sexo?

A feminilidade como uma construção social?

Beauvoir rejeita o essencialismo, mas não adota a ideia, defendida por MacKinnon, de que somente a organização social explica a diferença entre os grupos masculino e feminino. Pelo contrário, Beauvoir adverte contra o essencialismo e o nominalismo, ou seja, a ideia de que “as mulheres são apenas aquelas entre os seres humanos que são arbitrariamente designadas pela palavra ‘mulher’”⁵. Para ela, tal posição é cegueira: fingir que não há nada que diferencia homens e mulheres, exceto o nome que lhes é dado, é ignorar a realidade da ordem social e ignorar a existência de diferenças reais entre homens e mulheres. Assim que se caminha pela rua, pode-se ver que há mulheres e homens. Podemos acrescentar que a existência de pessoas que não se conformam com essa distinção não contradiz esse fato óbvio: é precisamente porque algumas pessoas não são facilmente e imediatamente atribuíveis a uma ou outra categoria que parte da população as rejeita como “estranhas”⁶. Diante dessa evidência de diferença sexual na ordem social, deve-

4 *Ibid.*, p. 15.

5 *Ibid.*, p. 14.

6 “Bizarro” é a tradução francesa de *queer* que é historicamente o termo pejorativo usado para descrever essas pessoas e de que elas se apropriaram para fazer disso uma descrição positiva de sua identidade.

mos manter juntos o fato de que as mulheres são seres humanos e o fato de que a diferença sexual é óbvia. Assim, segundo Beauvoir, é necessário fazer a pergunta essencial “o que é uma mulher?” não por causa de uma essência feminina distinta da essência masculina, se entendermos por essência a própria natureza das mulheres, mas porque a diferença entre os sexos⁷ é um dos componentes cruciais do que Beauvoir chama de “situação”⁸.

Antes de analisar seu uso desse conceito, é importante entender que, ao virar essencialismo e nominalismo um contra o outro, ela encarna uma posição original no debate feminista, após o *Segundo Sexo*, entre essencialismo e construtivismo: para ela, não há essência feminina como não há feminilidade que é pura construção social. A frase mais conhecida de Beauvoir de *O Segundo Sexo*, “Não se nasce mulher: torna-se mulher”, levou a maioria dos leitores de Beauvoir, incluindo Judith Butler, a filósofa estadunidense cuja obra deu origem aos estudos de gênero, a ver em Beauvoir a precursora do reconhecimento do caráter construído do gênero, do elo arbitrário que a sociedade estabelece entre sexo e gênero⁹. Se não se nasce mulher, é porque não há determinismo ligado ao sexo, ou seja, à dimensão natural da feminilidade; se, no entanto, uma pessoa se torna mulher, é porque a sociedade é responsável por essa diferença. Na realidade, a posição de Beauvoir não é exatamente essa. Beauvoir escreve:

7 Justamente porque Beauvoir escreveu antes da distinção entre sexo e gênero, e porque a introdução dessa distinção obscurece o conteúdo das observações de Beauvoir, evitaremos ao máximo o termo “gênero” nesse capítulo, sem que isso signifique que a diferença sexual não é biologicamente baseada.

8 Simone de Beauvoir, *O Segundo Sexo*, vol. I, *op. cit.*, p. 14.

9 Judith Butler, “Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex”, *Yale French Studies*, vol. 72, 1986, p. 35-49.

Você não nasce uma mulher, você se torna uma. Nenhum destino biológico, psicológico ou econômico define a figura da fêmea humana dentro da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado, que é descrito como feminino.¹⁰

Beauvoir se recusa a adotar apenas uma grade de leitura de diferenças de gênero, seja ela biológica, psicanalítica ou econômica – ou seja, marxista. Pelo contrário, ela argumenta que a diferença de gênero deve ser considerada como um todo, sem presumir que uma dessas grades prevaleça sobre a outra ou que seja suficiente para explicar a situação. Na verdade, Beauvoir dá à biologia um lugar completamente diferente do de Butler. Certamente, Beauvoir compartilha a rejeição de Butler da hipótese do determinismo biológico. Por outro lado, como ela mostra no primeiro capítulo do Segundo Sexo, intitulado “Os dados da biologia”, ela não nega a existência de uma binaridade biológica – há machos e fêmeas na espécie humana com diferenças claras – nem nega que as diferenças biológicas entre machos e fêmeas têm um impacto sobre a diferença homem/mulher. Estas diferenças têm um impacto na forma como a diferença entre homens e mulheres é percebida na sociedade, mas não a fundamentam de forma irreparável¹¹: existem *dados* da biologia, mas estes dados não são de forma alguma suficientes para criar um *destino* do qual não há como escapar.

10 Judith Butler, “Sex and Gender in Simone de Beauvoir’s Second Sex”, *Yale French Studies*, vol. 72, 1986, p. 35-49.

11 “O equilíbrio das forças produtivas e reprodutivas é realizado de forma diferente em diferentes momentos econômicos da história humana e condicionam a relação de homens e mulheres com as crianças e, consequentemente, um com o outro. Mas vamos então além do campo da biologia: só à sua luz, não podemos estabelecer a primazia de um dos sexos em relação ao papel que ele desempenha na perpetuação da espécie.

Nisso, a filosofia beauvoiriana é realmente existencialista: o ser humano tem a particularidade de que sua existência precede sua essência. O que é uma mulher não vem de uma essência que a preexiste, mas da maneira como ela vive no mundo. A consequência dessa dimensão social é que algumas diferenças biológicas são carregadas de significado, enquanto outras não têm impacto sobre a definição de feminilidade¹². A dimensão social das interações humanas é muito mais importante na diferença sexual, e só ela dá significado às diferenças biológicas.

A diferença entre a posição de Beauvoir e Butler vem de uma diferença na concepção de construção social. Quando Butler diz que gênero nada mais é do que uma construção social, uma tese chamada construtivismo social forte, essa afirmação é implicitamente inseparável da ideia pós-moderna de que não há realidade independente de nossas práticas ou linguagem¹³ e que noções de verdade e realidade são apenas ficções usadas pelos dominantes para mascarar seu poder. Agora, precisamente, Beauvoir, ao escrever “Não se nasce mulher: torna-se uma”, não faz tal inferência. Por um lado, ela rejeita as diferenças biológicas como um determinante da diferença sexual em nome da maior importância da realidade social, mas não nega sua realidade. Mais importante ain-

Finalmente, uma sociedade não é uma espécie: nela a espécie se realiza como existência: transcende a si mesma para o mundo e para o futuro, sua moral não é deduzida da biologia; os indivíduos nunca são abandonados à sua natureza, obedecem a essa segunda natureza que é o costume e na qual se refletem desejos e medos que traduzem sua atitude ontológica. Não é como um corpo, é como um corpo sujeito a tabus, a leis, que o sujeito se torna consciente de si mesmo e se realiza: é em nome de certos valores que ele se valoriza. E mais uma vez, não é a fisiologia que pode fornecer a base para os valores: ao contrário, os dados biológicos assumem os valores que

da, não conclui que a diferença sexual não é real ou que não é verdadeira: apenas a considera como socialmente situada.

Situação e diferença sexual

O conceito de “situação” supera a oposição entre essencialismo e nominalismo, reconhecendo tanto que as mulheres têm um destino social, uma espécie de norma que preexiste e condiciona suas vidas, quanto que ao mesmo tempo têm a possibilidade de transcender esse destino social, não o considerando como puramente contingente, mas exercendo sua liberdade contra ele. Beauvoir escreve na introdução:

(...) quando um indivíduo ou grupo de indivíduos é mantido em uma situação de inferioridade, o fato é que ele é inferior; mas é sobre o escopo da palavra “ser” que devemos concordar; a má fé consiste em dar-lhe um valor substancial quando ela tem o significado dinâmico Hegeliano: *ser* é ter se tornado, é ter sido feito como se manifesta; sim, as mulheres em geral são hoje inferiores aos homens, ou seja,

os existentes lhes conferem.” *Ibid.*, vol. I, p. 78.

- 12 “Existem dados biológicos essenciais que não pertencem à sua situação vivida: por exemplo, a estrutura do óvulo não se reflete nela; pelo contrário, um órgão de pouca importância biológica, como o clitóris, desempenha um papel importante na situação. Não é a natureza que define uma mulher: é a mulher que se define levando em conta a natureza em sua afetividade.” *Ibid.*, p. 80.
- 13 Para uma análise precisa do construtivismo social, ver Sally Haslanger, “Ontology and Social Construction”, *Philosophical Topics*, vol. 23, n.º. 2, Outono de 1995, pp. 95-125.

sua situação lhes abre menos possibilidades: o problema é saber se esse estado de coisas deve ser perpetuado.¹⁴

O conceito de situação permite tanto descrever a realidade da inferioridade da mulher em relação ao homem como historicá-la, ou seja, mostrar que não há nada natural e, portanto, fixo nessa inferioridade. Contra o essencialismo platônico que daria a essa inferioridade uma dimensão natural e fixa, Beauvoir apela para a necessidade de pensar essa inferioridade como um dado histórico, o que torna possível, por um lado, pensar nela no passado, ou seja, pensar nela como resultado da opressão, como algo que aconteceu e, por outro lado, pensar nela no futuro e, portanto, na possibilidade de emancipação da mulher.

Contra Sartre

Enquanto uma das ideias aceitas mais tenazes sobre *O Segundo Sexo* é que Beauvoir, como discípula de Sartre – algumas pessoas a chamavam de Grande Sartriana –, está simplesmente aplicando a filosofia de Sartre. Porém, fica claro nas primeiras páginas de *O Segundo Sexo* que o conceito de “situação” de Beauvoir não corresponde ao conceito de mesmo nome de Sartre.

Em *O Ser e o Nada*, que Sartre publicou em 1943, seis anos antes da publicação de *O Segundo Sexo*, o conceito de situação está intrinsecamente ligado ao de liberdade e facticidade, ou seja, ao que é contingente em nossa existência. Segundo Sartre, os seres humanos são fundamentalmente livres, independente-

14 Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, vol. I, *op. cit.*, p. 27.

mente das condições iniciais de sua existência. Isso não significa que as condições sociais, históricas e econômicas nas quais o indivíduo se encontra não existem ou não devem ser levadas em conta, mas significa que elas são puramente contingentes. Elas fazem parte de uma facticidade, um dado sem razão, contingente, que a liberdade humana deve superar. A situação, segundo Sartre, é portanto a pura contingência de nossa existência, a única coisa que não escolhemos, a única dada, contra a qual a liberdade deve ser exercida e a qual a liberdade deve dar sentido. A liberdade é uma negação da facticidade da situação. Não compreender ou não querer ver que a liberdade pode e deve transcender a facticidade contingente é precisamente má fé.¹⁵

Beauvoir descreve em *A Força da Idade*, suas memórias relatando sua vida desde o final dos anos 1920 até o fim da guerra, seu desacordo com Sartre sobre a ideia de que a situação é uma pura facticidade à qual o indivíduo livre deve se retirar e é responsável por isso, seja qual for a situação em que se encontre:

Nos dias seguintes, discutimos alguns problemas particulares e especialmente a relação entre a situação e a liberdade. Defendi que, do ponto de vista da liberdade, como definido por Sartre – não a resignação estoica, mas a superação ativa do dado – as situações não são equivalentes: que superação

15 “Que unidade encontramos nestes diferentes aspectos da má fé? É uma certa arte de formar conceitos contraditórios, ou seja, conceitos que unem nesses uma ideia e a negação dessa ideia. O conceito básico assim engendrado utiliza a dupla propriedade do ser humano, de ser uma *facticidade* e uma *transcendência*. Estes dois aspectos da realidade humana são, de fato, e devem ser capazes de uma coordenação válida. Mas a má fé não quer coordená-los ou superá-los em uma síntese. É uma questão de afirmar sua identidade preservando ao mesmo tempo suas diferenças. É necessário afirmar a facticidade como *sendo* transcendência e a transcendência como *sendo*

é possível para uma mulher presa em um harém? Mesmo esse confinamento, existem diferentes maneiras de vivê-lo, Sartre costumava me dizer. Eu persisti teimosamente por muito tempo e só cedi com meus lábios. Lá no fundo, eu tinha razão. Mas para defender minha posição, eu teria que abandonar o terreno moral individualista, e portanto idealista, no qual estávamos nos encontrando.¹⁶

No final de *A Força da Idade*, Beauvoir faz da guerra – e mais particularmente da guerra como ocasião de uma presença inextinguível da morte para ela – a razão de uma espécie de conversão filosófica: enquanto que durante o período entre as guerras ela e Sartre se entregaram a um individualismo de espera, a guerra a leva a rejeitar essa hipótese de um indivíduo independente do mundo em que ele se encontra. O indivíduo está situado¹⁷ e a compreensão disso requer compromisso com a sociedade. Essa conversão aparece muito claramente em *Por uma Moral da Ambiguidade*, o segundo texto filosófico que ela escreveu e publicou imediatamente após a guerra. Esse texto está repleto de referências mais ou menos explícitas a Heidegger e volta à disputa com Sartre sobre a facticidade¹⁸. De acordo com Beauvoir, ao contrário da posição de Sartre em *O Ser e o Nada*, dizer que os indivíduos estão situados é reconhecer que estão plenamente no mundo: eles não existem fora do mundo que eles moldam por sua presença.

facticidade, de modo que, no instante em que uma é apreendida, pode-se de repente encontrar a si mesma diante da outra.” Jean-Paul Sartre, *O Ser e o Nada*, Paris, Gallimard, col. “Tel”, 1976, p. 91.

16 Simone de Beauvoir, *A Força da Idade*, Paris, Gallimard, 1960, p. 498. É interessante ver como em Beauvoir o pensamento da submissão feminina é inseparável do clichê orientalista do harém.

17 “Minha vida deixou de ser um jogo, eu conhecia minhas raízes, não fingi mais fugir de minha situação: tentei assumi-la. De agora em diante, a realidade largou o seu peso. Às vezes, me pareceu odioso aturá-lo.” *Ibid.*, p.

O indivíduo e o mundo social

O conceito de situação permite que o problema da submissão realmente surja porque torna possível não propor uma explicação apenas do indivíduo, como no essencialismo, ou apenas da sociedade, como no construtivismo, mas articular o papel do indivíduo e o da sociedade. Para entender como funciona a submissão feminina, dois níveis devem ser mantidos juntos: o nível do indivíduo, que faz escolhas e se comporta de determinadas maneiras, e o nível da sociedade, que prescreve o comportamento e molda as preferências. Quando Beauvoir, durante a Segunda Guerra Mundial, refuta a posição individualista de Sartre e favorece a tese do indivíduo situado, ela consegue manter estes dois níveis juntos.

Para alcançar tal complexidade de análise, Beauvoir apropriou-se de elementos da filosofia de Heidegger como manifestados em *Ser e Tempo*. Ela explica em suas memórias que Heidegger é o autor que lhe permite abandonar seu individualismo pré-guerra:

Heidegger tinha me convencido de que a “realidade humana” se cumpre e se expressa em cada ser existente: inversamente, cada indivíduo se engaja e se compromete inteiramente; dependendo se uma sociedade se projeta para a liberdade ou se adapta a uma escravidão inerte, o indivíduo

686.

- 18 Beauvoir toma uma posição firme mas implícita contra a concepção social de liberdade que Sartre desenvolve em *O Ser e o Nada*. Ela escreve o seguinte: “a escrava negra do século XVIII, a mulher muçulmana fechada nas profundezas de um harém não tem nenhum instrumento que lhes permita atacar, seja em pensamento, seja pelo espanto ou raiva, a civilização que as oprime”, Simone de Beauvoir, *Por uma Moral da Ambiguidade*, Paris, Gallimard, 1947, p. 51.

se encarrega de ser um homem entre os homens, ou uma formiga num formigueiro: mas todos nós temos o poder de questionar a escolha coletiva, de desafiá-la ou de endossá-la. Experimentei essa solidariedade equívoca diariamente. Nessa França ocupada, bastava respirar para consentir com a opressão; mesmo o suicídio não me teria livrado dela, teria consagrado minha derrota; minha salvação foi fundida com a de todo o país. Mas essa situação que me foi imposta, meu remorso havia descoberto que eu havia contribuído para criá-la. O indivíduo não é reabsorvido no universo que o investe: enquanto o suporta, ele age sobre ele, mesmo que seja por sua própria imobilidade¹⁹.

Sua leitura de Heidegger, combinada com sua experiência de guerra e ocupação, a levará a pensar de forma muito particular sobre a questão da submissão, escolha e responsabilidade, recusando, através do conceito de submissão, tanto uma abordagem puramente individualista quanto uma estrutural e impessoal. O consentimento à opressão de que ela fala aqui e que ela aborda de frente em *O Segundo Sexo* é explicado quando se compreende a relação do indivíduo e do mundo à maneira heideggeriana.

Não se trata aqui de resumir *Ser e Tempo*, mas o trabalho de Heidegger é muitas vezes mal compreendido e visto como muito mais obscuro do que sua linguagem pode deixar transparecer. Algumas ideias importantes nos permitem compreender como Beauvoir explicará a submissão das mulheres. O desafio para Heidegger é entender o que é o ser. Em vez de seguir os mesmos caminhos da metafísica tradicional, ele se propõe a partir do ser particular que é o *dasein* e colocar a questão do ser a partir dele. O *dasein*, literalmente, em alemão, “estar lá”, e o que

19 Simone de Beauvoir, *A Força da Idade*, *op. cit.*, p. 538.

Beauvoir traduz como “realidade humana”, é o ser humano apreendido de certa forma, como o único ser capaz de se perguntar o que é para ele ser o ser que ele é²⁰.

A análise do *dasein* e seu lugar no mundo é importante para Beauvoir porque é uma oportunidade para Heidegger fazer uma ruptura radical com uma ideia clássica de filosofia, a ideia de que o indivíduo preexiste no mundo e cria o mundo. Para Heidegger, não há primeiro um indivíduo isolado, que dá sentido ao seu próprio mundo, depois aos outros e depois ao mundo em geral. Para o *dasein*, o mundo é tão primordial, tão primitivo quanto ele mesmo. Não há de um lado um sujeito e do outro o mundo feito de objetos. O *dasein* habita o mundo, é absorvido por ele, envolvido nele. O mundo não é algo externo a si mesmo, mas é um todo no qual todas as coisas estão em uma relação de compromisso ou envolvimento umas com as outras: em sua atividade diária comum, o *dasein* conhece as coisas na medida em que as usa e elas lhe aparecem como parte de uma totalidade de significados. Por exemplo, um prego só tem significado como um prego porque está em uma oficina, na qual há um martelo, tábuas, mas também um carpinteiro. A maneira mais comum de ser do *dasein* é estar no mundo de forma não reflexiva, simplesmente porque ele se move no mundo e usa ferramentas que têm significado em relação ao mundo inteiro.

Essa primeira ideia, de que não se pode pensar no *dasein* fora do mundo em que ele está ou, pelo menos, de abstrair o mundo dessa maneira, não corresponde à forma como os seres

20 Martin Heidegger, *Being and Time*, 1927, John Macquarrie e Edward Robinson, Londres, SCM Press, 1962), § 4, p. 32, [12].

humanos estão no mundo em primeiro lugar, é muito importante para se pensar na diferença sexual. Isso implica que teremos que pensar na diferença sexual tanto em sua dimensão social quanto em sua dimensão individual: cada indivíduo chega a um mundo no qual a diferença sexual já existe e, ao mesmo tempo, cada indivíduo, por sua própria existência, vai ter um impacto sobre o que entendemos por diferença sexual. Além disso, essa concepção significa que não podemos pensar no indivíduo antes da diferença dos sexos: toda pessoa feminina nasce em um mundo no qual já significa algo ser mulher.

Viver com os outros

Uma consequência crucial dessa interdependência do *dasein* e do mundo é que o indivíduo não é primeiro isolado e depois socializado com os outros: de acordo com Heidegger, o *dasein* está sempre com os outros. Não existe primeiro o meu mundo e depois o mundo, existe apenas um mundo. E esse mundo é compartilhado com outros. Ao contrário do individualismo de Sartre, de acordo com Heidegger, na vida cotidiana comum não se é primeiro um “eu” que depois encontra os outros, não há uma primeira vez em que o indivíduo está sozinho e depois se encontra com os outros. Na vida cotidiana, no trabalho, encontra-se sempre com os outros, eles já estão lá.

Esse *ser-com* (Beauvoir usa antes o termo alemão *mitsein*) tem uma consequência decisiva na filosofia Beauvoiriana: Heidegger concebe a relação com os outros antes de tudo como uma relação harmoniosa ou neutra. Na maioria das vezes, meu relaci-

onamento com os outros é neutro – eu passo por outros, eu os encontro, eu sou indiferente –, ou positivo quando tento ajudar o outro. O relacionamento com o outro, portanto, não é principalmente um conflito entre indivíduos, não é nem mesmo um relacionamento. Ele consiste em habitar o mundo juntos. Essa ideia nos permite compreender que a diferença sexual não é entendida principalmente como uma forma de conflito, é uma questão do óbvio que não pensamos: vivemos em um mundo no qual alguns indivíduos são mulheres, outros são homens, e essa partilha não dá lugar a nenhuma reflexão. É somente quando essa diferença coloca um problema, por exemplo, quando cria desigualdades injustas ou exclui certas pessoas, que ela é examinada. Portanto, é claro, a partir desse ponto, que não é possível estar satisfeito com uma abordagem individual: o indivíduo não está sozinho no mundo e não existe previamente no mundo. Mas um problema permanece: como podemos entender a influência do mundo sobre o indivíduo? Para Heidegger, como para Beauvoir, a resposta está na ideia de normas sociais.

Normas sociais

O mundo em que vive o *dasein* lhe é familiar²¹, ele sabe como se comportar nele. Isso não significa que o *dasein* não possa agir livremente, mas simplesmente significa que todo ser humano é, em certa medida, determinado por sua situação, ou seja, por seu lugar no mundo. O indivíduo é determinado pelo mundo em que vive porque esse mundo é um todo significativo, unificado por

21 *Ibid.*, p. 119, [86].

normas sociais. Por exemplo, pelo simples fato de ter crescido na França, eu sei, de forma não reflexiva, que cumprimentarei meus entes queridos beijando-os em ambas as bochechas e não abraçando-os. Também sei que se eu for um pedestre num cruzamento sem carro, posso atravessar a estrada mesmo que o semáforo não me dê prioridade. Esse conhecimento não é um conhecimento reflexivo, eu simplesmente integrei comportamentos possíveis ou recomendados que não são os que eu teria integrado se tivesse crescido nos Estados Unidos. Segundo Heidegger, nossos comportamentos diários funcionam acima de tudo de acordo com estes padrões, que integramos sem sequer pensar e que nos guiam em nossa vida diária. Nesse sentido, o mundo, como um complexo de normas sociais, de coisas que podemos fazer quando outras são proibidas, preexiste em cada *dasein*. Ao mesmo tempo, é preciso um *dasein* para fazer aparecer esse mundo e estas normas: é porque ajo em função destas normas sociais – seja conformando-me a elas ou opondo-me a elas – que elas são normas sociais e que o mundo é um todo.

Uma das formas pelas quais essas normas funcionam vem do fato de que o *dasein* vê o comportamento dos outros como uma norma para suas ações. Na vida cotidiana, os indivíduos agem sem pensar, com base no que “a gente” faz em uma determinada situação. Para usar o exemplo anterior, quando eu vejo um amigo, eu o beijo em ambas as bochechas para cumprimentá-lo, porque é isso que as pessoas fazem e, portanto, é considerado o que “a gente” faz, ou o que é feito, ou seja, uma norma social. É claro que esse “a gente” tem uma dimensão problemática, na medida em que leva o indivíduo a se conformar às normas sociais em vez de questionar a base de sua ação, mas

ao mesmo tempo “a gente” é uma fonte de inteligibilidade: a norma social torna possível compreender o significado da conduta do indivíduo, na medida em que prescreve uma forma correta de estar no mundo²² contra a qual o comportamento de uma pessoa pode ser compreendido.

A referência a “a gente” não é, portanto, uma forma de má fé, não é uma mentira para si mesmo, na qual nos refugiaríamos atrás dos costumes para não assumir nossas responsabilidades. Ninguém pode escapar dessa forma de ser. Ao contrário da visão sartriana segundo a qual o sujeito é livre e cai de má fé ao recusar essa liberdade e ao se deixar levar pela facticidade, para Heidegger a primeira experiência do *dasein* é a de uma relação com entidades e outros *daseins* sobre o modo de coabitação e uma coabitação regulada por normas sociais. O *dasein* tem pelo simples fato de ter crescido em algum lugar, entre outros, uma compreensão desse mundo que já lhe é dada. Não há decisão ou escolha do *dasein* nessa área: ele sempre vem ao mundo em um mundo que já tem significado. Isso não significa que o *dasein* seja completamente determinado por estas normas, mas significa que qualquer interpretação do mundo, qualquer ação de sua parte, se destacará contra o pano de fundo que é essa interpretação pública na qual está mergulhado por padrão. Segundo Heidegger, o *dasein* tem boas razões para entender seu ser no mundo como tendo a forma de um destino social, uma vida já interpretada publicamente pelo mundo em que vive.

22 “O ‘nós’ tem sua própria maneira de ser.” *Ibid.*, p. 164, [126].

Feminilidade, status e normas sociais

Esse breve desvio por Heidegger mostra que quando Beauvoir reconhece o ser humano como situado, ela afirma que estamos em um mundo onde nosso ser tem sempre um significado e uma norma, mas que esse significado e norma são produtos da história e não de uma natureza fixa. Isso significa que uma mulher não pode afirmar que é simplesmente um ser humano, pois nesse mundo a diferença sexual existe e estrutura as possibilidades de ação. Beauvoir dá o exemplo de uma jovem mulher trotskista que finge negar sua feminilidade, comportando-se como um homem. Para Beauvoir, essa jovem mulher está agindo de má fé porque finge ser capaz de comportar-se como um homem quando não vê que está se comportando exatamente como as normas sociais prescrevem para as mulheres, já que está fazendo tal ato por amor a um militante²³. Contra a concepção de Sartre, segundo a qual os sujeitos estão mais ou menos acidentalmente situados em um mundo que lhes é externo, e com respeito ao qual podem e devem afirmar uma forma de independência, segundo Beauvoir, dizer que os indivíduos estão situados é reconhecer que estão no mundo, no sentido de que não existem fora do mundo que eles moldam por sua própria presença.

A perspectiva essencialista é igualmente uma questão de má fé. Beauvoir refuta a hipótese de que Mulher, Judeu ou Negro são definidos por características imutáveis e naturais, mas ela atribui seu caráter a uma situação que não é uma facticidade que deve ser superada para não estar de má fé:

23 Simone de Beauvoir, *O Segundo Sexo*, vol. I, *op. cit.*, p. 15.

O fato é que cada ser humano concreto está sempre singularmente situado. Negar as noções do eterno feminino, da alma negra, do caráter judeu, não é negar que existem judeus, negros, mulheres hoje: essa negação não representa para os interessados uma libertação, mas uma fuga não autêntica. É claro que nenhuma mulher pode afirmar sem má fé que está além de seu sexo²⁴.

O conceito de situação não significa a simples facticidade na qual o sujeito se encontra (o fato de ter nascido em algum lugar, de ter uma certa família), mas a estrutura social e econômica na qual os indivíduos se encontram e que tem como consequência que sua má fé, ou seja, sua tendência a usar essa situação como justificativa para não procurar ser livre, não é imputável a eles, não é uma falha moral radical como é em Sartre²⁵. A verdadeira má fé é, ao contrário, recusar reconhecer que se está em uma determinada situação, na qual a diferença sexual é significativa. Ser livre não é se opor à facticidade, mas conhecer e reconhecer essa facticidade para se posicionar a partir dela. Se a situação é contingente no sentido de que não é escolhida pelo sujeito, ele não pode simplesmente negá-la se quiser exercer sua liberdade. Negá-lo seria uma forma de mentir a si mesmo que impediria a ação.

Compreendemos claramente, então, como Beauvoir pode ao mesmo tempo negar o eterno feminino ou qualquer natureza feminina, reivindicando assim o caráter socialmente construído da feminilidade, sem considerar que essa construção implicaria

24 Ibid.

25 Por exemplo, Beauvoir escreve na conclusão do segundo volume: “O mal não vem da perversidade individual – e a má fé não começa quando cada um ataca o outro –, ele vem de uma situação contra a qual toda conduta singular é impotente.” *Ibid.* vol. II, p. 643.

um grau inferior ou mesmo uma ausência da realidade da diferença sexual ou da feminilidade. Na medida em que cada indivíduo está sempre em primeiro lugar em um mundo já interpretado, já estruturado por normas que dão um certo significado às propriedades dos indivíduos (sexo, idade, cor da pele), o indivíduo não pode se construir de outra forma que não seja em relação a essas normas, seja de acordo, seja em oposição, seja em cumplicidade. Não há possibilidade para Beauvoir de pensar no indivíduo fora de sua situação social. O fato de que a diferença sexual é óbvia para todos mostra que a feminilidade tem uma realidade para os indivíduos mesmo se – e essa é a posição defendida por Beauvoir – ela é apenas o produto da história dos seres humanos. Aplicado à diferença sexual, o conceito de “situação” permite assim compreender a necessidade de estudar a diferença sexual para compreender o que é ser mulher, sem recorrer ao essencialismo ou ao construtivismo social total: a primeira resposta óbvia à pergunta “o que é uma mulher” se baseia na experiência cotidiana e social da diferença sexual:

Basta andar de olhos abertos para ver que a humanidade está dividida em duas categorias de indivíduos cujas roupas, rosto, corpo, sorrisos, marcha, interesses, ocupações são manifestamente diferentes: talvez essas diferenças sejam superficiais, talvez estejam destinadas a desaparecer. O que é certo é que, no momento, eles existem com uma evidência impressionante²⁶.

Beauvoir afirma assim a existência da diferença, sem tomar uma posição essencialista. Ela rejeita claramente uma explicação mítica ou biológica da diferença sexual e, ao mesmo tempo,

26 *Ibid.*, I, p. 15.

destaca a realidade dessa diferença e sua importância na situação da mulher. Beauvoir argumenta que seria uma forma de má fé para as mulheres querer “ir além de seu sexo”²⁷ porque a diferença sexual faz parte das normas sociais que organizam o mundo em que todos nascem.

Feminilidade e destino

Se a influência de Heidegger sobre Beauvoir é óbvia, a abordagem beauvoiriana é, no entanto, resolutamente original em mais de um aspecto: Heidegger se coloca deliberadamente no campo ontológico, interessando-se pelo *Dasein*, ou seja, pelo ser humano como despojado de toda a facticidade. Pelo contrário, Beauvoir concentra sua investigação na própria facticidade que é o sexo, nesse caso, o sexo feminino. Seu objetivo é analisar a situação da mulher a fim de destacar a forma como a feminilidade constitui um destino.

O Segundo Sexo é uma obra de mais de mil páginas, dividida em dois volumes. O primeiro volume, intitulado “Fatos e Mitos”, estuda a maneira pela qual esse destino é construído pelos homens. Na primeira parte, intitulada precisamente “Destino”, Beauvoir revê a forma como a feminilidade é concebida do ponto de vista da biologia, do ponto de vista da psicanálise e do ponto de vista do marxismo. Na segunda parte, “História”, Beauvoir oferece uma história das mulheres que destaca a permanência da opres-

27 *Ibid.*, vol. I, *op. cit.*, p. 15.

são que lhes é imposta pelos homens. Finalmente, em uma terceira parte, “Mitos”, Beauvoir estuda a forma como os mitos e a literatura em geral manifestam a forma como as mulheres são construídas pelo olhar masculino. Esse rico primeiro volume mostra que a resposta à pergunta “o que é uma mulher” é normalmente dada por homens e para homens. São os homens que, por sua dominação e para seu prazer, constituem as mulheres como destinadas a serem suas escravas e como objetos de seu desejo.

No segundo volume, intitulado “A Experiência Vivida”, que tem mais de seiscentas páginas, Beauvoir inverte a perspectiva e analisa o que é o destino feminino em diferentes estágios da vida de uma mulher e em relação a diferentes figuras. Em quatro partes principais (“Formação”, “Situação”, “Justificações”, “Rumo à Libertação”), Beauvoir descreve como o olhar masculino, que ela analisou no primeiro volume, molda o mundo de tal forma que a experiência das mulheres pode ser generalizada através de experiências-modelo e figuras-modelo. Ela faz assim generalizações que a levam a falar sobre *a* menina, *a* moça, *a* mãe. Isso não significa que ela pensa que todas as meninas, todas as mães, têm as mesmas experiências individuais. Pelo contrário, ela mostra como essas diferentes figuras são situações, ou seja, posições sociais que sempre são interpretadas e padronizadas para as mulheres que as acessam. Segundo ela, é necessário “estudar cuidadosamente o destino tradicional da mulher” a fim de entender a base sobre a qual a liberdade da mulher pode ser afirmada:

Quando uso as palavras “mulher” ou “feminino”, obviamente não estou me referindo a nenhum arquétipo, a nenhuma essência imutável; depois da maioria de minhas afirmações, devo insinuar “no atual estado de educação e

moral”. Não se trata aqui de afirmar verdades eternas, mas de descrever o terreno comum do qual toda a existência feminina singular é removida²⁸.

Enquanto o livro inteiro trata sobre feminilidade, essa feminilidade é estudada do ponto de vista de uma rejeição de toda essência feminina em favor de uma análise da situação, não principalmente individual, mas econômica, social e política das mulheres.

Ser mulher, portanto, é estar em uma determinada situação econômica, social e política. Essa situação implica um conjunto de normas pelas quais as mulheres devem se comportar e pelas quais elas são julgadas. Ser uma mulher, uma mulher “real”, implica conformar-se a estas normas e, assim como questionamos a natureza de uma ferramenta quando ela não cumpre sua função, questionamos a feminilidade de uma mulher quando aparece uma distância entre seu comportamento e o comportamento que é socialmente prescrito para ela. Mas qual é o comportamento prescrito para as mulheres na sociedade? A submissão.

28 *Ibid.*, vol. II, *op. cit.*, p. 9.

IV

A submissão inapreensível

A submissão, como vimos, é uma experiência ordinária pela qual todo munda passa, especialmente as mulheres. Essa experiência, da qual a filosofia fala muito pouco, é na realidade uma experiência compartilhada e diária. Para explicar isso, devemos reverter a perspectiva habitual do poder, não mais simplesmente pensar no poder como unidirecional, passando daquele que tem poder para aquele sobre o qual ele é exercido. Essas duas dimensões de submissão – sua dimensão cotidiana e a inversão do olhar que sua apreensão exige – tornam difícil dar conta do que é estar em uma posição de inferioridade, em uma relação de poder desigual. Tais dificuldades são ainda mais reforçadas quando olhamos para a submissão das mulheres em particular: tanto tem sido dito e escrito sobre essa submissão feminina por aqueles que a quiseram ou, mais raramente, que a condenaram, mas a própria situação de submissão tornou a experiência dessas mulheres difícil de formular e ouvir. Se entendermos, graças a Beauvoir, que à pergunta “o que é uma mulher” devemos provavelmente responder “uma mulher é uma pessoa que não nasce submissa, mas se torna uma”, então devemos lutar contra essa redução ao silêncio e descrever a submissão para entender não apenas como ela é

vivida, mas como ela aparece para as mulheres, para todas as mulheres, como um destino já traçado.

É difícil descrever e compreender a submissão porque tal análise coloca dois grandes problemas filosóficos: o problema de saber pensar o ordinário, por um lado, e o problema de saber pensar o poder, por outro.

A submissão e a vida comum

A submissão é um fenômeno comum: será que temos realmente algo a dizer sobre as abdições da vida cotidiana, o momento em que nos submetemos à boa vontade de nosso chefe ou o momento em que deixamos nossos maridos decidirem por nós? Como parte do comportamento comum, a submissão apresenta um problema teórico, um problema epistemológico e um problema moral para a filosofia.

O problema teórico que o comum coloca à filosofia é o de sua dignidade: o comum é digno de uma investigação filosófica? A filosofia não deveria estar mais preocupada com a verdade, a existência de Deus, a moralidade, do que com a descrição de nossa conduta diária? A divisão do trabalho em gênero, as consequências na vida dos trabalhadores de novas técnicas gerenciais aparecem como assuntos triviais e quase ridículos diante das “grandes questões” sobre a natureza do ser humano, sobre a possibilidade ou não de conhecer o mundo exterior. Se a filosofia deve enfrentar grandes e nobres problemas, não é certo que a submissão seja um

deles. A questão do que é, deve ser ou não ser filosofia é em si uma questão filosófica¹, que tem importantes implicações morais e políticas. No caso da submissão, esse problema teórico pode ser resolvido fazendo duas observações: primeiro, a filosofia, de Platão e Aristóteles a Heidegger, tem precisamente a característica de nascer de uma forma de espanto com o que é mais cotidiano na experiência humana. O caráter cotidiano e impensado da submissão deve, portanto, ser precisamente um incentivo para tomar essa submissão como objeto de investigação filosófica. Em segundo lugar, o fato de a submissão não ter sido, até agora, um dos objetos da filosofia não se deve necessariamente ao fato de ser um tema ou experiência não-filosófica. O status social dos filósofos da tradição, exceto Epiteto, o filósofo escravo, sugere facilmente que, se a submissão não foi objeto de estudos filosóficos notáveis, é provavelmente porque esses filósofos tinham uma situação social tão privilegiada que a experiência da submissão não fazia parte de sua vida cotidiana. Fazer da submissão um objeto filosófico só é possível no contexto de uma democratização da filosofia: se a filosofia não é mais feita exclusivamente pelos membros da elite social nem unicamente para eles, então cabe pensar na vida ordinária de todos. Ora, nessa vida, a submissão é uma experiência comum e compartilhada.

O problema epistemológico e moral que o caráter ordinário da submissão coloca à filosofia é mais grave: ele decorre da ligação entre a submissão e a mediocridade do ordinário. Em seu sentido literal, a mediocridade é usada para qualificar algo que é médio e, como tal, sem brilho, sem interesse. Dizer que o ordinário é

1 Kristie Dotson, "How is this Paper Philosophy", *Comparative Philosophy*, vol. 3, n° 1, 2012, pp. 3-29.

mediocre nesse sentido é evidente e nos faz entender por que é tão difícil falar sobre ele: o ordinário é exatamente o que não pensamos porque é evidente, que não há nada que o distinga, nenhum relevo que permita que o pensamento se agarre a ele para dizer algo sobre ele. Como tal, o ordinário é verdadeiramente um desafio para a filosofia: parece que não há nada a dizer sobre isso e nada a pensar sobre isso. Embora possamos pensar que o que é mais cotidiano para nós é também o que é mais fácil de conhecer, assim que tentamos agarrar o ordinário, ele nos escapa. Essa foi a crítica de Nietzsche no século XIX à ideia platônica de que saber algo é reconhecer algo que já se sabe. Ele escreveu:

Os mais circunspectos entre eles afirmam que o que é conhecido pelo menos seria *mais fácil de reconhecer* do que o que é estrangeiro: seria mais metódico, por exemplo, tomar o ponto de partida no “mundo interior”, a partir dos “fatos da consciência”, porque esse seria o mundo mais conhecido por nós! Erro dos erros! O conhecido é o habitual, e o habitual é o mais difícil de “reconhecer”, ou seja, considerar como um problema, ou seja, como estrangeiro, como distante, como situado “fora de nós”... A grande garantia que as ciências naturais demonstram em relação à psicologia e à crítica aos elementos da consciência – ciências que poderiam ser ditas antinaturais – deve-se precisamente ao fato de tomarem a realidade estrangeira como seu objeto: enquanto que há algo quase contraditório e absurdo em querer tomar como objeto o que não é estrangeiro²...

O conhecimento exige uma distância de seu objeto – é precisamente essa distância que permite a objetividade – e essa distância é contrária à nossa relação com o comum. Esse texto de Nietzsche

2 Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, livro V, trad. fr. P. Klossowski, 10/18, § 355, pp. 359-360.

mostra dois aspectos importantes do obstáculo ao conhecimento do que é o ordinário: por um lado, é difícil saber o que está próximo de nós precisamente porque está próximo de nós, e, por outro lado, é difícil querer saber o que está próximo de nós, ou seja, considerá-lo como um problema que requer um esforço de análise. Como tal, compreende-se a dificuldade inerente a qualquer análise de submissão: se a submissão é de fato uma experiência muito comum que os seres humanos têm, não requer nenhuma análise em particular – nós nos submetemos, e daí? – e mesmo que tal análise fosse realizada, ela se depararia com a dificuldade particular que temos em pensar em nossas experiências mais comuns³.

A mediocridade no sentido literal do ordinário representa um problema para seu conhecimento; a mediocridade no sentido *negativo* representa um problema moral. De fato, “mediocre” não significa apenas “médio”; o que é mediocre é, em linguagem cotidiana, o que está abaixo da média, o que é, se não realmente mau, pelo menos claramente decepcionante. A percepção comum do ordinário tem a ver com essa mediocridade negativa: a vida cotidiana impede de pensar naquilo que ela é média, indistinguível, mas também, e talvez acima de tudo, naquilo que ela é negativa e produz constrangimento, até mesmo vergonha. Esse efeito é particularmente notável no caso da submissão: mesmo que se consiga extrair da evidência da vida cotidiana para colocar a submissão como um problema, o exame dessa experiência parece um pouco vergonhoso. Para tomar talvez um exemplo demasiado óbvio, prefere-se olhar para a coragem extraordinária dos heróis da Resistência do que para a submissão ordinária da massa do povo fran-

3 Para uma análise aprofundada desse problema que o comum coloca à filosofia, nos referiremos ao trabalho da filósofa Sandra Laugier.

cês sob a ocupação alemã, da qual é o lado oposto. E quando essa apresentação é discutida, é abordada sobretudo para se distanciar dela, para mostrar não seu caráter ordinário, mas o que é imoral e escandaloso sobre ela. Essa é, sem dúvida, uma das grandes audácias do relato de Beauvoir sobre sua vida cotidiana durante a ocupação em suas memórias, onde ela insiste muito mais na vida ordinária e cotidiana da submissão do que na vida heroica e extraordinária dos combatentes da Resistência.⁴

Essa vergonha e repugnância são particularmente fortes no caso da submissão, pois não se trata apenas de conduta ordinária, mas também de conduta considerada imoral: considera-se como certo que todo ser humano deve acima de tudo buscar sua liberdade e, portanto, a submissão, que consiste em renunciar a essa liberdade, parece ser uma conduta antinatural e, portanto, imoral. Estar interessado na submissão é examinar as condutas pelas quais se vai, na vida diária, contra um dos valores cardeais da vida humana. Ao caráter desagradável de qualquer análise do ordinário em sua mediocridade se soma, no caso da submissão, o desconforto que se sente com a distância que se manifesta entre o que se pensa e o que se faz, entre o que se considera ser o bem e as normas segundo as quais se age.

Ao trazer à luz estes vários problemas, é fácil entender por que a submissão é pouco estudada pela filosofia: seu status filosófico não está firmemente estabelecido; é difícil conceber nossa conduta comum como um assunto digno de questionamento filosófico; a imoralidade da submissão reforça o embaraço daqueles

4 Ver Simone de Beauvoir, *A Força da Idade*, *op. cit.*

que procuram pensar o ordinário naquilo que não só não é notável, mas também é negativo.

Para uma análise do poder de baixo para cima

O fato é que uma análise da submissão é crucial para se pensar o poder. Dispensar o conceito de submissão, ou seja, estudar as relações de poder assimétricas apenas do ângulo da dominação, é privar-se de uma compreensão global das relações de poder, particularmente as relações de poder assimétricas, uma vez que são vistas de um único ponto de vista. Estudar a dominação como uma relação de poder assimétrica requer questionar ambas as extremidades da relação de dominância. Do lado do dominante, consiste em perguntar como funciona a dominação para aquele que a exerce. Por exemplo, pode-se perguntar como é dominar e propor uma análise da experiência de dominação – *As Guerras Gálicas*, onde Júlio César narra em detalhes sua conquista da Gália, poderia ser um bom exemplo. Pode-se também questionar a eficácia da dominação, estudando estratégias, técnicas, métodos, como faz Maquiavel, por exemplo, em *O Príncipe*, que explica como se tornar e permanecer um príncipe. Também podemos nos perguntar o que é dominação, quem domina em um determinado momento, por que esses agentes procuram dominar. Mas a questão que quase sempre é negligenciada, e ainda assim é central para a análise da dominação, é como a dominação funciona para a pessoa sobre a qual ela é exercida?

Analisar a submissão é, portanto, virar o olhar de cabeça para baixo, não mais analisar as relações de poder assimétricas a partir da simples perspectiva de quem as impõe ou cria, mas a partir da perspectiva daqueles sobre os quais elas são exercidas. É fazer a hipótese de que entender como funciona a dominação para aqueles que a exercem não é suficiente para explicar o que acontece àqueles sobre os quais ela é exercida. Não devemos nos equivocar aqui sobre o significado do verbo “exercer”: dominação é uma *relação*, como vimos no diagrama da introdução, de modo que podemos fazer a hipótese de que, no mínimo, essa relação tem um efeito sobre quem é dominado ou subjugado e que esse efeito é, ao contrário do que a forma verbal parece implicar, não absolutamente passivo nesse processo. Contra uma concepção vertical e descendente do poder, que consiste em pensar que a natureza do poder é plenamente compreendida quando ele é visto como uma ação do dominante sobre o dominado, a análise da submissão convida, de baixo para cima, a pensar no poder como sendo inseparável de seus efeitos e das ações daqueles que a ele se submetem.

Essa inversão da perspectiva do poder se baseia na ideia – originalmente marxista e depois revisitada pelas feministas – de que o ponto de vista a partir do qual se estuda a realidade social determina o conhecimento que se obtém dessa verdade social. A hipótese de tal inversão de perspectiva é, portanto, que ao olhar as relações de poder do ponto de vista daqueles que são submissos, não somente se obterá um ponto de vista adicional e complementar sobre as relações de poder, mas se adquirirá um conhecimento qualitativamente melhor do mundo social. Não só teremos *mais* informações, mas as informações que teremos serão melhores, pois não serão o resultado de uma estratégia de dominação. De

fato, como Marx e os teóricos contemporâneos da dominação, assim como James C. Scott, demonstram, ao estudar a dominação apenas do ponto de vista daqueles que dominam, obtém-se apenas uma narrativa de dominação que serve aos interesses deles. De acordo com o antropólogo estadunidense James C. Scott, há uma tendência a acreditar que os dominados não resistem à dominação porque confiamos no que ele chama de “texto público” da dominação, ou seja, o que é dito publicamente sobre dominação e que corresponde a um “autorretrato das elites dominantes como elas gostariam de ser vistas”⁵. Por outro lado, quando olhamos para os vários “textos ocultos”, ou seja, o que é dito sob outras condições de enunciação, especialmente entre os dominados quando o dominante não está presente, vemos o surgimento de relações muito mais complexas e, em particular, uma resistência muito maior à dominação. Ao adotar não mais o ponto de vista do dominante, mas o do submisso ao poder, ao questionar sua experiência, chegamos a uma melhor compreensão da dominação.

A história de uma inversão

Pensar na submissão implica, portanto, mudar a perspectiva que geralmente se assume do poder. Para entender essa mudança de perspectiva, é útil lembrar como ela se desenvolveu, particularmente na história, para entender que problemas práticos ela levanta.

Nos anos 1920 na França, os historiadores Lucien Febvre e Marc Bloch fundaram uma revista, *Annales d'histoire économique*

5 James C. Scott, *La Domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*, 1992, trad. fr. Olivier Ruchet, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, p. 32.

et sociale, cuja ambição era promover uma história social e uma história do tempo longo, contra a tendência da ciência histórica da época de propor uma história política e orientada por eventos, ou seja, uma história que é, acima de tudo, uma história de reis, reinos e batalhas. Em torno dessa revista e dessa ambição de propor uma “história total” no lugar da história tradicional exclusivamente política, militar e diplomática, se construiu gradualmente o que será chamado de Escola de Anais, que continuará a estruturar o campo histórico após a guerra com, por exemplo, o trabalho de Georges Duby ou Fernand Braudel. Embora as obras a que deu origem sejam muito diversas para serem comentadas aqui, é importante entender que, por sua rejeição da história impulsionada por eventos em favor de uma temporalidade mais longa, preocupada em analisar as mudanças econômicas e sociais das sociedades estudadas, esses historiadores abriram uma nova perspectiva sobre o poder. Ao mostrar que analisar os atos e ações de reis e senhores não era suficiente para entender as sociedades sobre as quais eles reinavam ou mesmo seu poder sobre eles, a Escola de Anais desenvolveu e popularizou a ideia de que entender o poder significava entender como esse poder era experimentado pelas populações. Ao escrever a história não mais do ponto de vista daqueles que governam, mas ao se concentrar em descrever e analisar o que acontece diariamente às pessoas que experimentam o poder, obtém-se uma compreensão mais completa de como ele funciona.

Essa evolução da disciplina histórica teve consequências muito fortes sobre o pensamento filosófico do poder. De fato, pode-se inscrever nesta tradição o trabalho realizado por Michel Foucault a partir do primeiro volume de seu *História da Sexualidade* e seu curso de 1976 – ano em que *A Vontade de Saber* foi

publicado – no *Collège de France* intitulado “Em defesa da Sociedade”⁶. Nesse seminário, Foucault propõe estudar um discurso sobre o poder na era moderna, que não é o discurso, que ele chama de filosófico-legal, de soberania – o poder que desce do rei sobre seus súditos – mas o contra-discurso, que ele chama de histórico-político, que concebe a guerra como a base permanente das relações sociais, mesmo em tempos de paz. Esse discurso não é o de soberania, de uma ordem jurídica pacificada, mas um discurso de dominação e de guerra incessante entre o dominante e o dominado. Foucault busca operar um deslocamento para fora do *poder* central, ou seja, o poder do rei, em direção a *poderes* plurais, que são uma infinidade de relações de poder, ou seja, relações recíprocas entre os membros da sociedade civil. Pensar a submissão, não como aquilo que La Boétie chama de servidão voluntária, ou seja, uma forma de obediência cega do povo ao seu rei ou tirano, mas como a forma pela qual a dominação interindividual é experimentada por aqueles sobre os quais ela é exercida, relações de poder que são essencialmente silenciosas e, ainda assim, estruturam a sociedade. De certa forma, o que buscamos através do conceito de submissão é redobrar o gesto foucaultiano: interessar-se pela dominação e não pela soberania e, dentro da dominação, interessar-se por aqueles que a vivem e não por aqueles que a exercem.

6 Michel Foucault, “*Il faut défendre la société*”. *Cours au Collège de France 1975-1976*. Paris, Le Seuil/Gallimard, 1997.

O que podemos saber sobre a submissão?

Um dos objetivos e mecanismos das relações de dominação é silenciar os oprimidos e fazer com que suas experiências e pontos de vista apareçam como uma minoria ou, melhor ainda, não apareçam de forma alguma. Esse é, por exemplo, muito claramente o caso nos espaços colonizados: um dos mecanismos da colonização é assegurar que o ponto de vista dos colonos triunfe como representando a verdade e a única verdade disponível. Esse silenciamento ocorre de duas maneiras: por um lado, o domínio social tem o efeito de que os dominados são frequentemente privados das condições necessárias para poder se expressar – por exemplo, o acesso à educação ou aos meios de comunicação. Por outro, a dominação social tem o efeito de que as experiências dos dominados, mesmo se expressas, são desqualificadas como falsas, ruins, perigosas, imorais. A história dos oprimidos é, portanto, uma história para a qual faltam fontes e, quando existem, são fragmentárias e não têm a qualidade de fontes oficiais. Para superar esse problema, historiadores como Michel Foucault fazem história a partir de fontes que não são as fontes habituais. Em vez de escrever a história principalmente com base em atos de reis, leis, arquivos militares, busca-se diversificar as fontes do historiador e trazer o poder em suas dimensões diárias, locais e infinitesimais da história administrativa, bem como dos relatos dos atores, ou outros conhecimentos que Foucault qualifica como subjugados ou desqualificados.

Analisar a submissão como a entendemos, ou seja, como a forma pela qual a posição de inferioridade em uma relação interpessoal é vivenciada, e em particular a submissão das mulheres, apresenta problemas específicos: para analisar a submissão feminina, precisamos de fontes sobre indivíduos historicamente privados de poder, sobre relações que ocorrem na esfera privada e sobre relações nas quais um indivíduo e uma dimensão estrutural são articulados. O trabalho da história das mulheres mostra, antes de tudo, que fazer história da mulher é fazer história de uma ausência: historicamente, as mulheres não têm poder, portanto, não é a sua experiência que é contada nas narrativas de reis, nas narrativas de batalhas. Já em 1818, Catherine, a heroína de *Northanger Abbey* de Jane Austen, gritou:

Mas quando se trata de história verdadeira com um H maiúsculo, não posso entrar nela. (...) Eu li um pouco por dever, mas o que os livros de história contam só me irrita ou me aborrece. Não há nada além de brigas de papas e reis ou pragas em cada página. Os homens não servem para nada e quase nunca há mulheres.⁷

A história é, até os anos 1970, uma história da vida dos homens, escrita por homens. Fazer a história das mulheres primeiro consistia em um desvelamento: era necessário tornar visível o que sempre tinha sido escondido ou omitido.

Em segundo lugar, as mulheres não vivem na esfera pública, mas na esfera privada. Tradicionalmente, no entanto, a esfera pública é a descrita nos livros, aquela em que se baseiam os atos administrativos. De modo geral, a história da vida privada é dificul-

7 Jane Austen, *L'Abbaye de Northanger*, trad. fr. Pierre Arnaud, Paris, Gallimard, 2004, p. 133.

tada pela falta de fontes. Podemos ver, portanto, que um duplo silêncio dificulta a análise da experiência das mulheres: as mulheres não escrevem história e não fazem parte da esfera pública, que é aquela sobre a qual a história é feita. A história da mulher, tal como surgiu nos anos 1970, após o trabalho pioneiro de Michelle Perrot⁸, é acima de tudo uma história de vida privada e carrega consigo os desafios de tal história. Essa história da mulher requer um interesse pela vida cotidiana (que já foi parcialmente vista como difícil), que se baseará em fontes que não são as fontes clássicas do historiador – biografias, literatura pessoal, traços parciais. No entanto, por exemplo, as histórias de vida são fontes pouco confiáveis e muito parciais: somente as mulheres que têm meios para escrever e que consideram sua experiência importante e digna de ser contada a contam, e pode-se pensar que sua experiência não é representativa da experiência da maioria das mulheres.

Finalmente, e esse é, sem dúvida, o obstáculo epistemológico mais complexo, a especificidade das relações de poder em que as mulheres se encontram, como vimos com a análise beauvoiriana de sua situação, é que as mulheres não estão com os homens em uma relação de domínio de classe a classe, mas de dominação de indivíduo a indivíduo, uma relação que está particularmente mal documentada. Elas podem ser encontradas em relações de dominação social de grupo para grupo como trabalhadoras, como mulheres negras, como mulheres de castas inferiores, mas como mulheres, elas estão sujeitas a uma forma de domina-

8 Pode-se fazer referência em particular à *Histoire des femmes en Occident de l'Antiquité à nos jours*, em cinco volumes, editado por Georges Duby e Michelle Perrot e publicado por Seuil.

ção que é parcialmente social, mas se manifesta, acima de tudo, nas relações interindividuais.

O primeiro problema com isso é este: Foucault e os historiadores de Anais estão principalmente interessados no poder político, ou seja, como funciona o poder estatal, como os indivíduos resistem ou, pelo contrário, se submetem a ele. Entretanto, quando o poder que nos interessa não é diretamente político – porque não se trata do poder de um governante sobre os governados – é muito mais difícil ter fontes sobre esse poder: um marido não produz regulamentos para fazer com que sua esposa lhe obedeça, de modo que não há vestígios de suas ordens.

Em segundo lugar, é provável que as hierarquias sociais influenciem as hierarquias interindividuais e que, portanto, alguns seres humanos experimentem (muito) mais submissão do que outros por causa da opressão social da qual são vítimas. Quando se pertence a uma classe social desfavorecida, a um grupo racializado, quando se é mulher, homossexual, trans, ou seja, quando se está em uma posição de inferioridade social, é mais provável que se encontre em relações hierárquicas interindividuais nas quais se ocupa a posição inferior⁹. Nas sociedades patriarcais, ou seja, sociedades estruturadas pelo domínio das mulheres pelos homens, a experiência da submissão das mulheres quando se submetem aos homens é tanto individual – é uma submissão de um indivíduo a

9 É claro que se pode se encontrar em tal posição de inferioridade hierárquica sem se submeter, e o trabalho de antropólogos e sociólogos sobre o assunto mostra que a resistência à dominação é em grande parte subestimada, porque a dominação é estudada pelos dominantes, que veem seus sucessos melhor do que seus fracassos. O trabalho seminal nesse campo é o de James C. Scott e, em particular, *La Domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*, *op. cit.*

outro – quanto estrutural no sentido de que é prescrita pela estrutura da sociedade. Para compreendê-la, portanto, são necessárias fontes sobre uma situação que é estruturalmente silenciada.

As subalternas podem falar?

Esse problema foi destacado pela corrente de pensamento de *estudos subalternos*, inicialmente desenvolvidos por um grupo de estudiosos do Sudeste Asiático e da Índia, especializados em estudos pós-coloniais. Retomando o termo “subalterno” usado pelo pensador marxista italiano Antonio Gramsci em sua teoria de hegemonia cultural, eles se concentram no estudo daqueles que são subordinados nas sociedades do Sul da Ásia por causa de sua classe, casta, idade ou gênero. É nesse contexto que Gayatri Spivak, crítica literária indiana e professora na Universidade de Columbia, nos Estados Unidos, escreveu o famoso artigo “Pode o subalterno falar?”¹⁰. O ponto de partida do artigo de Spivak é uma entrevista entre Gilles Deleuze e Michel Foucault, “Os Intelectuais e o Poder”¹¹, datada de 1972. A entrevista entre os dois filósofos trata da atitude do intelectual no contexto de um questionamento da onipotência do sujeito. De acordo com Deleuze, a crítica da representação, tal como foi feita por Foucault, assim como o destaque da ligação entre conhecimento e poder, são os primeiros passos de

10 Gayatri Chakravorty Spivak, *Les subalternes peuvent-elles parler?*, 1988, trad. fr. Jérôme Vidal, Paris, Editions Amsterdam, 2009.

11 Michel Foucault e Gilles Deleuze, “Les intellectuels et le pouvoir”, *L’Arc*, nº 49, 2º trimestre de 1972, pp. 3-10, republicado em Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. I, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1174-1184.

uma revolução no pensamento do poder, que leva à “indignidade de falar pelos outros” e, em particular, nesse contexto, à impossibilidade de o intelectual falar pelos proletários: “A teoria exigia que as pessoas envolvidas finalmente falassem praticamente em seu próprio nome”¹².

Gayatri Spivak começa, em seu famoso estilo obscuro, atacando esta posição de Deleuze e Foucault em nome do fato de que eles “sistematicamente ignoram tanto a questão da ideologia quanto sua própria implicação na história intelectual e econômica”¹³. Segundo ela, os dois filósofos não tomam a medida de suas contradições: ignoram a divisão internacional do trabalho, por exemplo, quando falam *da* luta dos trabalhadores; sua valorização dos oprimidos atesta uma essencialização *do trabalhador*, que é exatamente o tipo de essencialização contra a qual eles também insistem nos sujeitos não oprimidos. De fato, segundo Spivak, Deleuze e Foucault, em sua torre de marfim, propõem uma certa concepção da experiência dos oprimidos como sendo transparente e consciente, enquanto a experiência dos não oprimidos é sempre estudada em seu aspecto ideológico. Ao proporem simplesmente ouvir os oprimidos, eles fingem que os oprimidos são sujeitos construídos de forma não ideológica.

12 *Ibid.*, p. 1177.

13 Gayatri Chakravorty Spivak, *Les subalternes peuvent-elles parler?*, *op. cit.*, p. 15.

Isso leva Spivak a questionar se as mulheres subalternas¹⁴ podem falar e se as feministas podem ouvi-las. Está em jogo a evidência de uma tensão entre a necessidade de levar em conta a consciência da mulher subordinada no trabalho acadêmico, especialmente no trabalho feminista, e o fato de que levar em conta essa consciência envolve necessariamente atribuir uma subjetividade a essa mulher subordinada. Agora essa atribuição de subjetividade, semelhante àquela que Spivak vê em Deleuze e Foucault, é aparentemente concebida como violência epistêmica em si mesma: é violência epistêmica porque impõe uma estrutura ocidental e particular à consciência da mulher subordinada, uma estrutura que não é sua. Consequentemente, qualquer tentativa de falar sobre a mulher subordinada e de fazê-la falar é uma traição a quem ela é através da atribuição da subjetividade.

Em uma área tão delicada, não é fácil colocar a questão da consciência da mulher subalterna.... Embora nem todos os projetos feministas ou antissexistas possam ser reduzidos a ela, ignorá-la é um gesto político não declarado que tem uma longa história e colabora com um certo radicalismo masculino que esconde invisivelmente o lugar do investigador. Ao tentar se dirigir ao sujeito historicamente mudo da mulher subalterna (em vez de escutá-la e falar sobre

14 Parte da reflexão de Spivak, nesse contexto como em outros, fala sobre a diferença entre os oprimidos e os subalternos, termos que ela empresta de Gramsci. Numa entrevista de 1992, ela explica o seguinte: “subalterno não é apenas uma palavra de classe para ‘oprimido’, para [o] Outro, para alguém que não está recebendo um pedaço do bolo. Em termos pós-coloniais, tudo o que tem acesso limitado ou nenhum acesso ao imperialismo cultural é subalterno – um espaço de diferença. Agora, quem diria que isso é apenas os oprimidos? A classe trabalhadora é oprimida. Não é subalterna.”, Leon de Kock, “Interview with Gayatri Chakravorty Spivak: New Nation

ela), a mulher intelectual pós-colonial “desaprende”* o privilégio feminino.¹⁵

Do ponto de vista do pesquisador, existe, portanto, uma contradição entre o desejo de avanço do conhecimento e a violência epistêmica que o impede. Segundo Spivak, não levar em conta essa violência epistêmica e traição é da mesma ordem que a hipótese de uma possível posição transcendental do pesquisador.

A análise da Spivak é importante para nós por várias razões. A primeira é que ela manifesta a dificuldade de qualquer trabalho sobre a submissão, pois é um trabalho sobre a experiência vivida por aqueles que não têm voz. De fato, como vimos, qualquer trabalho que lide com os oprimidos, os subalternos, ou seja, pessoas sobre as quais se exerce uma forma de dominação, é confrontado com um problema que pode ser descrito como um problema de fontes no sentido amplo do termo. A própria estrutura da dominação implica que aqueles que são dominados são, pelo menos em certa medida, privados do acesso à fala. Essa privação pode ser o resultado de obstáculos diretos (como a falta de acesso à escolaridade ou aos meios de expressão), mas também pode ser indireta e resultar do fato de que a voz das pessoas envolvidas é tornada inaudível pelas próprias condições do discurso.

Writers Conference in South Africa”, *ARIEL: A Review of International English Literature*, nº 23, vol. 3, 1992, p. 29-47.

* N.d.T.: No caso de uma pesquisadora mulher, “desaprender” o privilégio feminino seria não mais partir do pressuposto de que sendo mulher a pesquisadora pode falar por outras mulheres que estão em outras situações.

15 Gayatri Chakravorty Spivak, *Les subalternes peuvent-elles parler?*, *op. cit.*, p. 69.

Ainda mais interessante, a análise da Spivak mostra que nunca se encontram as condições para que a experiência dos subordinados seja transmitida ou “percebida” por trabalho acadêmico sem ser intrinsecamente traída por essa tradução. O mesmo problema surge no contexto do trabalho sobre a submissão: antes de tudo, há o risco de essencializar a pessoa cuja experiência está sendo descrita. De fato, dizer que a experiência de uma mulher em determinada situação é uma experiência de submissão é correr o risco de fazer dessa mulher uma mulher cuja essência é ser submissa. O segundo aspecto do mesmo problema é a questão ainda mais profunda da traição necessária da experiência de submissão, colocando-a em palavras em um trabalho que é, por definição, um veículo de emancipação. Parece que a única solução, que não é uma solução, para esse problema constante é encontrada na frase de Spivak quando ela escreve: “a intelectual pós-colonial ‘desaprende’ o privilégio feminino”¹⁶. É uma questão de esforçar-se para desaprender sistematicamente seu privilégio – sem presumir, por privilégio, que não se está atravessado por experiências de submissão.

A submissão das mulheres é, portanto, muito difícil de analisar filosoficamente: na medida em que se refere a uma experiência cotidiana, ela escapa constantemente à análise; como exige uma inversão da perspectiva do poder, parece impossível, pois, por um lado, só pode ser feita pelos oprimidos e, por outro, está fora de seu alcance, pois a opressão consiste precisamente em impedi-los de falar de suas experiências e analisá-las.

16 *Ibid.*, p. 69.

V

A experiência da submissão

Diante dos problemas aparentemente insolúveis colocados por uma análise da submissão, seríamos tentados a “pendurar o avental”, mas Beauvoir nos mostra um caminho original que nos permite ver, finalmente, do que se trata a submissão.

Uma posição privilegiada

A primeira originalidade de Beauvoir consiste em dizer que ela está em uma certa posição para mostrar a submissão e, de maneira mais geral, a experiência feminina, como nunca tínhamos visto antes. De fato, Beauvoir é uma mulher e essa qualidade que é sua é a primeira que vem à mente quando ela tenta se definir (como vimos, é para poder pensar o que ela é que ela escreve *O Segundo Sexo*). Mas não é só por ser mulher que ela pode fazer com que a condição feminina apareça. Se tanto homens quanto mulheres são ambos juiz e júri, “para elucidar o status das mulheres, ainda são algumas mulheres que estão na melhor posição”. Ela considera que algumas mulheres, incluindo ela mesma, estão em uma situação singular: elas são mulheres e, ao mesmo tempo, “nunca tive-

ram que experimentar sua feminilidade como um embaraço ou um obstáculo” de modo que, por um lado, elas sabem “mais imediatamente o que significa para um ser humano ser mulher” e, por outro lado, elas têm uma forma de desapego ao lidar com essa questão que, segundo Beauvoir, “lhes permite esperar que [sua] atitude seja objetiva”, elas “podem se dar ao luxo da imparcialidade”.¹ Beauvoir enfatiza esta posição privilegiada em suas memórias:

Não; longe de sofrer de minha feminilidade, a partir dos vinte anos de idade eu preferia acumular as vantagens de ambos os sexos; depois meu entorno me tratava tanto como escritor quanto como mulher; isso era particularmente marcante na América: nas “festas”, as esposas se encontravam e conversavam entre si enquanto eu conversava com os homens que, no entanto, me mostravam mais cortesia do que seus semelhantes. Fui encorajada a escrever precisamente devido a essa situação privilegiada. Isso me permitiu expressar-me com toda serenidade².

Pode-se, obviamente, ter algumas dúvidas sobre o fato de que Beauvoir sempre teria sido tratada por seus companheiros como uma igual e, mais ainda, sobre a ideia de que ela nunca teria experimentado a feminilidade como um obstáculo, o que muitas passagens em suas *Memórias de uma Moça Bem-comportada* negam. No entanto, a maneira como ela responde ao problema do seu ponto de vista é muito interessante: devido à sua posição como mulher, ela cresceu em um mundo de mulheres, ela tem experiência em primeira pessoa do que é ser mulher, e ela teve acesso mais direto do que a maioria dos homens a diferentes experiências femininas. Sua educação, a vida intelectual que ela leva, sua posição

1 Simone de Beauvoir, *O Segundo Sexo*, *op. cit.*, vol. I, pp. 31-32.

2 Simone de Beauvoir, *A Força das Coisas*, vol. I, *op. cit.*, p. 264.

como escritora abre uma possibilidade que normalmente não está disponível para as mulheres.

Como ela diz ao explicar por que as mulheres têm tanta dificuldade em ser gênios criadores, a criação é uma “tentativa de re-fundar o mundo sobre uma liberdade humana: a do criador; é preciso primeiro se dar inequivocamente a liberdade para alimentar tal pretensão”.³ É preciso muita confiança na legitimidade do próprio lugar no mundo para poder ter a pretensão necessária à criação. Mas Beauvoir está em uma situação singular: sua educação e suas próprias qualidades lhe deram a possibilidade de tal pretensão, ao passo que geralmente ela é fechada às mulheres. Em geral, as mulheres, devido ao domínio masculino, não têm a possibilidade ou mesmo a ideia de se expressar, tanto que sua experiência é julgada de antemão como insignificante. Beauvoir é uma mulher, mas, em parte devido aos problemas financeiros de seu pai, ela foi autorizada a estudar como um homem e a se destacar como um homem, ao ponto de ser tanto uma mulher em sua experiência como um homem no sentido de que ela é importante no mundo.

Portanto, é claro que Beauvoir está no improvável cruzamento de uma situação social de opressão que lhe dá acesso a alguma verdade, geralmente escondida, da realidade social, e um privilégio social que lhe permite pensar, escrever, e ser lida e ouvida. Essa posição dupla permite que ela não seja silenciada como os subordinados de Spivak, que seja capaz de expressar uma visão do mundo e, ao mesmo tempo, que seja capaz de trazer à tona aspectos da vida que os filósofos homens não podem ou não querem ver.

3 *Ibid.*, vol. II, p. 626.

De fato, como vimos, a vida comum muitas vezes escapa da filosofia não apenas porque parece medíocre demais para que os filósofos se interessem por ela, mas porque eles estão, por sua posição social, abrigados dela. Por exemplo, estudos de epistemologia feminista, que estudam, entre outras coisas, a forma como homens e mulheres têm acesso a diferentes conhecimentos, mostram o seguinte: assim como um mecânico vê melhor que um não-mecânico os problemas mecânicos de um motor que está olhando, as mulheres *veem* certas coisas que os homens não veem por causa da divisão de gênero do trabalho doméstico. Como as mulheres são encarregadas de arrumar e limpar, elas veem, por exemplo, meias sujas que os homens nem notam. Não é que naturalmente elas seriam mais capazes de perceber a roupa a ser lavada ou que os homens são cegos para as tarefas domésticas, mas a percepção tem uma dimensão social que é influenciada pela divisão de trabalho por gênero.

Como mulher, e na medida em que as mulheres são tradicionalmente responsáveis pela vida doméstica, Beauvoir traz assim à tona a complexidade da vida comum, desde os problemas filosóficos colocados pelo trabalho doméstico e pela cozinha até as questões de menstruação e puberdade na experiência do corpo. Finalmente, essa posição específica permite a Beauvoir captar a submissão feminina de uma maneira particularmente aguda: enquanto que, como mulher, ela distingue em si e nas mulheres ao seu redor os prazeres da devoção e da abdicação, como intelectual existencialista para quem a liberdade é o valor cardinal, ela fica escandalizada com o espetáculo da submissão feminina. Essa tensão entre a tentação da submissão, que ela enfatiza em si mesma, por exemplo, nas *Memórias de uma Moça Bem-comportada*, e o reflexo de

rejeição e condenação da submissão, que aparece repetidamente quando ela descreve, por exemplo, a dona de casa em *O Segundo Sexo*, é precisamente o que lhe permite trazer à tona a submissão em sua complexidade e trazê-la para a análise.

Um método fenomenológico original

Se sua posição lhe permite ver e tornar visível a experiência das mulheres, e como elas vivem a submissão em particular, de uma maneira definitivamente nova, também lhe obriga a propor um método adequado para resolver os problemas colocados tanto pelo ordinário como pela análise ascendente do poder. Para isso, Beauvoir se inspira na fenomenologia⁴, que é ao mesmo tempo uma corrente e um método filosófico. Embora outros filósofos tenham usado o termo antes dele, a fenomenologia como disciplina surgiu com o filósofo alemão Edmund Husserl no final do século XIX e se desenvolveu em muitas direções, inclusive em direções contraditórias, ao longo do século XX.

4 Ver, por exemplo: Sonia Kruks, *Situation and Human Existence: Freedom, Subjectivity, and Society*, Londres, Uwin Hyman, 1990, p. 111; Karen Vintges, *Philosophy as Passion: The Thinking of Simone de Beauvoir*, Bloomington, Indiana University Press, 1996, capítro IX, p. 136-159; Sara Heinämaa, *Toward a Phenomenology of Sexual Difference. Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*, Lanham, Rowman e Littlefield, 2003, p. XIII.

O legado do coquetel de damasco

Quando Husserl fundou a fenomenologia, sua ambição era propor uma ciência da experiência subjetiva através da qual a filosofia retornaria às coisas em si. Para isso, Husserl está interessado na forma como a consciência é vivida, ou seja, a consciência na primeira pessoa. Por exemplo, é uma questão de se perguntar o que é ver, ouvir, sentir, mas também caminhar, falar, para o sujeito que vive essa experiência. Beauvoir conta em suas memórias a primeira vez que ela e Sartre ouviram falar de Husserl: Raymond Aron, que tinha acabado de voltar de uma estadia em Berlim, onde tinha descoberto Husserl, apontou para o coquetel de damasco na sua frente e disse a Sartre: “Veja, meu pequeno camarada, se você é um fenomenólogo, você pode falar sobre esse coquetel, e isso é filosofia!” Esse episódio dá a Sartre a convicção de que a fenomenologia é o método que lhe permitirá “falar das coisas, tal como ele as tocou, e que isso era filosofia”. Para ele, como para Beauvoir, será possível “afirmar tanto a soberania da consciência quanto a presença do mundo”⁵.

Além da anedota, Beauvoir retém várias coisas de Husserl: em primeiro lugar, a fenomenologia estuda as experiências vividas e mostra que elas dão acesso a algo do significado do mundo. Beauvoir adota essa ideia ao dar ao segundo volume de *O Segundo Sexo* o título de “A Experiência Vivida”, que é a tradução direta do conceito Husserliano de *Erlebnis*. A mensagem é clara: será uma questão de estudar as experiências das mulheres para ter acesso ao significado da realidade da “mulher” no mundo. É com base nas múltiplas experiências que ela compila e analisa que seremos capa-

5 Simone de Beauvoir, *A Força das Coisas*, *op. cit.*, p. 157.

zes de entender o que é ser mulher, não apenas a partir da perspectiva dos homens – que é a única perspectiva geralmente considerada – mas a partir da perspectiva e experiência das mulheres.

O segundo ensinamento que Beauvoir recebe de Husserl, inseparável desse foco na experiência vivida, é a centralidade da primeira pessoa. A fenomenologia, em todas as suas formas, se preocupa com a consciência e a experiência como experiências em primeira pessoa, experiências feitas por um sujeito e analisadas a partir do ponto de vista desse sujeito. Uma das ideias centrais da fenomenologia é que todo ato de consciência é um ato intencional, ou seja, é dirigido ao mundo. No contexto de uma reflexão sobre o que pode significar ser uma mulher, o uso da primeira pessoa tem um significado particular: como mostra Beauvoir no primeiro volume, uma das maneiras pelas quais o homem transforma a mulher em um Outro vem do modo pelo qual os homens se apropriaram da objetividade e da terceira pessoa. É, portanto, um ato forte, feminista em si, adotar essa primeira pessoa.

Finalmente, é graças a Husserl e seus herdeiros que Beauvoir consegue trazer à tona um dos elementos importantes de qualquer filosofia do ordinário: o papel do corpo. Husserl, no *Ideen II*, parte do fato de que existem duas maneiras de experimentar corpos materiais: como simples coisas físicas ou como corpos vivos. Enquanto a ciência considera os corpos materiais como meras coisas físicas – por exemplo, na física nos perguntamos quão rápido um corpo se move no espaço, medimos essa velocidade, estabelecemos leis –, a atitude natural concebe o corpo como vivo, que é uma concepção radicalmente diferente da concepção científica. O corpo vivo difere dos corpos físicos de quatro

maneiras diferentes: o corpo vivo aparece como um campo de sensações, como ponto de partida de todo movimento espontâneo, funciona como ponto fixo de nossa orientação no espaço e participa das relações causais. Em trabalhos posteriores, Husserl apresenta uma lista de problemas fenomenológicos a serem estudados: ele menciona o problema da morte e do nascimento, o problema do inconsciente, o problema da historicidade e da vida social e, finalmente, o que ele chama de “o problema dos sexos”⁶. No lugar que ela dá ao corpo vivido em sua análise, ao qual voltaremos mais tarde, Beauvoir está claramente de acordo com a filiação metodológica, mas também temática, do último Husserl e seus herdeiros, dentre os quais se destaca Maurice Merleau-Ponty.

A originalidade do método beauvoiriano

Com base nessa herança, Beauvoir desenvolve em *O Segundo Sexo* um método fenomenológico que consiste em dar um lugar decisivo à descrição de múltiplas primeiras pessoas. No final da introdução a *O Segundo Sexo*, ela se propôs a tarefa de “descrever o mundo do ponto de vista das mulheres como ele é proposto a elas”⁷. Enquanto o primeiro volume, dedicado à forma como as mulheres foram constituídas como Outros pelos homens, nos permite entender como a submissão surge como um destino das mulheres, o segundo volume visa descrever esta submissão do ponto de vista da experiência vivida pelas mulhe-

6 Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, 1936, trad. fr. Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1983, § 55, p. 146.

7 Simone de Beauvoir, *O Segundo Sexo*, vol. I, *op. cit.*, p. 34.

res. Como tal, *O Segundo Sexo* é uma fonte inestimável às pessoas interessadas na submissão das mulheres e seu eventual consentimento a ela, pois constitui a primeira análise fenomenológica da submissão das mulheres.

Essa análise elimina de uma vez por todas a suspeita de uma abordagem paternalista, autoritária ou imperialista da submissão: com a análise beauvoiriana, torna-se claro que a submissão não é obra de mulheres pobres indianas privadas de tudo, de mulheres muçulmanas que demonstrariam, por seu uso do véu, a fraqueza de seu desejo de liberdade. Pelo contrário, ao propor uma fenomenologia da experiência vivida de submissão por todas as mulheres, em todas as idades, em todas as situações, Beauvoir destaca o caráter generalizado e quase universal da submissão feminina. Esse caráter não decorre de um gosto universal das mulheres pela submissão, mas do fato – que o primeiro volume estabeleceu – de que o mundo em que nascem os seres humanos femininos já está sempre estruturado por uma norma de feminilidade que é uma norma de submissão.

O segundo volume de *O Segundo Sexo* é surpreendente para quem está acostumado a ler obras de filosofia: por mais de seiscentas páginas, Beauvoir compila experiências pessoais, extratos de obras literárias e científicas, testemunhos, num esplendor de fatos e detalhes, para oferecer uma descrição do “destino tradicional da mulher”:

Como uma mulher aprende sobre sua condição, como ela a experimenta, em que universos ela está presa, que fugas lhe são permitidas, isso é o que eu tentarei descrever⁸.

8 *Ibid.*, vol. II, p. 9.

A descrição da condição feminina é concebida por Beauvoir como o pré-requisito necessário para qualquer pensamento sobre a emancipação da mulher⁹.

Esta descrição é profundamente original em três níveis: primeiro, ela descreve a vida das mulheres, em toda sua complexidade e diversidade, algo que nunca havia sido feito antes. Em segundo lugar, é original porque descreve não suas vidas de um ponto de vista externo, mas suas vidas *como elas as vivem*. Em geral, e como o primeiro volume mostrou, a vida das mulheres é analisada ou comentada apenas do ponto de vista dos homens. É sempre como objetos – objetos de estudo e objetos sexuais – que as mulheres são consideradas. Em *O Segundo Sexo*, pela primeira vez, as mulheres aparecem como uma multiplicidade de sujeitos. Para isso, Beauvoir é uma fenomenóloga na medida em que se baseia em experiências em primeira pessoa, mas é uma fenomenóloga original porque multiplica as fontes da narrativa em primeira pessoa.

Esta característica é inseparável do terceiro nível de originalidade, que deriva da própria posição de Beauvoir. Ao contrário de Sartre e outros fenomenólogos, Beauvoir não usa a primeira pessoa para descrever a experiência vivida das mulheres, e isso significa claramente que não é sua experiência individual que está em questão. Ao contrário do que o escritor François Mauriac sugeriu quando escreveu a Roger Stéphane, um colaborador da revista *Tempos Modernos*, “Aprendi tudo sobre a vagina

9 “Somente então poderemos compreender os problemas enfrentados pelas mulheres que, herdando um passado pesado, estão se esforçando para forjar um novo futuro.” *Ibid.*

de seu chefe”¹⁰, Beauvoir usa a terceira pessoa para descrever as experiências destas mulheres, e a severidade com que ela às vezes as julga mostra que estas descrições não são um trabalho autobiográfico. Eles são o resultado de uma busca meticulosa de uma multiplicidade de diários, memórias de mulheres famosas, estudos de psicologia e sociologia. Ao mesmo tempo, ao contrário do sociólogo, por exemplo, que geralmente está numa posição de exterioridade com o que descreve, é muito claro – e ela afirma isso – que Beauvoir é juiz e júri. Quando ela descreve a vida diária da dona de casa ou a experiência da maternidade, ela não está descrevendo experiências que são dela, e esse volume é o resultado de uma quantidade muito grande de documentação. Em vez disso, sua experiência pessoal é uma das fontes sobre as quais ela baseia sua descrição. Isso pode ser visto, por exemplo, quando olhamos os desenvolvimentos que ela oferece sobre os sonhos da garota do príncipe encantado em *O Segundo Sexo* e a maneira como Beauvoir reconta suas próprias fantasias adolescentes em *Memórias de uma Moça Bem-comportada*.

A originalidade de Beauvoir aqui é óbvia: as análises que ela propõe não são nem uma simples generalização baseada na experiência individual – como é frequentemente o caso na fenomenologia de Sartre, por exemplo – nem uma análise científica, remota e objetiva da experiência de outros. Beauvoir usa suas experiências pessoais, as experiências de suas amigas e suas observações da vida diária¹¹, bem como obras literárias e estudos

10 Citado por Simone de Beauvoir, *A Força das Coisas*, vol. I, *op. cit.*, p. 261.

11 “Aproveitei também, especialmente para o segundo volume, o interesse que Sartre e eu tínhamos pelas pessoas durante anos: minha memória me fornece material abundante.” *Ibid.*, p. 259.

científicos para generalizar a partir de uma multiplicidade de vidas e experiências em primeira pessoa e para trazer à tona experiências típicas, figuras típicas. Seu assunto, portanto, não tem nem as falhas de uma análise subjetivista e particular, nem as da análise masculina que congela experiências na hipótese de uma essência feminina. Contra um “eterno feminino” que quer universalizar, fixar, anistorizar, Beauvoir traz à tona experiências singulares que, colocadas lado a lado, não são casos particulares, mas declinações singulares da experiência da primeira pessoa do que é ser uma mulher. Essa multiplicação de pontos de vista é importante, particularmente porque permite apagar as particularidades desse ou daquele indivíduo, desta ou daquela situação, a fim de trazer à tona uma experiência mais geral. A fenomenologia de Beauvoir não tem a função de, como fazem, embora de maneira diferente, Husserl, Heidegger e Sartre, propor uma filosofia do conhecimento ou do mundo como tal; ela é colocada a serviço de uma análise de uma situação específica, a das mulheres, à qual é impossível ter acesso a não ser através da descrição de experiências em primeira pessoa.

Beauvoir mantém unido o método fenomenológico e uma abordagem marxista do mundo social e assim desenvolve um método que lhe permite compreender a forma como a situação da mulher é vivida por elas. Ela toma emprestada de Heidegger a ideia de que a situação dos indivíduos já tem sempre um significado, sobre o qual eles têm apenas um controle parcial. Ela se recusa a ficar satisfeita com o ponto de vista estrito do próprio indivíduo¹² já que, ao contrário, ela multiplica as fontes: ao propor

12 Em outras palavras, ela se recusa a adotar a perspectiva do que Husserl chama de “o ego transcendental”.

diferentes experiências vividas da mesma situação, ela mostra que esta situação é um dado, um destino, contra o qual a mulher deve tomar uma posição. Ao focar a influência da estrutura jurídica e das estruturas econômicas¹³ sobre a situação das mulheres, ela leva a sério a ideia marxista da necessidade de uma análise da infraestrutura e da superestrutura para compreender as relações interindividuais, sem abandonar a dimensão existencial dessas relações¹⁴. Nesse segundo volume, Beauvoir propõe assim uma fenomenologia própria, que resulta de sua apropriação dos diferentes componentes da fenomenologia existencial e que lhe permite resolver os problemas metodológicos de uma abordagem da submissão das mulheres.

Por que a fenomenologia?

O método fenomenológico permite a Simone de Beauvoir propor uma análise da submissão das mulheres que não reproduz o gesto masculino de objetivação e que responde, pelo menos em parte, ao problema de silenciar a voz dos dominados. Por um lado, o próprio método fenomenológico permite adotar não uma perspectiva de cima para baixo, mas uma perspectiva de baixo para cima sobre as experiências dos atores; por outro lado, permite trazer à

13 Ver, por exemplo, *O Segundo Sexo*, vol. II, *op. cit.*, p. 220-221.

14 No primeiro volume, ela esboça a necessidade de uma terceira via entre o individualismo e a abordagem estrutural quando escreve: “Sob os dramas individuais, como a história econômica da humanidade, existe uma infraestrutura existencial que por si só torna possível compreender em sua unidade a forma singular que é uma vida.” *Ibid.*, vol. I, p. 107.

tona regularidades e, implicitamente, mostrar às mulheres que sua experiência pessoal, que elas acreditavam ser singular, é de fato amplamente compartilhada, que o pessoal é político.

O silêncio dos oprimidos

Interrogar-se sobre a submissão, como vimos, consiste em analisar a relação de dominação do ponto de vista da pessoa que se encontra em posição de inferioridade. Portanto, consiste, em parte, em se perguntar como essa posição de inferioridade é vivida e analisada. Entretanto, como vimos, prover uma abordagem de baixo para cima da experiência das pessoas que são silenciadas por sua situação de opressão é um enigma metodológico¹⁵.

A adoção por Beauvoir do método fenomenológico lhe permitiu sair desse enigma¹⁶. De fato, como atestam os usos da fenomenologia no trabalho das ciências sociais hoje, a fenomenologia inverte o movimento habitual de análise. Onde o pesquisador geralmente procura regularidades objetivas entre indivíduos, onde ele desconfia de qualquer subjetividade que obscureça a neutralidade de sua perspectiva, o fenomenólogo funciona de forma oposta: ele parte de sua experiência pessoal ou das experiências subjetivas de outros indivíduos e, a partir de suas experiências interiores, realiza um movimento de análise concebido como um movimento de exteriorização. Como Bruno Frère e Sébastien Laoureux

15 Sobre essa questão da inversão de perspectiva e os problemas metodológicos que ela levanta, ver Capítulo I.

16 É evidente que a formulação do problema em termos de epistemologia *top-down* e *bottom-up* é estranha a Beauvoir.

mostram em seu livro sobre o uso da fenomenologia nas ciências sociais e humanas, esse uso

é uma resposta, em quase todos os lugares das ciências humanas e sociais, ao desejo de romper com as abordagens prepotentes, de cima para baixo, sobre o mundo, os espaços e os sujeitos. Além das grandes estruturas que compõem a vida (o inconsciente, o social, o político), procuramos compreender o que faz sentido no aqui e agora, antes de postular a existência das estruturas gerais a serem descobertas. O singular é a matéria do universal, mas para mostrar isso é necessário mergulhar nas experiências humanas que são tecidas desde as relações imediatas com o corpo, os animais, as coisas e os outros. A fenomenologia parece ser a perspectiva mais relevante para desvendar em toda sua delicadeza a questão dessas experiências e seu conteúdo generalizável¹⁷.

Assim, ao reproduzir numerosos testemunhos que recolheu em entrevistas pessoais, memórias, textos literários, textos científicos, Beauvoir consegue, em certa medida, trazer à tona com a fenomenologia a voz, geralmente silenciada, das mulheres submissas.

17 Bruno Frère e Sébastien Laoureux (dir.), *La Phénoménologie à l'usage des sciences humaines*, Bruxelles, Peter Lang, 2013, p. 9.

A estrutura social

No entanto, Beauvoir usa a fenomenologia de uma forma original, já que ela não apenas lhe dá o status de reveladora de experiências individuais: a fenomenologia lhe permite mostrar como funcionam as “grandes estruturas que compõem a vida” e como elas são vividas pelos indivíduos. Beauvoir mantém assim unido o indivíduo e a estrutura em um constante vai e vem: no segundo volume, a fenomenologia é colocada a serviço de uma exploração do destino tradicional das mulheres, ou seja, da forma como elas são estruturadas como indivíduos pela dominação masculina.

A fenomenologia serve tanto para uma abordagem indutiva de baixo para cima – compreendendo a situação geral das mulheres a partir de casos específicos – quanto para uma abordagem de cima para baixo – compreendendo como a situação geral das mulheres afeta as experiências vividas de cada mulher. O primeiro volume, “Fatos e Mitos”, responde à pergunta “o que é uma mulher” do ponto de vista habitual, aquele que considera a mulher como o Outro, ou seja, o ponto de vista masculino. O segundo volume, “A Experiência Vivida”, abre com uma completa mudança de perspectiva e de ponto de vista, já que Beauvoir usa a fenomenologia para analisar o que é ser mulher. A adoção destes dois pontos de vista se justifica pela ideia de que a pergunta essencial “o que é uma mulher?” não pode ser respondida em abstrato, fora da sociedade em que é colocada. Não se pode conceber um sujeito transcendental fora da diferença sexual e que possa ser analisado objetivamente. O que é uma mulher, no contexto da dominação masculina em que Beauvoir escreve e se situa, é o que é uma mulher para os homens e o que essa concepção construída pelos ho-

mens faz às mulheres. Beauvoir explica essa dualidade de pontos de vista na introdução da seguinte forma:

Assim, começaremos discutindo os pontos de vista das mulheres por biologia, psicanálise, materialismo histórico. Tentaremos então mostrar de forma positiva como a “realidade feminina” foi constituída, por que a mulher foi definida como o Outro e quais foram as consequências do ponto de vista dos homens. Então, descreveremos o mundo como ele lhes é proposto do ponto de vista das mulheres, e seremos capazes de compreender as dificuldades que elas enfrentam quando, tentando escapar da esfera que lhes foi atribuída até agora, elas afirmam participar do *mitsein* humano.¹⁸

A fenomenologia, no segundo volume, destaca dois fenômenos ao mesmo tempo: a forma como o ponto de vista dos homens estrutura a experiência vivida das mulheres de uma perspectiva de cima para baixo, mas também, por indução, a realidade da experiência da submissão. Ou seja, analisar o que é submissão e como essa submissão está inscrita nos corpos, nos pensamentos, nos sentimentos, em suma, na experiência vivida pelas mulheres a partir da estruturação externa de sua situação como Outro absoluto pelos homens.

Esse é sem dúvida um dos pontos mais complexos e também mais interessantes da apropriação da fenomenologia por Beauvoir: ela não se contenta em descrever, como faria um sociólogo, a condição da mulher ou mesmo sua experiência vivida. O que é descrito em cada capítulo não é uma espécie de generalização das mulheres particulares nesta situação; o que é descrito em cada capítu-

18 Simone de Beauvoir, *O Segundo Sexo*, vol. I, *op. cit.*, p. 34

lo é, de certa forma, o “a gente” heideggeriano de cada uma destas situações, ou seja, a forma pela qual, de acordo com as normas sociais vigentes, as mulheres devem se comportar e a forma pela qual devem vivenciar sua situação. Naturalmente, o que ela descreve também corresponde à forma como as mulheres se comportam em média, mas isso se deve precisamente ao fato de que qualquer norma social, se funcionar como norma em sentido prescritivo, acaba por descrever o que é estatisticamente normal. Entretanto, da perspectiva beauvoiriana, é muito importante ter em mente que as experiências descritas são aquelas impostas às mulheres, não aquelas que as mulheres experimentam, mesmo que de fato elas se sobreponham ou sejam idênticas. Com efeito, o fato de que Beauvoir concebe claramente os capítulos das três primeiras partes do segundo volume como uma descrição de um destino imposto às mulheres e no qual elas já são sempre lançadas justifica, na opinião de Beauvoir, seu julgamento sobre essas experiências.

Como as tarefas domésticas se desgastam na manutenção do *status quo*, o marido a caminho de casa percebe a desordem e a negligência, mas parece-lhe que a ordem e a limpeza são óbvias. Ele tem um interesse mais positivo em uma refeição bem preparada. O momento em que a cozinheira triunfa é quando ela coloca um prato de sucesso na mesa: marido e filhos a cumprimentam calorosamente, não apenas com palavras, mas comendo-o alegremente. (...) É somente na boca de seus convidados que o trabalho da cozinheira encontra sua verdade; ela precisa de seus votos; ela exige que eles apreciem seus pratos, que eles os comam novamente; ela fica irritada se eles não tiverem mais fome: tanto que não fica mais claro se as batatas fritas são desti-

nadas ao marido ou o marido às batatas fritas. Esse equívoco é encontrado em toda a atitude da dona de casa¹⁹.

Nessa descrição, a dona de casa parece um pouco ridícula, ela tem expectativas exageradas, ela reage de forma desproporcional e o equívoco de seu comportamento parece um pouco ridicularizado por Beauvoir. É somente quando se compreende a especificidade de seu uso da fenomenologia que o fato de Beauvoir parecer julgar essas mulheres repetidamente assume seu real significado: Beauvoir certamente adota uma posição de exterioridade, mas essa posição não é de superioridade. Beauvoir não julga mulheres reais que mentem para si mesmas; ela julga severamente o comportamento das mulheres que é prescrito pela estruturação masculina do destino das mulheres.

A submissão é um destino

A esse respeito, o método fenomenológico permite que surja um ponto decisivo, tanto para a análise de Beauvoir como para nossa investigação: ao analisar o destino tradicional das mulheres, Beauvoir mostra que as mulheres estão, em qualquer idade, em qualquer situação, destinadas à submissão pelos homens. Beauvoir escapa assim ao problema aparentemente insolúvel de qual exterioridade epistemológica permitiria saber quem é submisso e quem não é, quem é autêntico e quem não é. Beauvoir, ao contrário, traz à tona as seguintes evidências através de uma exuberância de detalhes, fatos e experiências cruzadas: o ponto comum a todas as figuras de mulheres que ela estuda, capítulo após capítulo, é a ambi-

19 *Ibid.*, vol. II, p. 275.

guidade da existência das mulheres e a permanente contradição entre a liberdade que elas têm como seres humanos e a redução ao status de objeto e de Outro absoluto ao qual a dominação masculina as reduz. Diante dessa contradição compartilhada por todas as mulheres, a submissão é a atitude prescrita pela situação em que as mulheres se encontram. Nesse sentido, a submissão não aparece como um fenômeno excepcional, como um desvio da norma, mas sim como a atitude prescrita pela norma social. Quando se é mulher, a gente se submete.

A experiência de todas as mulheres?

Diante desse método fenomenológico, porém, surge uma suspeita: as generalizações que Beauvoir propõe são tão válidas quanto ela sugere? A história do feminismo é muitas vezes esquematizada pela metáfora das “ondas”: à primeira onda feminista, no final do século XIX e início do século XX, para quem a luta central era o direito de voto das mulheres, seguiu-se uma segunda onda, à qual *O Segundo Sexo* dá à luz, que se preocupa com a igualdade de gênero, e em particular com o direito das mulheres de não mais se limitarem à esfera doméstica. Entretanto, a partir dos anos 1970, esta segunda onda foi fortemente criticada pelas feministas – a chamada terceira onda – que atacaram sua cegueira à diversidade das situações das mulheres. De acordo com as feministas dessa terceira onda, as feministas que as precederam, geralmente brancas, ocidentais e de origem social privilegiada, tendem a considerar que todas as mulheres têm uma experiência comum simples-

mente porque são mulheres, enquanto que essa experiência é a das mulheres brancas ocidentais que elas são. Em contraste, as feministas da terceira onda defendem a necessidade de uma abordagem interseccional²⁰ que leve em conta a diversidade das opressões, baseada em raça, classe, gênero e como essas opressões se somam umas às outras para que as mulheres negras, por exemplo, não sejam apenas oprimidas como negras ou como mulheres, mas vivenciem uma opressão específica como mulheres negras.

Por isso, Beauvoir tem sido repetidamente atacada pelas generalizações que ela faz na parte fenomenológica de *O Segundo Sexo*. Por exemplo, a antropóloga britânica Judith Okely acusou Beauvoir de ter proposto um estudo mais propriamente antropológico das mulheres da aldeia de Saint-Germain, no qual Beauvoir lhe coloca implicitamente como um caso exemplar.²¹ É claro que Beauvoir ignora a própria ideia de interseccionalidade e parece sistematicamente fazer suposições redutoras sobre as mulheres: ela distingue tão claramente entre a experiência das mulheres e a experiência do homem negro que parece não considerar a experiência das mulheres negras; ela considera que ter um emprego fora de casa é uma forma de as mulheres serem livres, sem ver que nas classes sociais menos favorecidas a maioria das mulheres

20 O conceito de interseccionalidade foi originalmente concebido como uma metáfora usada em um contexto legal para aliviar os problemas das leis antidiscriminação. A teórica jurídica estadunidense Kimberly Crenshaw desenvolveu esse conceito para abordar o fato de que as leis anti-discriminação eram tais que as mulheres negras tinham que decidir se estavam sendo discriminadas como mulheres ou como negras no caso de uma queixa, obscurecendo assim a realidade da discriminação específica que elas enfrentavam como mulheres negras. Esse conceito foi então utilizado mais amplamente para pensar sobre a relação entre os diferentes sistemas de opressão.

trabalha, sem que esse trabalho seja uma libertação para elas²²; as únicas mulheres não-ocidentais a que ela se refere são as mulheres que vivem nos haréns, sobre as quais ela reproduz uma visão orientalista e clichê.

A força de Beauvoir, no entanto, é que apesar destas inegáveis fraquezas, o poder de identificação de *O Segundo Sexo* tem funcionado em todos os lugares e o tempo todo: é provavelmente o livro de filosofia mais vendido do século 20; 20.000 exemplares foram vendidos nas primeiras semanas. O livro já vendeu mais de um milhão de exemplares na França e foi traduzido para mais de quarenta idiomas no mundo²³. Desde o momento em que o livro foi publicado, Beauvoir recebeu cartas de leitoras de todo o mundo. Todas essas cartas dizem mais ou menos a mesma coisa: para essas leitoras, ler *O Segundo Sexo* foi o fim de sua solidão, permitiu-lhes compreender sua própria existência e sua feminilidade. As milhares de cartas de todo o mundo que Beauvoir recebe são importantes para compreender o que sua análise fenomenológica permite: embora as mulheres de todo o mundo não tenham exatamente a mesma experiência do que é ser mulher, as leitoras de Beauvoir encontraram em suas descrições uma ressonância de suas próprias experiências. Ao ler Beauvoir, essas mulheres viram, por exemplo, que o desconforto que elas podem ter

21 Judith Okely, *Simone de Beauvoir: A Re-Reading*, Londres, Virago, 1986.

22 Sobre a dimensão racista e classista dessa hipótese entre as feministas dos anos 1950 aos anos 1970, vamos nos referir à obra da filósofa bell hooks, em particular *De la marge au centre: théorie féministe*, trad. fr. Noomi Grünsig, Paris, Cambourakis, col. “Sorcières”, 2017.

23 Sobre a saída de *O Segundo Sexo*, ver Toril Moi, *Simone de Beauvoir. Conflicts d'une intellectuelle*, trad. fr. Guillemette Belleteste, Paris, Diderot éditeurs, 1995 e Ingrid Galster (textos coletados e apresentados por), *Le Deuxième Sexe de Simone de Beauvoir*, Paris, Presses de l'université Paris-Sor-

sentido ao se perceberem escrutinadas em seus novos corpos como jovens mulheres na puberdade era uma experiência amplamente compartilhada, que a frustração que elas podem ter sentido ao ver suas famílias devorando tão rapidamente uma refeição longamente preparada era comum a tantas outras. Como Beauvoir situa sistematicamente essas experiências como o produto da dominação da mulher pelos homens, ela torna as leitoras conscientes da tese central do feminismo desde a segunda metade do século XX: o pessoal é político. As leitoras se dão conta de que sua experiência individual e singular tem tanto em comum com a experiência de outras mulheres, como descrita por Beauvoir, que não pode ser vista como uma mera experiência singular e que é parte de uma situação comum de opressão. Não é porque seus maridos sejam particularmente maus ou seus filhos particularmente ingratos que sua existência é como é, mas porque são mulheres e, como tal, estão destinadas à submissão, enquanto que, como seres humanos, aspiram à liberdade.

Em resumo, enquanto a submissão parecia ser um obstáculo à análise filosófica, Beauvoir desenvolve um método que permite essa difícil filosofia da experiência diária das oprimidas. Ao fazer isso, ela muda o que é a filosofia: ela fala na primeira pessoa, ela usa outras experiências na primeira pessoa, incluindo as experiências de prostitutas, de mulheres anônimas, vozes que a filosofia nunca antes havia levantado. Ela se concentra em descrever assuntos até agora considerados como não-filosóficos por serem tão co-

bonne, col. “Mémoire de la critique”, 2004.

munis, desde o lar até a menstruação e o desejo feminino. Ela usa assim sua posição privilegiada como escritora para mostrar que a filosofia não tem se concentrado no que ocupa e preocupa as mulheres, especialmente sua submissão.

Sua apropriação dos fenomenólogos, da filosofia marxista, de Hegel, é filosófica e original porque está enraizada em sua experiência comum como mulher. Agora é importante ver que esta atenção ao comum pode ter cegado algumas pessoas para a dimensão filosófica de sua obra – de acordo com um raciocínio do tipo: como ela descreve a vida comum, seu livro e sua abordagem são comuns – mas é também a originalidade da apropriação de Beauvoir, pois ela usa a história da filosofia para construir ferramentas para propor uma análise filosófica da vida comum de mulheres e homens. Na realidade, *O Segundo Sexo* é um livro autenticamente filosófico tanto por seu método fenomenológico e existencial, quanto por seu ponto de partida e seu efeito: sua leitura muda nossa relação com o mundo.

VI

A submissão é uma alienação

A combinação da teoria beauvoiriana da situação e seu método fenomenológico lhe permite compreender o mecanismo pelo qual as mulheres se submetem: a opressão das mulheres pelos homens passa por um processo de alienação – de transformação em um Outro – que é um processo de objetivação. As mulheres se submetem aos homens porque já são sempre consideradas como objetos, e não como sujeitos, pelos homens e, portanto, por si mesmas.

Opressão como alienação

Para entender como a condição da mulher é especificamente marcada pela submissão, Beauvoir compara a feminilidade a outras determinações resultantes da opressão. Ela compara a mulher ao negro, o judeu, o proletário, mas também a tantas outras figuras constituídas por uma situação de opressão¹. Essa comparação,

1 “Há profundas analogias entre a situação das mulheres e a dos negros: ambos emancipam-se hoje do mesmo paternalismo e a casta que antes era mestre quer mantê-los ‘em seu lugar’, ou seja, no lugar que escolheu para eles; em ambos os casos, espalha elogios mais ou menos sinceros pelas virtudes do ‘bom negro’, como a alma inconsciente, infantil, risonha, do negro

como vimos, tem um aspecto problemático, pois nega implicitamente a possibilidade de múltiplas identidades²: essas figuras parecem implicar que a mulher seria necessariamente branca, cristã, burguesa. Entretanto, sua função é destacar o que essas diferentes formas de opressão têm em comum: a opressão consiste em que os opressores construam os oprimidos como os outros.

A opressão ou o oprimido transformado em “o outro”

Para filósofos e para muitos esquerdistas no século XX, um dos melhores modelos para explicar a opressão encontra-se na famosa e muitas vezes obscura “dialética do senhor e do escravo”. Essa expressão se refere, mesmo que Hegel não a utilize, à análise que ele propõe das relações interindividuais em *Fenomenologia do Espírito*. Na seção B, Hegel explica que, para aceder à consciência de si, é necessária a mediação de outros. No entanto, os outros aparecem primeiro de forma negativa, como uma ameaça. Assim, o eu procura tanto destruir os outros quanto obter um reconhecimento deles. Isso dá origem à famosa luta das consciências pelo reconhecimento: de acordo com Hegel, pode-se imaginar o que acontece quando dois indivíduos se encontram como uma luta até a morte. Nessa luta, um dos indivíduos, o serviçal ou o escravo dependendo da tradução, terá medo de morrer e aceitará reconhe-

resignado e da ‘verdadeira mulher’, ou seja, frívola, infantil, irresponsável, a mulher submissa ao homem.” Simone de Beauvoir, *O Segundo Sexo*, vol. I, *op. cit.*, p. 27.

- 2 Sobre esse tema, ver Kathryn Gines, “Comparative and Competing Frameworks of Oppression in Simone de Beauvoir’s *The Second Sex*”, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 35, nº 1, 2014, p. 251-273.

cer o outro para preservar sua vida, enquanto o outro, o mestre, é reconhecido e ganha acesso a uma forma de liberdade. Esse esquema foi reapropriado pela filosofia marxista e, em particular, na década de 1930, pelo filósofo Alexandre Kojève, que propõe uma interpretação antropológica e marxista do mesmo nos cursos que dá sobre Hegel em Paris, e o chama de “a dialética do senhor e do escravo”. Kojève mostra que a luta pelo reconhecimento paradoxalmente coloca o escravo numa posição mais favorável que a do senhor: uma vez reconhecido, o senhor precisa da existência do escravo para que esse reconhecimento continue, enquanto o escravo não precisa do senhor. Além disso, através de seu trabalho e da transformação do mundo que traz consigo, o escravo ganha acesso a uma forma de liberdade, independentemente do senhor, tanto que Kojève vê nessa dialética de senhor e escravo o modelo para a análise da luta de classes: o escravo cria algo através de seu trabalho, reconhece a si mesmo nessa criação e assim cria novas condições que lhe permitem retomar a luta pelo reconhecimento. Em qualquer caso, a partir do momento em que o escravo concorda em reconhecer o senhor como senhor, a opressão funciona da seguinte maneira: o senhor concebe o escravo como outro, ou seja, como um ser de natureza radicalmente diferente da sua. Ele põe um fim a qualquer possibilidade de reconhecimento mútuo, tornando o outro homem um escravo.

Beauvoir conhece bem a *Fenomenologia do Espírito*, que leu para se divertir da angústia da guerra no verão de 1940³, bem

3 “Dia 6 de julho de 1940. Fui para a Biblioteca Nacional. Peguei um cartão e comecei a ler Hegel, a *Fenomenologia do Espírito*. No momento, eu não entendo quase nada. Decidi estudar Hegel todos os dias, das 2h às 5h. É a coisa mais calmante que se pode encontrar.” Simone de Beauvoir, *A Força da Idade*, *op. cit.*, p. 523.

como as análises de Kojève. Em *O Segundo Sexo*, ela se apoia sobre uma reutilização da leitura kojéviana do conflito pelo reconhecimento, a fim de destacar a estrutura geral da opressão e a especificidade da dominação das mulheres pelos homens.

A especificidade da dominação masculina: as mulheres são o Outro

A estrutura geral da opressão segundo Beauvoir é herdada diretamente dessa luta pelo reconhecimento: a opressão é o mecanismo pelo qual um grupo dominante consegue constituir outro grupo como os “outros”, cuja alteridade é sublinhada por um significado particular dado ao que diferencia esse grupo. Por exemplo, os brancos oprimirão os negros em nome da alma negra, os judeus serão oprimidos em nome do caráter judeu, as mulheres, do eterno feminino.

No entanto, Beauvoir vai mais longe. Através de uma distinção implícita entre o outro e o Outro, ela mostra a especificidade da opressão da mulher:

Somente a outra consciência se opõe a uma pretensão recíproca: enquanto viaja, a pessoa nativa está escandalosamente consciente de que nos países vizinhos há nativos que, por sua vez, a consideram como estrangeira; entre aldeias, clãs, nações, classes, há guerras, potlaches, mercados, tratados, lutas que tiram da ideia do Outro seu significado absoluto e descobrem sua relatividade; de boa ou má vontade, indivíduos e grupos são obrigados a reconhecer a reciprocidade de sua relação. Como é então que essa reciprocidade entre os sexos não foi estabelecida, que um dos termos foi afirmado como o único essencial, negando toda

a relatividade em relação a seu correlato definindo-a como pura alteridade? Por que as mulheres não desafiam a soberania masculina? Nenhum sujeito se coloca súbita e espontaneamente como o inessencial; não é o Outro que se define a si mesmo como Outro que define o Um: ele se coloca como Outro por aquele que se faz passar por Um. Mas, para que o retorno do Outro ao Um não aconteça, ele deve se submeter a esse ponto de vista estrangeiro. De onde vem esta submissão na mulher?⁴

Há uma especificidade na relação entre homens e mulheres: as mulheres não são, ao mesmo tempo, sujeitos e objetos, eu e outros, como todos os outros indivíduos são. Não há reciprocidade na alienação. As mulheres são sempre o Outro porque são submissas. À pergunta “o que é uma mulher”, a resposta é, portanto, “a mulher é o Outro” e a mulher é o Outro porque ela se submete ao homem. Responder realmente à pergunta “o que é uma mulher” é responder à pergunta “de onde vem essa submissão na mulher?”.

Segundo as análises hegelianas e pós-hegelianas, os outros me aparecem como outro em relação ao que sou e, acima de tudo, me fazem saber que eu sou um “outro” para os outros. No entanto, a vida cotidiana traz constantemente à tona a dimensão relativa e recíproca dessa alteridade. Como Sartre já demonstrou em suas análises do olhar, posso ver que o outro se vê como um e me percebe como outro, então eu sou outro para os outros, um sujeito para mim mesmo. Por outro lado, a mulher é constituída pelo homem como o Outro, ou seja, como uma alteridade absoluta e não relativa.

4 Simone de Beauvoir, *O Segundo Sexo*, op. cit., p. 19-20.

Uma relação não-dialética

A característica absoluta da alteridade manifestada pela letra maiúscula é decisiva, pois implica que não há dialética, ou seja, nenhuma evolução, possível na relação homem/mulher⁵. De fato, a frequência muito alta da identificação da mulher com um escravo cujo senhor é o homem, as referências a Hegel e o fato de ela qualificar a existência da mulher como “dialética” em numerosas ocasiões poderiam levar a pensar que Beauvoir identifica a relação entre homem e mulher com a dialética senhor/escravo. Na realidade, a situação da mulher torna impossível uma tal dialética. Na dialética hegeliana, tanto o problema do reconhecimento quanto o movimento dialético decorrem da igualdade inicial dos indivíduos. Ambos os indivíduos buscam o reconhecimento dos outros, um renuncia a esse reconhecimento por medo da morte e concede o reconhecimento ao outro, que assim se torna seu senhor⁶. O movimento dialético ocorre, então, porque o senhor, aparentemente vitorioso, fica no impasse produzido por sua vitória: ele é reconhecido apenas pelo escravo e, portanto, depende daquele que ele negou como igual. O escravo, por outro lado, encontra uma maneira de superar a negação e a escravidão que experimenta: o trabalho. Através do trabalho manual, ele pode transformar a natureza e assim se emancipar tanto do senhor quanto da natureza; atra-

5 Há, entretanto, uma exceção a essa afirmação: segundo Beauvoir, a tirania que a esposa às vezes exerce sobre seu marido surge da dialética do senhor e do escravo porque o marido é oprimido por causa da opressão que exerce: “A dialética do senhor e do escravo encontra aqui sua aplicação mais concreta: oprimindo alguém se torna oprimido. É por sua própria soberania que os homens são acorrentados; é porque só eles ganham o dinheiro que a esposa exige cheques, porque só eles exercem uma profissão que ela lhes exige ter sucesso, porque só eles encarnam a transcendência que ela quer roubá-la deles, fazendo seus projetos, seus sucessos, seus próprios. E, in-

vés de seu trabalho, o escravo se torna consciente de si mesmo de uma forma que o liberta e lhe dá uma forma de independência, enquanto o senhor precisa do escravo para poder ser o senhor. Segundo Beauvoir, pelo contrário, a mulher já está sempre constituída como uma inferior:

Nem sempre houve proletários: sempre houve mulheres; elas são mulheres por sua estrutura fisiológica; tão longe quanto podemos olhar na história, elas sempre estiveram subordinadas aos homens: sua dependência não é consequência de um evento ou de um devir, isso não aconteceu.⁷

A subordinação das mulheres pelos homens difere essencialmente da dos negros, judeus, proletários, pois não é o resultado de um evento, ela não é datável, sempre esteve presente⁸. Como tal, a mulher não está em uma posição original igual ao homem e, nesse aspecto, a relação homem/mulher não pode ser comparada à relação senhor/escravo no sentido hegeliano.

O trabalho constitui a segunda grande diferença entre a mulher e o escravo: no esquema hegeliano, a relação entre senhor e escravo é dialética devido ao papel do trabalho na aquisição da autoconsciência e, conseqüentemente, na possível reversão pelo escravo da negação à qual ele foi submetido. O trabalho, especial-

versamente, a tirania exercida pelas mulheres manifesta apenas sua dependência: (...) se ela se esforça tanto para submetê-lo à sua vontade, é porque ela está alienada nele." *Ibid.*, vol. II, p. 323.

- 6 "O domínio nasce da luta até a morte pelo 'reconhecimento' (*anerkennen*). Os dois adversários se propõem um objetivo essencialmente humano, não animal, não biológico: o de serem 'reconhecidos' em sua realidade ou dignidade humana. Mas o futuro senhor sustenta a provação da luta e do risco, enquanto o futuro escravo é incapaz de controlar seu medo (animal da morte). Portanto, ele cede, se reconhece derrotado, reconhece a superioridade

mente o trabalho manual, é a condição necessária para a possível emancipação do escravo⁹. Agora, a mulher de que fala Beauvoir, a mulher no sentido da representação social normativa da sua época, não trabalha, ou melhor, seu trabalho por um lado não é considerado como tal e por outro lado não tem a fertilidade do trabalho manual do escravo. De fato, como mostra Beauvoir em suas meticolosas descrições da vida doméstica, o trabalho da mulher casada não tem essa dimensão emancipatória porque é apenas uma luta contra o negativo:

Há poucas tarefas que se parecem mais com o tormento de Sísifo do que as da dona de casa; dia após dia, os pratos devem ser lavados, os móveis espanados e a roupa lavada, que estará novamente suja, empoeirada e rasgada amanhã. A dona de casa se desgasta espezinhando no mesmo lugar; ela não faz nada; ela apenas perpetua o presente; ela não tem a impressão de conquistar um Bem positivo, mas de lutar contra o Mal indefinidamente. (...) A criança vê o futuro como uma ascensão indefinida a algum cume desconhecido. De repente, na cozinha onde a mãe lava os pratos, a menina entende que durante anos, todas as tardes, ao mesmo tempo, essas mãos mergulharam no lavatório, limpando a louça com uma esponja. E até a morte elas serão submetidas a esses ritos. Comer, dormir, limpar... os anos já não sobem mais ao céu; eles se espalham idênticos e cinzentos

do vencedor e se submete como escravo a seu senhor. E assim nasce a autoridade absoluta do senhor em sua relação com seu escravo.” Alexandre Kojève, *La Notion de l'autorité*, Paris, Gallimard, 2004, pp. 70-71.

7 Simone de Beauvoir, *O Segundo Sexo*, vol. I, *op. cit.*, p. 20.

8 Beauvoir encontra o fundamento dessa subordinação no peso da maternidade e na impossibilidade, até o século 20, de controlá-la.

9 “É portanto pelo trabalho, e somente pelo trabalho, que o homem se realiza objetivamente como um homem.” Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel: leçons sur la phénoménologie de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1947, p. 30.

em um lençol horizontal; cada dia imita o anterior; é um presente eterno, inútil e sem esperança.¹⁰

O trabalho doméstico não tem nenhuma das virtudes do trabalho descrito por Hegel: simplesmente lutar contra a negatividade da sujeira, desordem e destruição, não permite que a mulher tome consciência de si mesma, mas, ao contrário, a prende em uma imanência, uma repetição que nunca é criação e que a impede de se inscrever em uma temporalidade livre. Esta diferença na natureza entre o trabalho positivo, que é trabalho escravo em Hegel, mas também trabalho como libertação em Marx ou trabalho como projeto em Sartre, e o trabalho doméstico, que é trabalho sem autoconsciência, é uma das razões pelas quais Beauvoir concebe o trabalho fora de casa como uma perspectiva de emancipação para as mulheres. Enquanto estiverem confinadas ao trabalho doméstico, as mulheres são privadas da possibilidade de fazer a dialética de sua relação com os homens, uma vez que não podem se emancipar através do trabalho. Fica assim claro que as mulheres não estão em uma relação com os homens semelhante à dialética do senhor e do escravo. Ela é o Outro absoluto e não um Outro acidental cuja alteridade relativa pode sempre ser revertida.

Beauvoir usa a dialética do senhor e do escravo não como um *modelo* filosófico da maneira como as coisas são feitas entre os sexos, mas como uma *ferramenta de contraste*¹¹: em vez de lembrar as figuras hegelianas do senhor e do escravo para enunciar a desigualdade entre homens e mulheres, Beauvoir traz à tona o contraste entre a posição das mulheres e a do escravo he-

10 Simone de Beauvoir, *O Segundo Sexo*, vol. II, *op. cit.*, p. 263-264.

11 Ver sobre esse assunto Eva Lundgren-Gothlin, *Sexe et existence. La philosophie de Simone de Beauvoir*, Paris, Michalon, 2001, p. 50 e seguintes.

geliano. Assim, não há tensão dialética na relação entre os sexos. As mulheres não pedem reconhecimento aos homens. Como as mulheres não fazem essa afirmação, é pouco provável que os homens sejam atingidos pela relatividade da alteridade feminina; por isso, há poucas chances do tipo de reciprocidade que Beauvoir argumenta se tornar inevitável quando ambos os lados exigem reconhecimento. Assim, os homens pedem reconhecimento, as mulheres não o pedem, e dessa forma as mulheres são construídas como o Outro absoluto.

Beauvoir usa, portanto, a dialética do senhor e do escravo em vários níveis. Por um lado, ela a usa como um idioma para conceber a opressão – “a alteridade é uma categoria fundamental do pensamento humano”¹² e a opressão consiste na sedimentação ou naturalização de uma alteridade que normalmente é sempre relativa e em movimento; por outro lado, a referência à dialética do senhor e do escravo permite sublinhar a originalidade da opressão da mulher: esta opressão é absoluta e estática. Se a dialética hegeliana pode aparecer como uma lógica emancipatória para o proletariado, ela se manifesta, ao contrário, como o local de uma opressão insuperável. Ao perguntar o que é uma mulher, Beauvoir se vê imediatamente observando que uma mulher é, de forma imediata, o que um homem não é, que ela é o Outro absoluto e que essa alteridade tem sido historicamente a base de uma inferioridade. Responder à pergunta “o que é uma mulher” implica, portanto, elucidar essa passagem quase óbvia de “mulher” para “alteridade”, para “inferioridade”, para “submissão”. A questão da submissão das mulheres é, portanto, a questão central do livro. Assume a forma de um paradoxo: como explicar que as mulheres, que são seres

12 Simone de Beauvoir, *O Segundo Sexo*, vol. I, *op. cit.*, p. 18.

humanos da mesma forma que os homens e, portanto, normalmente capazes de se tornarem sujeitos da mesma forma que os homens, não são livres e são suas escravas?

A mulher-objeto

Se a situação da mulher é uma situação de opressão específica, não é apenas porque sua alteridade é absoluta e, portanto, escapa da possibilidade de uma dialética emancipatória. A outra especificidade da situação das mulheres é que as mulheres não são constituídas como Outros como um grupo social separado, como os negros, os judeus ou os proletários, mas como indivíduos.

Viver com o opressor

Em primeiro lugar, as mulheres não são um grupo minoritário ou marginalizado e, como vimos, sua subordinação não é datável, não é o resultado de um evento¹³. Segundo, ao contrário dos negros, judeus ou proletários, elas não vivem entre si, elas vivem com seus opressores:

13 “Mas as mulheres não são como os negros dos Estados Unidos, como os judeus, uma minoria: há tantas mulheres quanto há homens na terra. Muitas vezes, também, os dois grupos em questão eram inicialmente independentes: uma vez ignoravam-se mutuamente, ou cada um admitia a autonomia do outro; e era um acontecimento histórico que subordinava os mais fracos aos mais fortes: a diáspora judaica, a introdução da escravidão nas Américas, as conquistas coloniais são fatos datados. Nesses casos, para os oprimidos, havia um *antes*.” *Ibid.*, vol. I, p. 21.

Elas vivem dispersas entre os homens, ligadas por moradia, trabalho, interesses econômicos, status social a certos homens – pai ou marido – mais próximos do que outras mulheres. As mulheres burguesas são solidárias com os burgueses e não com as mulheres proletárias; as brancas com os homens brancos e não com as mulheres negras¹⁴. (...) Mesmo em um sonho, as mulheres não podem exterminar os homens. O vínculo entre ela e seus opressores não se compara com nenhum outro. A divisão dos sexos é um fato biológico, não um momento da história humana. É no seio de um *mitsein* original que sua oposição tomou forma e ela não a quebrou. O casal é uma unidade fundamental cujas metades são rebitadas uma à outra: não é possível uma clivagem da sociedade por sexo. Isso é o que caracteriza fundamentalmente a mulher: ela é o Outro no coração de uma totalidade cujos dois termos são necessários um para o outro¹⁵.

A dominação masculina tem por especificidade ser produzida nas relações entre indivíduos, enquanto a maioria das outras estruturas principais de domínio social consiste na dominação de um grupo sobre outro. O grupo de mulheres é um grupo somente por abuso de linguagem: não há compartilhamento de uma identidade de grupo entre as mulheres, não há solidariedade em nome do grupo, não há sociabilidade do grupo. As mulheres se identificam, são solidárias e se socializam com os homens, dentro da família.

14 Se Kathryn Gines está certa ao mostrar que a comparação com negros, judeus e proletários se baseia em uma negação implícita da possibilidade de múltiplas identidades, vemos aqui que sua acusação de que Beauvoir não pensa na possibilidade de mulheres que não são brancas e burguesas não reflete adequadamente o ponto de vista de Beauvoir.

15 Simone de Beauvoir, *O Segundo Sexo*, vol. I, *op. cit.*, p. 21-22.

Ao se referir aqui ao conceito heideggeriano de *mitsein*, de *ser-com*, Beauvoir complexifica sua compreensão da diferença sexual. Em Heidegger, *mitsein* se refere à ideia de que o *dasein* está originalmente em um mundo compartilhado (harmoniosamente) com outros. Os seres humanos já estão sempre em um mundo onde são homens ou mulheres e onde estão com os outros. Segundo Beauvoir, a consequência disso é, por um lado, que o vínculo entre homens e mulheres não é histórico e, portanto, não é provável que mude radicalmente e, por outro lado, que as mulheres nunca serão um grupo social.

Esse recurso ao *mitsein* é interessante em sua ambiguidade: por um lado, parece emprestar credibilidade a um certo pessimismo. Se as mulheres nascem em um mundo onde a diferença sexual já é entendida como sinal de sua inferioridade, e se vivem sempre em primeiro lugar com os homens, é difícil ver como as desigualdades entre homens e mulheres poderiam desaparecer. Por outro lado, ela ameniza a concepção agonística das relações interindividuais que foi ilustrada pela referência à luta das consciências hegelianas. Beauvoir apela para Hegel e Heidegger de tal forma que, em vez de colocá-los em tensão, ela os mantém unidos para abrir a possibilidade de reconhecimento mútuo¹⁶. De fato, há uma contradição entre a harmonia primária do *ser-com* e a hostilidade primária da luta pelo reconhecimento, e Beauvoir afirma desde o início da introdução a insuficiência da abordagem heideggeriana:

Estes fenômenos não poderiam ser compreendidos se a realidade humana fosse exclusivamente um *mitsein* baseado na solidariedade e na amizade. Pelo contrário, torna-se

16 Nancy Bauer, "Being-with as being-against: Heidegger meets Hegel in The Second Sex", *Continental Philosophy Review*, vol. 34, 2001, p. 132.

claro se, segundo Hegel, descobrimos na própria consciência uma hostilidade fundamental para com qualquer outra consciência; o sujeito só surge ao se opor: ele busca se afirmar como o essencial e constituir o outro como inessencial, como um objeto.¹⁷

O fenômeno da alteridade não pode ser explicado a partir da harmonia do *mitsein*. Ao mesmo tempo, a compreensão kojeviana da luta pelo reconhecimento torna inconcebível que possa haver um reconhecimento harmonioso e, portanto, a possibilidade de uma relação harmoniosa ou feliz entre homens e mulheres. Ao manter Heidegger e Hegel juntos, Beauvoir revela a possibilidade de superar a hostilidade das consciências em favor do reconhecimento mútuo. O problema a ser resolvido é então o seguinte: como entender o que torna agora esse reconhecimento mútuo impossível e que assim confina a mulher numa alteridade absoluta?

Objetificação e objetividade

Como vimos, a característica de toda opressão é a alienação, a transformação daquele que é oprimido em outro, irredutivelmente diferente de si mesmo. Na dominação masculina, a alienação experimentada pelas mulheres envolve sua objetificação, ou seja, sua transformação em um objeto, particularmente um objeto sexual. Os homens concebem a si mesmos como sujeitos e as mulheres como objetos: seres absolutamente inferiores a eles e destinados a serem usados por eles. Segundo Beauvoir, as mulheres estão assim presas a uma alteridade absoluta porque

17 Simone de Beauvoir, *O Segundo Sexo*, vol. I, *op. cit.*, p. 19.

são objetificadas pelos homens: essa objetificação significa que a feminilidade é construída pelos homens como submissão e que as mulheres já estão sempre em um mundo no qual a submissão é semelhante a um destino.

Essa objetificação tem consequências muito amplas para a organização da sociedade e do conhecimento: Beauvoir destaca a ligação entre objetividade, olhar e objetificação. Ela escreve, no início da seção sobre mitos, o seguinte:

Às vezes, diz-se “o sexo” para designar a mulher; é ela que é a carne, suas delícias e seus perigos: que para a mulher é o homem que é sexuado e carnal é uma verdade que nunca foi proclamada porque não há ninguém que a proclame. A representação do mundo como o próprio mundo é a operação dos homens; eles o descrevem do ponto de vista que é deles e que eles confundem com a verdade absoluta.

A perspectiva masculina tem a particularidade de se conceber como neutra e, assim, de neutralizar a objetificação da mulher, que, entretanto, não é objetiva, mas uma consequência da dominação masculina. Catharine MacKinnon cita esta passagem como o ponto de partida para sua defesa da ideia de que a objetividade é construída a partir do olhar masculino, que é um olhar que objetiva a mulher:

Os homens *criam* o mundo a partir de seu próprio ponto de vista, o que então *se torna* a verdade a ser descrita. (...). O poder de criar o mundo do seu ponto de vista é o poder em sua forma masculina. A postura epistemológica masculina, que corresponde ao mundo que ela cria, é a objetividade: uma postura ostensivamente não implicada, uma visão à distância, sem nenhuma perspectiva particular, aparentemente transparente à sua realidade. Ela não se percebe

como uma perspectiva própria, ela não reconhece (...) que a forma como apreende o mundo é uma forma de subjugação e a pressupõe. O objetivamente conhecido é um objeto. A mulher aos olhos do homem é um objeto sexual, aquele através do qual o homem conhece a si mesmo tanto como homem quanto como sujeito.¹⁸

A situação das mulheres é inseparável da objetificação a que o olhar masculino as sujeita, e a dominação masculina permite que essa objetificação passe despercebida e faz com que a submissão das mulheres pareça não como resultado da dominação masculina, mas como sua condição objetiva.

Como resultado da dominação masculina, duas verdades sobre as mulheres se contradizem: elas são seres humanos e, portanto, inerentemente livres, e o olhar masculino as constrói como essencialmente inferiores e, portanto, destinadas a serem submissas. No final da introdução de *O Segundo Sexo*, tanto o problema quanto a organização da obra são claros: responder à pergunta “o que é uma mulher” é destacar a tensão entre a liberdade das mulheres como seres humanos e sua submissão como mulheres:

O que define a situação da mulher de forma singular é que, sendo como todo ser humano uma liberdade autônoma, elas se descobrem e se escolhem em um mundo onde os homens as obrigam a assumir-se como o Outro: pretende-se congelá-las como objetos e dedicá-las à imanência, já que sua transcendência será perpetuamente transcendida por outra consciência essencial e soberana. O drama da mulher é esse conflito entre a reivindicação fundamental de qualquer sujeito que se coloca como essencial e as exigências de uma situação que a constitui como inessencial. Como, na condi-

18 Catharine MacKinnon, “Feminism, Marxism, Method and the State: An Agenda for Theory”, *Signs*, vol. 7, nº 3, 1982, p. 537-538.

ção feminina, um ser humano pode ser alcançado, realizado? Que caminhos estão abertos para ela? Quais levam a becos sem saída? Como se pode recuperar a independência em meio à dependência? Que circunstâncias limitam a liberdade das mulheres e será que elas podem superá-las? (...) estamos interessados nas chances do indivíduo e não vamos definir essas chances em termos de felicidade, mas em termos de liberdade.¹⁹

Para compreender essa tensão, precisamos analisar o que permite que a feminilidade seja construída, através da objetificação da mulher, como alteridade absoluta e como essa construção estrutura a submissão da mulher. A submissão das mulheres é sua condição, no sentido de que é a possibilidade que lhes é traçada pela norma social, e a análise terá de esclarecer o que permite que essa submissão apareça como um destino, como se perpetua e qual é o respectivo lugar dos homens e das mulheres nesta perpetuação. A tese fundamental de Beauvoir, à qual ela dedicará todo o desenvolvimento da sua obra, pode assim ser reformulada da seguinte forma: “Não se nasce submissa, torna-se.”

19 Simone de Beauvoir, *O Segundo Sexo*, vol. I, *op. cit.*, p. 34.

VII

O corpo-objeto da mulher submissa

Para mostrar como as mulheres, mesmo que não nasçam submissas, tornam-se assim se não resistirem às normas da feminilidade, Beauvoir destaca a dimensão corporal da feminilidade e, portanto, da submissão.

A mulher não pode ignorar seu corpo

Desde as primeiras páginas de *O Segundo Sexo*, Beauvoir afirma a centralidade do corpo e da encarnação para responder sua pergunta central: “o que é uma mulher?”¹. Ela insiste que é impossível responder a tal pergunta sem reconhecer que homens e mulheres *são e têm* corpos, e que uma dimensão importante da diferença sexual é que as mulheres, ao contrário dos homens, não podem escapar de seus corpos e dos significados sociais de seus corpos.² Isso se torna muito claro quando se compara Descartes e

1 Simone de Beauvoir, *O Segundo Sexo*, vol. I, *op. cit.*, p. 12.

2 Veja nesse ponto as notáveis análises de Nancy Bauer em *Simone de Beauvoir, Philosophy, and Feminism*, New York, Columbia University Press, 2001, Capítulo II.

Beauvoir e interpreta o gênero filosófico beauvoiriano na introdução a *O Segundo Sexo* como uma reapropriação feminina ou feminista de Descartes nas *Meditações Metafísicas*. Na segunda meditação, Descartes questiona o tipo de ser que ele é. Ele se baseia nas evidências e nas ideias claras e distintas que tem para afirmar o que é evidente: ele é um homem, ou seja, um ser humano. A partir daí, ele constrói o seguinte raciocínio: como ele pode duvidar da existência de seu corpo, mas não pode duvidar de sua própria existência, então o corpo não pode ser uma parte essencial do que é ser um ser humano. Beauvoir também abre *O Segundo Sexo* com uma justificativa autobiográfica para sua escrita. No entanto, ela consiste em dizer que, quando lhe é pedido para se definir, sua primeira resposta, aquela que ela pensa que “deve” dar desde o início, é que ela é uma mulher³. E isso porque, ao contrário de Descartes, ela não pode duvidar da existência de seu corpo nem se abstrair dele. Ser mulher é não poder escapar do fato de que se é um corpo.

Beauvoir não se contenta aqui com uma simples objeção à ideia cartesiana de uma diferença de natureza entre corpo e mente (dualismo): se fosse simplesmente uma questão de dizer que a mente não é distinta do corpo, não haveria especificidade do corpo feminino; nem homens nem mulheres poderiam, em tal contexto, duvidar da existência de seus corpos. Beauvoir concorda com filósofos não-dualistas como Merleau-Ponty, que afirmam que mulheres e homens não são substâncias duplas e que ambos têm e são

3 “Se eu quiser me definir, sou obrigada a declarar primeiro: ‘Eu sou uma mulher’; essa verdade constitui a base sobre a qual qualquer outra afirmação se manifestará.” Simone de Beauvoir, *O Segundo Sexo*, vol. I, *op. cit.*, p. 16.

seus corpos. Entretanto, ela mostra que somente as mulheres veem sua identidade designada por seus corpos: elas não podem sequer afirmar, como faz Descartes, que não são corpos. Para Merleau-Ponty, por exemplo, não se pode escapar do corpo no sentido de que o corpo é o que nos agarra ao mundo, mas essa não é uma norma preexistente imposta pela sociedade à pessoa. O corpo é a condição de estar no mundo da pessoa, mas não é um destino fixo. A especificidade dos corpos das mulheres, segundo Beauvoir, é que elas são um corpo social antes mesmo de serem um corpo vivido e, portanto, funcionam como um destino.

Essa concepção do corpo é central para responder ao mistério da submissão feminina. Ou seja, para entender como e por que as mulheres são concebidas como o Outro, e também entender como elas não pedem para ser reconhecidas como sujeitos. A dimensão social dos corpos das mulheres estrutura sua situação e experiência de tal forma que a submissão lhes aparece como um destino, ou seja, tanto um caminho traçado antecipadamente quanto o que elas devem fazer. Essa preeminência do corpo social sobre o corpo vivido – ou seja, a ideia de que o corpo da mulher é antes de tudo um corpo que aparece aos outros antes de ser um corpo que é vivido pelo indivíduo – é inseparável de um questionamento do individualismo sartriano: para Sartre, há má fé quando uma pessoa age como se fosse um objeto movido pelo mundo, como se ela fosse determinada pelo mundo, porque, na realidade, ela é absolutamente livre para fazer escolhas e criar seus próprios projetos. Pelo contrário, Beauvoir propõe uma filosofia do corpo em que a dimensão social do corpo feminino estrutura a situação e a experiência das mulheres de modo que elas estejam destinadas a se submeter. Para mostrar isso, Beauvoir adota uma abordagem fe-

nomenológica que lhe permite mostrar que a objetificação das mulheres está na raiz de sua submissão.

O corpo biológico é social

Beauvoir abre *O Segundo Sexo* com um estudo do corpo fisiológico através das diferenças biológicas entre os machos e as fêmeas, particularmente na espécie humana. Embora muitos de seus dados e teorias científicas sejam obsoletos, a substância de seus argumentos continua sendo relevante. Seu raciocínio é o seguinte: existem diferenças biológicas entre machos e fêmeas; essas diferenças são tais que as fêmeas são menos fortes que os machos; e as fêmeas são “subordinadas à espécie”⁴, enquanto que a biologia torna possível que os machos sejam independentes.

A alienação das mulheres através de seus corpos

No nível do corpo fisiológico, as mulheres já são subordinadas, mas não se trata de submissão ao homem: o corpo fisiológico da mulher a subordina à espécie. De fato, tanto homens quanto mulheres têm um corpo fisiológico. Nesse nível, portanto, não existem relações de poder entre homens e mulheres, eles simplesmente têm atributos físicos diferentes. Por outro lado, existe uma forma de subordinação específica à mulher: “a escravidão da mulher

4 *Ibid.*, p. 72.

à espécie”⁵. Enquanto os homens podem ser indivíduos puros no sentido de que a perpetuação da espécie não os obriga a ir contra as exigências de sua individualidade⁶, a perpetuação da espécie exige que as mulheres neguem sua individualidade. Segundo Beauvoir, há partes do corpo da mulher que não têm interesse no indivíduo (as glândulas mamárias, por exemplo); há momentos na vida da mulher em que ela trabalha pela espécie e contra ela mesma, e “a [esta tirania da espécie] ela não pode escapar, porque ao mesmo tempo em que ela escraviza sua vida individual, ela a alimenta”.⁷ Beauvoir escreve que “a gestação é um trabalho cansativo que não apresenta um benefício individual para a mulher e que, ao contrário, requer pesados sacrifícios”.⁸ Embora muitas leitoras de Beauvoir possam tê-la reprovado por ter deixado de lado os benefícios e prazeres da gravidez e amamentação, seu argumento não é menos válido: em qualquer caso, essas experiências são um conflito entre individualidade e procriação.

Essa sujeição à espécie, que ela também descreve como “subordinação”⁹ ou “servidão”¹⁰, não cria mais do que uma simples diferença entre homens e mulheres e, como tal, não explica a submissão das mulheres aos homens. Entretanto, segundo Beauvoir, os corpos fisiológicos das mulheres produzem uma divisão e um conflito interiores: menstruação, gravidez e amamentação são

5 *Ibid.*, p. 78.

6 “O macho tem uma vida sexual normalmente integrada em sua existência individual: no desejo, no coito, sua superação em relação à espécie se funde com o momento subjetivo de sua transcendência: ele é seu corpo. A história da mulher é muito mais complexa.” *Ibid.*, p. 65.

7 *Ibid.*, p. 66.

8 *Ibid.*, p. 69.

9 *Ibid.*, p. 72.

10 *Ibid.*, p. 70.

apresentados como momentos de um “conflito espécie-indivíduo”¹¹ nos quais à mulher é negada sua individualidade pelo seu próprio corpo. Por causa desses momentos, “a mulher, como o homem, é seu corpo: mas seu corpo é algo mais do que ela é”¹². Seu corpo é o lugar da perpetuação da espécie, mas essa perpetuação é feita em detrimento do indivíduo. A encarnação da mulher é tal que o modelo de um sujeito desencarnado que reinaria sobre seu corpo é inadequado.

O caráter social do corpo fisiológico

Com base nesse argumento, alguns comentaristas¹³ cometeram o erro de pensar que Beauvoir estava defendendo um determinismo biológico. Pelo contrário, ela argumenta no final desse capítulo que essas diferenças biológicas não contam como tal, que elas só são significativas quando são socialmente definidas como importantes:

Uma sociedade não é uma espécie: nela a espécie se realiza como uma existência; transcende a si mesma para o mundo e para o futuro, sua moral não é deduzida da biologia; os indivíduos nunca são abandonados à sua natureza, eles obedecem a essa segunda natureza que é o costume e

11 *Ibid.*, p. 70.

12 *Ibid.*, p. 69. Beauvoir acrescenta aqui uma nota na qual cita Merleau-Ponty: “Eu sou, portanto, meu corpo, pelo menos na medida em que tenho um adquirido e reciprocamente meu corpo é como um sujeito natural, como um esboço provisório do meu ser total.”

13 Charlene H. Seigfried, “Second Sex: Second Thoughts”, em Azizah Y. al-Hibri e Margaret Simons (dir.), *Hypathia Reborn: Essays in Feminist Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press, 1990, p. 305-322; Catriona Mackenzie, “Simone de Beauvoir: Philosophy and/or the Female Body”,

no qual são refletidos desejos e medos que traduzem sua atitude ontológica. Não é como um corpo, é como um corpo sujeito a tabus, a leis, que o sujeito se torna consciente de si mesmo e se realiza: é em nome de certos valores que ele se valoriza. E mais uma vez, não é a fisiologia que pode fornecer a base para os valores: ao contrário, os dados biológicos assumem os valores que os existentes lhes conferem. Se o respeito ou o medo que inspira a mulher proíbe a violência contra ela, a superioridade muscular do homem não é uma fonte de poder.¹⁴

No fundo, há uma tendência intuitiva de levar o problema na direção errada e fazer da fraqueza física da mulher a razão natural de sua inferioridade social. Na realidade, o corpo fisiológico como tal não é portador de significados, não significa nada em si mesmo, mas é o portador de significados sociais. Se as mulheres são de fato inferiores aos homens em termos de força física, essa inferioridade só tem sentido se a sociedade a valoriza (em uma sociedade que não valorizaria a força física, essa diferença entre homens e mulheres não contaria).

Em resumo, os corpos fisiológicos das mulheres são importantes em dois níveis: por um lado, porque eles são a base fisiológica de como as mulheres vivem seus corpos e, por outro lado, por causa do significado atribuído a eles através de normas sociais:

É portanto, à luz de um contexto ontológico, econômico, social e psicológico que teremos de esclarecer os dados da biologia. A sujeição da mulher à espécie, os limites de suas capacidades individuais são fatos de extrema importância; o corpo da mulher é um dos elementos essenciais da situa-

em Carole Pateman e Elizabeth Grosz (dir.), *Feminist Challenges: Social and Political Theory*, Sydney, Allen e Urwin, 1986, pp. 144-156.

14 Simone de Beauvoir, *O Segundo Sexo*, vol. I, *op. cit.*, p. 78.

ção que ela ocupa nesse mundo. Mas não é ele tampouco que basta para a definir. Ele só tem realidade vivida enquanto assumido pela consciência através das ações e no seio de uma sociedade; a biologia não basta para fornecer uma resposta à pergunta que nos preocupa: por que a mulher é o *Outro*? Trata-se de saber como a natureza foi nela revista através da história; trata-se de saber o que a humanidade fez da fêmea humana.¹⁵

Para entender o que é uma mulher, portanto, não podemos fazê-lo sem uma filosofia do corpo, nem sem levar em conta o corpo fisiológico da mulher. Entretanto, não devemos nos enganar: o corpo fisiológico não molda o destino da mulher, é apenas o *suporte* de um destino que é socialmente constituído e depois naturalizado no corpo. Na conclusão do livro, Beauvoir faz uma experiência de pensamento na qual mostra que a educação não sexista das meninas mudaria completamente o significado e, portanto, a experiência de seu corpo fisiológico: longe do desgosto e da angústia que ela havia descrito nos capítulos sobre “a infância” e “a moça”, a puberdade seria então silenciosamente superada¹⁶. Vemos então que o corpo fisiológico da mulher não pode ser totalmente apreendido pela descrição de sua facticidade, ele é, acima de tudo, um corpo vivido.

15 *Ibid.*, p. 78-79.

16 *Ibid.*, vol. II, p. 646.

Um corpo vivo que pode ser objetivado: o que homens e mulheres têm em comum

Beauvoir refuta assim a ideia de que a biologia pode fornecer uma base para a inferioridade da mulher, mas reconhece a importância do corpo na formação da posição social da mulher. Para trazer isso à luz, ela faz sua própria distinção fenomenológica entre o corpo fisiológico e o corpo vivido, que ela herda da tradição fenomenológica: segundo Husserl, como vimos, a fenomenologia deve descrever e analisar o corpo como uma experiência vivida, e Merleau-Ponty, fenomenólogo e amigo de Beauvoir, mostra que estudar o corpo envolve analisar como nosso corpo nos aparece e como o experimentamos. Segundo ele, a palavra de ordem da fenomenologia consiste em retornar a uma vida pré-científica da consciência¹⁷; portanto, para entender o que é o corpo, devemos retornar ao “próprio corpo”, ou seja, ao corpo tal como o experimentamos e tal como nos parece, mesmo antes de começarmos a ter conhecimentos teóricos sobre ele. O dualismo cartesiano e a dicotomia sujeito/objeto, que está em seu próprio princípio enraizado nesse dualismo, nos impedem de pensar na realidade da experiência do corpo, que é uma experiência de união entre eu e o mundo. O corpo não é algo que possuímos, ele é nosso meio geral para ter um mundo.

17 “É a explicação ou revelação da vida pré-científica da consciência que por si só dá todo o sentido às operações da ciência e às quais sempre se referem.” Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1947, reimpresso na coleção “Tel”, 1976, p. 71.

O corpo vivido

Beauvoir reivindica muito claramente essa concepção de Merleau-Ponty do corpo vivido: “Da perspectiva que adoto – a de Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty –, se o corpo não é uma *coisa*, é uma situação: é a forma como nos agarramos ao mundo e o esboço de nossos projetos”.¹⁸ Beauvoir toma uma posição clara a favor de uma concepção do corpo vivido, herdada diretamente de Merleau-Ponty: “não é o corpo-objeto descrito pelos estudiosos que existe concretamente, mas o corpo vivido pelo sujeito”.¹⁹ Ela rejeita a concepção do corpo como uma coisa. As mulheres, como os homens, estão situadas pela forma como vivem seus corpos. Seu corpo é um dos meios pelos quais o mundo sempre tem sentido para os indivíduos, já que é o meio pelo qual eles se agarram ao mundo.

O corpo vivido, na medida em que é a experiência subjetiva do corpo fisiológico, difere de um indivíduo para outro. Poder-se-ia até dizer que os corpos vividos são incomparáveis e imensuráveis de um indivíduo para outro. O corpo vivido é a experiência de ser um corpo, e não apenas de *ter* um corpo. Entretanto, como “o corpo é o instrumento de nosso domínio sobre o mundo”²⁰, as diferenças entre os corpos fisiológicos geram diferenças na forma como o corpo é vivenciado e o mundo é percebido. A sujeição dos corpos das mulheres à espécie tem consequências para os corpos vividos das mulheres e sua percepção do

18 Simone de Beauvoir, *O Segundo Sexo*, vol. I, *op. cit.*, p. 75.

19 Simone de Beauvoir, *O Segundo Sexo*, vol. I, *op. cit.*, p. 80.

20 *Ibid.*, p. 73.

mundo. Esse ponto se torna claro quando Beauvoir descreve brevemente as consequências da menopausa:

Então a mulher se vê livre da servidão da fêmea; ela não é comparável a um eunuco porque sua vitalidade continua intacta; entretanto, ela não é mais a presa de forças que a superam: ela coincide consigo mesma²¹.

Esse argumento sublinha, ao contrário, a que ponto as mulheres, através da menstruação, gravidez e amamentação, se encontram alienadas de si mesmas²². A experiência que elas têm de seus corpos é a experiência de serem um outro, estrangeiras: a menstruação dá à mulher a impressão de que algo está acontecendo em seu corpo que não é ela e sobre o qual ela não tem controle. A mulher experimenta a gravidez “como um enriquecimento e uma mutilação; o feto é uma parte de seu corpo, e é um parasita que o explora; ela o possui e é possuída por ele”.²³ Ela sabe, além disso – mesmo que os riscos sejam muito menores hoje do que na época de Beauvoir – que essa alienação da gravidez pode culminar na morte dela ou da criança durante o parto. Finalmente, a amamentação é uma dolorosa “servidão esgotante” que coloca o corpo da mulher à disposição da criança.

Essa alienação tem várias consequências. Primeiro, há uma divisão na relação da mulher com seu próprio corpo. Ela não pode considerar plenamente o seu corpo como seu: “ela experi-

21 *Ibid.*, p. 71.

22 Sobre a análise da alienação em *O Segundo Sexo* e seu papel na filosofia beauvoiriana do corpo, nos referimos a Toril Moi, *Simone de Beauvoir. Conflits d'une intellectuelle*, *op. cit.*, pp. 239-284, Capítulo VI: “L'ambiguïté des femmes: l'aliénation et le corps dans *Le Deuxième sexe*”.

23 Simone de Beauvoir, *O Segundo Sexo*, vol. II, *op. cit.*, p. 345.

menta (...) seu corpo como uma coisa opaca alienada; ele é presa de uma vida teimosa e alienígena”.²⁴ Em segundo lugar, ela torna a vida da mulher ambígua: ela é tanto um sujeito, e como tal ela tem seu corpo ao mesmo tempo que é seu corpo, quanto ela não é seu corpo, na medida em que esse corpo pode lhe parecer como estando contra ela.

Beauvoir não diz que a ambiguidade da experiência das mulheres com seus corpos cria sua submissão. Mas, em certo sentido, essa experiência as prepara ou constitui o pano de fundo que pode justificar sua concepção como seres passivos movidos por forças externas, ou seja, seres alienados. Isso se torna claro quando se analisa o vocabulário que Beauvoir usa nas últimas páginas do capítulo “Biologia” e nas páginas do segundo volume dedicadas à puberdade, que aos seus olhos é o ponto de partida da submissão. Em ambos os casos, a mulher se vê como “presa”²⁵; ela experimenta sua “alienação”²⁶, ela é “passiva”²⁷. Ao recorrer ao campo lexical da servidão (“servidão”, “escravo”, “escravidão”, “submissão”) em ambos os casos, Beauvoir enfatiza a analogia entre as experiências de alienação no corpo fisiológico e na puberdade, ou seja, no corpo vivido. Entretanto, é a coexistência dessa alienação e objetificação que realmente permite que a submissão ocorra.

24 *Ibid.*, vol. I, p. 68.

25 *Ibid.* I, vol. I, p. 58, p. 69; vol. II, p. 81, p. 118.

26 *Ibid.*, vol. I, p. 72; vol. I, p. 72; vol. I, p. 72. II, p. 174, p. 181, p. 185.

27 *Ibid.* vol. I, p. 114; vol. II, p. 42, p. 43, p. 47, p. 81, p. 88, p. 91.

O corpo-objeto

Beauvoir faz uso da distinção de Merleau-Ponty entre o corpo objeto e o corpo vivido, mas ela oferece uma análise original do corpo feminino, baseando-se nas reflexões sartrianas sobre como os outros transformam meu corpo em um objeto. Enquanto Merleau-Ponty rejeita a oposição sujeito/objeto e estrutura sua filosofia do corpo em torno desta rejeição, para Sartre, o corpo é o lugar paradigmático da objetificação.

Em *O Ser e o Nada*, a filosofia do corpo é inseparável da concepção da alteridade. Sartre endossa Hegel para conceber as relações interpessoais como um “conflito de consciências”. Cada indivíduo é, antes de tudo, um indivíduo único e isolado – o que Sartre chama de ser-para-si, presente a si mesmo – e marcado por uma facticidade que ele deve transcender. Em segundo lugar, o indivíduo experimenta a existência de outros. Essa experiência é imediatamente apresentada como negativa por Sartre, que toma a vergonha como sua manifestação²⁸. Sartre resume a aparição de outros da seguinte forma:

Ele é o que é diferente de mim, então ele se entrega como um objeto inessencial, com um caráter de negatividade. Mas esse outro é também uma consciência de si. Como me parece ser um objeto comum, imerso no ser da vida. E é assim, também, que eu apareço ao outro: como uma existência concreta, sensível e imediata²⁹.

Sartre oferece uma compreensão individual e fenomenológica da luta pelo reconhecimento. Na realidade, os outros me aparecem

28 Jean-Paul Sartre, *O Ser e o Nada*, op. cit., p. 259.

29 *Ibid.*, p. 275.

antes de tudo como “olhos”³⁰, como um olhar que me vê e faz de mim um ser-olhado. Como tal, os outros não são percebidos principalmente como objetos, mas como um olhar que faz de mim um objeto³¹. Ele descobre meu ser-por-outro.

O olhar dos outros me leva assim a perceber meu corpo como um corpo para outros, ou seja, como um objeto, e eu percebo os corpos dos outros como muitos objetos. A relação com os outros me faz distinguir meu corpo-para-mim do meu corpo-para-os-outros: a primeira experiência que tenho do meu corpo é a experiência do meu corpo-para-mim, ou seja, do meu corpo como consciência, e a relação com os outros transforma meu corpo em um corpo-para-os-outros. Como tal, é decisivo que, para Sartre, o corpo não apareça pelo que é, isto é, pelo fato de ser crucial no meu ser-para-mim; ele só aparece para o sujeito, só se torna o local de uma interrogação, por causa do confronto com os outros: “Esse objeto que os outros são para mim e esse objeto que eu sou para os outros, eles se manifestam *como* um corpo. O que é então o meu corpo? O que é o corpo do outro?”³² Eu só começo a me questionar sobre meu corpo e meu corpo só me aparece como “meu corpo” a partir da experiência dos outros³³.

30 *Ibid.*, p. 308.

31 *Ibid.*, p. 305-306.

32 *Ibid.*, p. 341.

33 Aqui me inspiro em duas análises da filosofia sartriana: Renaud Barbaras, “Le corps et la chair dans la troisième partie de L'Être et le Néant” em Jean-Marc Mouillie (dir.), *Sartre et la phénoménologie*, ENS Éditions, 2000, pp. 279-296; Kim Sang Ong-Van-Cung, “Le corps et l'expérience d'autrui. Un aspect du problème de la négation dans L'Être et le Néant”, em Jean-Marc Mouillie e Jean-Philippe Narboux (eds.), *Sartre. L'Être et le Né-*

Através do encontro com os outros, o corpo parece dividido entre duas experiências radicalmente diferentes: ou meu corpo é o corpo-para-si, que é meu corpo como eu mesmo o apreendo, ou o corpo-para-os-outros, que é um objeto³⁴. Sartre não está interessado em como eu experimento meu próprio corpo como uma forma de me agarrar ao mundo, ou como o corpo dos outros se mostra para mim. De fato, os outros não aparecem como um corpo, mas como um olhar ou como uma mera presença (por exemplo, movimento nos galhos das árvores ou passos no corredor) que dá origem ao meu ser-olhado e me faz perceber como meu corpo se torna um corpo-para-os-outros.

O corpo-para-si é o que eu sou, é inseparável de minha presença no mundo e, como tal, eu não o tenho, eu o sou; não é um objeto para mim³⁵; ele manifesta minha facticidade³⁶. Esse imediatismo do meu relacionamento com meu corpo é negado pelo encontro com os outros, o que me faz entender que meu corpo é para eles algo externo, um objeto. O corpo-para-os-outros é meu corpo na medida em que é objetificado por outros e, portanto, na medida em que é alienado: “o corpo-para-os-outros é o corpo-para-si, mas inapreensível e alienado”³⁷, é o corpo que me torna tímida, o corpo do qual me envergonho. Esses dois corpos são irreduzíveis um ao outro, e Sartre se recusa a aceitar uma concepção unitária do

ant. *Nouvelles lectures*, Paris, Les Belles lettres, 2015, pp. 115-136.

34 “Ou ele é uma coisa entre coisas, ou ele é aquilo pelo qual as coisas são descobertas para mim. Mas ele não pode ser os dois ao mesmo tempo.” Jean-Paul Sartre, *O Ser e o Nada*, *op. cit.*, p. 343.

35 “Esse objeto existe para nós apenas como uma indicação: é o que tudo indica para mim e o que não posso compreender em princípio, pois é o que eu sou.” *Ibid.*, p. 357.

36 “Tudo o que eu vivi é indicado como meu ponto de vista do mundo pelo próprio mundo.” *Ibid.*, p. 349.

corpo, pela qual o corpo-para-nós e o corpo-para-os-outros seriam vividos como uma única realidade.

O corpo-para-os-outros é uma experiência de alienação insuportável para o sujeito: ao me objetificar através de seu olhar, o outro me possui. Essa alienação da objetificação torna inevitável o conflito com outros:

Tudo o que é válido para mim é válido para os outros. Enquanto eu tento me libertar do domínio dos outros, outros tentam se libertar do meu; enquanto eu procuro subjugar outros, outros procuram me subjugar. Estas não são relações unilaterais com um objeto-em-si, mas relações recíprocas e mutáveis. As descrições que se seguem devem, portanto, ser vistas a partir da perspectiva do conflito. Conflito é o significado original do ser-para-os-outros.³⁸

Essa relação conflitiva com os outros é central para a filosofia sartriana do corpo: a relação com os outros é uma relação alienante de objetificação e eu luto necessariamente contra os outros para contrariar a alienação que eles me fazem sentir e assim manter meu status de sujeito.

A alienação das mulheres: o organismo vivido objetificado

A centralidade da objetificação na filosofia do corpo de Beauvoir a leva a distinguir duas experiências especificamente femininas do

37 *Ibid.*, p. 394.

38 *Ibid.*, p. 404.

corpo: primeiro, o corpo da mulher é objetificado em escala social, a ponto de esta objetificação preexistir à experiência que a mulher pode ter de seu próprio corpo. Em segundo lugar, essa objetificação estrutural determina a experiência que as mulheres podem ter de seus próprios corpos, a ponto de somente as mulheres terem uma experiência do corpo vivido como objetificada.

A objetivação da mulher é social

Uma das ambições centrais do primeiro volume de *O Segundo Sexo* é mostrar que os homens constantemente afirmam seu lugar como sujeitos, transformando as mulheres em objetos. As mulheres são vistas como objetos de intercâmbio no casamento e no parentesco, como Claude Lévi-Strauss demonstrou; as mulheres são transformadas em objetos de desejo no mito e na literatura. No capítulo que ela dedica aos mitos, Beauvoir mostra que a constante objetificação das mulheres nos mitos é uma constante objetificação de seus corpos: o corpo feminino é visto às vezes como uma presa, às vezes como uma fonte de repugnância, às vezes como uma propriedade. Em qualquer caso, é fazendo do corpo das mulheres um objeto que os homens constituem uma imagem de si mesmos como sujeitos, como heróis, como guerreiros.

Se as relações interpessoais no trabalho de Sartre são tais que as duas pessoas envolvidas no conflito de consciências³⁹ são

39 Nas primeiras páginas do capítulo sobre mitos, Beauvoir reafirma a validade da ideia de um conflito de consciências, mas a formula em termos estritamente hegelianos. Segundo ela, os homens procuram escapar do perigo desse conflito através da constituição da mulher como um Outro: “Ela não se opõe nem ao silêncio, que é inimigo da natureza, nem à dura exigência

tanto sujeitos (ser-para-si) quanto objetos (ser-para-os-outros), a estrutura social da desigualdade de gênero permite que os homens se definam sistematicamente como sujeitos, definindo as mulheres como objetos. As mulheres, portanto, não são ao mesmo tempo sujeitos e objetos, elas são antes de tudo seres-para-os-outros, para os homens. Ser mulher não é apenas ter o corpo de uma mulher e viver em um corpo. É também ter um corpo social que é objetificado. Tanto os corpos masculinos quanto os femininos podem ser objetificados nas relações interpessoais, mas essa objetificação é acidental. Por outro lado, a estrutura social da desigualdade de gênero dá tal poder aos homens que essa objetificação acidental se torna estrutural e cronologicamente primária: enquanto os homens são, antes de tudo, sujeitos e, através dos olhos dos outros, podem se descobrir como objetos, as mulheres são, antes de tudo, objetos. Consequentemente, os corpos das mulheres são objetificados antes mesmo que elas possam experimentá-los como corpos próprios/vividos.

O simples fato de as mulheres estarem alienadas em seus corpos vividos não seria suficiente para constituí-las como Outro: é através dos olhos dos homens que as mulheres estão congeladas em uma alteridade da qual não podem escapar.

Nas relações interindividuais descritas por Sartre, os outros me aparecem como outros em relação ao que eu sou. No entanto, a vida cotidiana constantemente traz à tona a dimensão relativa

de reconhecimento recíproco; por um privilégio único ela é uma consciência e ainda assim parece possível possuí-la em sua carne. Graças a ela, há uma maneira de escapar da dialética implacável do senhor e do escravo, que tem sua fonte na reciprocidade das liberdades.” Simone de Beauvoir, *O Segundo Sexo*, vol. I, *op. cit.*, p. 240.

dessa alteridade: posso ver que o outro se vê como um e me percebe como outro. Essa relatividade da alteridade do outro é ainda mais reforçada no nível dos grupos sociais através de intercâmbios: quando vou ao exterior, vejo que sou um estranho para eles e que, assim, sou transformado em um objeto de maneira semelhante à objetificação dos estrangeiros que observo quando não sou um. Por outro lado, a mulher é constituída pelo homem como o Outro, tanto a nível individual quanto social, ou seja, como uma alteridade absoluta e não relativa. A especificidade da objetificação da mulher é clara: dizer da mulher que ela é o Outro é sublinhar que ela não está precisamente incluída nessa reciprocidade de alteridade. Sua alteridade é absoluta e a exclui de qualquer reciprocidade. Com o exemplo de Eva, Beauvoir mostra que a mulher é concebida como “um simples acidente”, “no modo do inessencial” e uma “consciência naturalmente submissa”⁴⁰. Esse status inessencial e não ameaçador é justificado pela natureza dupla da mulher:

Ela é o intermediário desejado entre a natureza exterior ao homem e o semelhante que lhe é demasiado idêntico. Ela não lhe opõe nem o silêncio inimigo da natureza, nem a dura exigência de um reconhecimento recíproco; por um privilégio único, ela é uma consciência e, no entanto parece possível possuí-la em sua carne⁴¹.

Os homens, graças a seu poder social, conseguiram fazer da mulher um Outro, ou seja, tratá-la como um ser particularmente ambíguo, suficientemente consciente para reconhecer os homens como sujeitos e, ao mesmo tempo, semelhante a uma coisa por seu

40 *Ibid.*, p. 242.

41 *Ibid.*, p. 241.

corpo. Assim, segundo Beauvoir, a dominação masculina consiste em atribuir às mulheres o destino de ser o tipo de ser cujo corpo é um objeto, cujo corpo é carne. Diante desse destino, a submissão se destaca como a escolha lógica.

O corpo é um objeto antes mesmo de ser vivido

Como a objetificação do corpo da mulher está inscrita na estrutura social, ela preexiste à experiência que toda mulher pode fazer de seu corpo. Nesse sentido, ela exige outra distinção: da mesma forma que os seres humanos têm corpos fisiológicos e a experiência que têm deles os torna corpos vividos, uma mulher tem um corpo objetificado e sua experiência disso a constitui como um corpo vivido objetificado.

Essa ideia é profundamente diferente da ideia do corpo-para-outras: a objetificação do corpo da mulher não começa com as relações interpessoais. É algo que as precede. Beauvoir avança claramente essa ideia em sua análise da puberdade no início do segundo volume. De acordo com Beauvoir, a puberdade ocorre quando o corpo de uma menina se torna “carne”⁴². Essa transformação é obviamente uma transformação do corpo fisiológico. Mas a descrição detalhada de Beauvoir no final do Capítulo I do segundo volume (“Infância”) sugere que a puberdade é uma transição de um corpo vivido para outro e que essa transição ocorre através da consciência do próprio corpo como um corpo objetificado: “Sob a camisola, sob a blusa, os seios se estendem e este corpo que a menina confundiu

42 *Ibid.*, p. 62.

consigo mesma aparece para ela como carne; é um objeto que os outros olham e observam”.⁴³ Tornar-se carne não acontece através da evolução do corpo fisiológico.

Beauvoir descreve então uma experiência amplamente compartilhada da puberdade: tornar-se carne ocorre para a jovem através do terrível choque de perceber que ela está sendo observada. Beauvoir cita uma mulher que diz, ao contar sua primeira experiência de um comentário na rua sobre seu físico aos treze anos de idade: “nunca esquecerei o choque repentino de me *ver sendo vista*”⁴⁴. A partir da puberdade, a mulher experimentará um corpo que é objetificado antes mesmo de poder ser um corpo-para-mim: no espaço público, na rua, mas também nas interações familiares, a jovem compreenderá de repente que seu corpo é sexualizado pelo olhar masculino. Embora ela não tivesse atraído nenhuma atenção particular até então, ela se verá vista, examinada, desejada. De certa forma, ela terá que perceber que, com a puberdade, seu corpo se tornou algo que não lhe pertence mais, que não é mais seu corpo, mas o corpo de uma mulher, ou seja, aos olhos dos homens, um objeto de desejo. Aqui vemos a força da fenomenologia beauvoiriana: Beauvoir consegue trazer à tona uma experiência tão comum da feminilidade que certos estudos sociológicos sobre o assédio nas ruas e suas consequências sobre as jovens ainda consideram estas páginas de *O Segundo Sexo* como o melhor resumo do fenômeno que elas descrevem⁴⁵. Ain-

43 *Ibid.*, p. 63.

44 *Ibid.*, p. 64.

45 Por exemplo, Fiona Vera-Gray usa essas análises beauvoirianas para interpretar suas pesquisas empíricas sobre as primeiras experiências de intimidação de jovens mulheres nas ruas: Fiona Vera-Gray, *Men's Intrusion, Women's Embodiment. A Critical Analysis of Street Harassment*. Londres:

da hoje, a puberdade é vivida como uma transição do corpo para a carne, através da qual a jovem garota se dá conta de que seu corpo não é principalmente *seu* corpo, mas aquilo que a faz aparecer no mundo como uma possível presa.

Essa transição manifesta uma anterioridade que é específica da experiência feminina. Mesmo antes que a menina se torne completamente feminina e comece a experimentar seu corpo feminino, esse corpo tem um significado social como objeto sexual. Seu corpo-para-si é, antes de tudo, um corpo-para-os-outros, um corpo que a sinaliza como sendo suscetível à possessão sexual. Em vez de estar na situação descrita por Sartre, sabendo-se um sujeito e depois se descobrindo como um objeto para o outro, o assédio na rua, os comentários sexualizados sobre seu corpo em transformação a tornam consciente de si mesma como um objeto antes mesmo que ela possa experimentar plenamente esse novo corpo. Isso explica as reações de constrangimento e repugnância de muitas jovens na puberdade, que rejeitam esse novo corpo que atrai atenção muitas vezes incompreensível. Através dessa experiência de alienação da puberdade, Beauvoir traz à tona uma das teses centrais do segundo volume: entender o que é uma mulher significa entender o que é viver em primeira pessoa, ou seja, como sujeito, um corpo construído pela primeira vez – através dos olhos do homem – como um objeto.

Do objeto corporal à presa passiva

Esta breve visão geral da análise beauvoiriana dos corpos das mulheres mostra que seus corpos têm quatro dimensões: são corpos fisiológicos, corpos vividos, corpos objetificados acidentalmente e corpos vividos como já objetivados estruturalmente. A existência dessas quatro dimensões, ao invés das duas dimensões de Merleau-Ponty ou de Sartre, é uma consequência da ordem social: a superioridade social dos homens lhes permite construir as mulheres como objetos e assim constituir seus corpos como objetificados, como corpos-para-os-outros, mesmo antes que eles pudessem ser um corpo-para-si. Esta análise fenomenológica do corpo das mulheres é esclarecedora em si mesma e permite a Beauvoir explicar como funciona a submissão das mulheres.

De fato, Beauvoir mostra que a objetificação feita pelos homens do corpo das mulheres encoraja as mulheres a se conformarem com o status de Outros que se espera delas. Como vimos, a experiência de uma jovem garota com a transformação de seu corpo já a faz sentir-se alienada de seu corpo. O olhar masculino acrescenta outra camada a esta alienação, elogiando a menina por um corpo que ela já está lutando para ver como seu próprio. Com esse comentário, o homem faz do corpo da menina um corpo para ele e não mais um corpo para ela. Beauvoir fornece uma descrição detalhada do sofrimento despertado pela experiência de um corpo, ou, mais precisamente, de uma carne, que sempre é construída como objeto de desejo. Essa angústia leva a jovem a perder o controle que tinha sobre seu corpo, ou seja, a perder o controle sobre os meios para estar no mundo:

A mentira à qual a adolescente está condenada é que ela tem que fingir ser um objeto, e um objeto de prestígio, enquanto ela se sente como uma existência incerta e dispersa, e conhece suas falhas. Maquiagem, cachos falsos, espartilho, sutiãs com enchimento são mentiras; o próprio rosto se torna uma máscara: expressões espontâneas são artisticamente despertadas, mimetizam uma passividade maravilhosa; nada é mais surpreendente do que descobrir de repente no exercício de sua função feminina uma fisionomia cujo aspecto familiar é conhecido; sua transcendência é negada e imita a imanência; o olhar não percebe mais, apenas reflete; o corpo não vive mais: ele espera; todos os gestos e sorrisos são chamados; desarmada, disponível, a jovem não é mais do que uma flor oferecida, um fruto a ser colhido. É o homem que a encoraja a estes ludíbrios desejando ser ludibriado: depois fica irritado, culpa a mulher. Mas, para a menina sem artifícios, ele só tem indiferença e até hostilidade. Ele só é seduzido pela garota que lhe prepara armadilhas; oferecendo-se, é ela quem cuida de sua presa; sua passividade serve a um empreendimento, faz de sua fraqueza o instrumento de sua força; como lhe é proibido atacar francamente, ela fica reduzida a manobras e cálculos; e seu interesse consiste em parecer gratuitamente dada; assim, ela será censurada por ser pérfida e traiçoeira: é verdade. Mas é verdade que é obrigada a oferecer ao homem o mito de sua submissão por ele querer dominar.⁴⁶

Nesse contexto, a garota percebe o fato de ser carne, ou seja, um objeto para os homens, como um destino do qual ela não pode escapar. De fato, mostra-se a ela constantemente os benefícios que receberia por não resistir ao seu papel de presa. Assim, por um lado, ela tem a liberdade de escolher essa passividade sedutora, por outro lado, não se pode, a rigor, ver em tal escolha uma falha

46 Simone de Beauvoir, *O Segundo Sexo*, vol. II, *op. cit.*, p. 127-128.

moral, uma vez que a experiência que ela faz de seu corpo como desde sempre objetificado a leva a pensar que ela não tem outra escolha senão ser outro.

A alienação criada pelo corpo fisiológico tal como experimentada no contexto da objetificação masculina leva a mulher a conceber-se como destinada a ser uma carne passiva e submissa. A submissão lhe parece ser o comportamento esperado e prescrito. Mais importante ainda, essa submissão é tão encarnada no corpo das mulheres que se torna inseparável de seu erotismo: com todo respeito a Rousseau – que parece ter esquecido, em sua condenação da submissão, o prazer que teve ao receber as palmadas da Sra. de Warens – a submissão nem sempre é experimentada como uma renúncia à liberdade e às vezes aparece como o caminho para infinitas delícias.

VIII

Delícias ou opressão: a ambiguidade da submissão

O segundo volume de *O Segundo Sexo* pode ser lido como uma longa descrição de todas as formas que a submissão das mulheres assume e da extensão da tentação que essa submissão constitui para elas. Talvez a questão mais importante e tabu que Beauvoir traz é que há algo que agrada às mulheres na submissão. Isso não significa que as mulheres estejam naturalmente destinadas à submissão – pelo contrário, Beauvoir mostra que o prazer da submissão decorre da situação específica da mulher. Isso não significa que a submissão seja sempre agradável, nem que o prazer da submissão supere a infelicidade que ela pode trazer. No entanto, a verdade que Beauvoir traz à tona é óbvia, mesmo que pareça escandalosa: a submissão tem seus atrativos. Beauvoir descreve em grandes detalhes as “delícias passivas”¹ que uma jovem goza ao se fazer de presa sexual, o prazer da mulher casada em reinar sobre seu lar, o prazer da mãe em se alienar de si para cuidar de seu filho.

1 Simone de Beauvoir, *O Segundo Sexo*, vol. II, *op. cit.*, p. 43.

A beleza

Ao destacar esse prazer, Beauvoir revela a ambiguidade da submissão: ao contrário do que sua conotação negativa poderia levar a pensar, a submissão tem aspectos positivos e negativos; é escolhida e não é; é abdicação diante do homem e é poder sobre ele; é uma fonte de prazer e está condenada ao fracasso. Um bom exemplo dessas ambiguidades é a submissão manifestada pela relação da mulher com a beleza. Como mostra Beauvoir, a beleza não tem o mesmo significado para homens e mulheres: “O propósito dos modos aos quais ela é subjugada não é revelá-la como um indivíduo autônomo, mas, ao contrário, cortá-la de sua transcendência para oferecê-la como uma presa aos desejos masculinos”². Entretanto, essa “vocação como objeto sexual”³ não é experimentada pelas mulheres como um mal. Pelo contrário, as mulheres gostam de se fazer presas carnisais, de tocar o veludo e a seda com os quais se vestem, colocando-se no palco e despertando o desejo dos homens. As mulheres ganham poder erótico sobre os homens ao aceitarem se fazer de presas. Mas esse prazer emprestado da submissão tem seu lado negativo: na realidade, o traje da mulher mostra sobretudo que os homens fazem da beleza da mulher uma manifestação de seu poder. Beauvoir, com sua característica pena afiada, descreve o fenômeno bem conhecido da esposa troféu da seguinte forma:

De homem para homem, a festa aqui toma a forma de um *potlatch*; cada um oferece como presente a todos os outros

2 *Ibid.*, p. 388.

3 *Ibid.*, p. 389.

a visão desse corpo que é seu bem. Em um vestido de noite, a esposa está disfarçada de mulher para o prazer de todos os homens e o orgulho de seu proprietário⁴.

De Helena de Troia aos modelos de *Sex and the City*, o mesmo fenômeno se repete: os homens usam a beleza das mulheres para manifestar seu poder. Tudo na educação das mulheres as leva a fazer parte dessa competição, sem ver o impasse a que ela conduz: em seu esforço de ser objeto de cobiça para os homens, as mulheres desaparecem como sujeitos. Mesmo que elas tenham prazer nisso, elas se negam no exato momento em que pensam que estão se afirmando.

Mais amplamente, tentar distinguir-se pela própria aparência física mergulha as mulheres em uma dependência sem fim, já que elas precisam de um olhar externo para apreciar quem elas são, seu valor e sua identidade.

As ilusões femininas que estruturam a submissão são também uma oportunidade para Beauvoir fazer algumas observações perturbadoramente atuais no rescaldo do caso Weinstein. Comentando sobre o que chamaríamos hoje *o sentimento de empoderamento* que nasce nas mulheres a partir da prática do esporte, Beauvoir escreve:

Hoje, mais do que no passado, a mulher conhece a alegria de moldar seu corpo através de esportes, ginástica, banhos, massagens, dietas (...) na cultura física, ela se afirma como um sujeito; há para ela uma espécie de libertação da carne contingente; mas esta libertação retorna facilmente à dependência. A estrela de Hollywood triunfa

4 *Ibid.*, p. 392.

sobre a natureza: mas ela se encontra como um objeto passivo nas mãos do produtor.⁵

Por mais agradável que seja se transformar em um objeto passivo e sedutor, o resultado é que a mulher-objeto precisa do homem e de seu olhar para existir. E esse olhar, se a mulher teve sucesso em seu empreendimento, não a verá como um sujeito, mas como uma objeto-presa pronto para ser devorado.

O amor-abdição

Tornar-se um objeto erótico passivo é uma das modalidades de submissão das mulheres. Outra, talvez a mais difícil de evitar e contornar, é a tentação da devoção, ou mesmo da abdição, que nasce na mulher apaixonada. Essa tentação é a que mais preocupa Beauvoir: ela mesma a experimentou nos primeiros dias de sua relação com Sartre e fala dela em suas memórias com pavor. Ela escreve sobre sua nomeação como professora em Marselha, longe de Sartre: “Eu esperava que ela me fortalecesse contra a tentação que durante dois anos eu tinha vivido: abdicar. Toda minha vida tive que manter uma memória preocupada desse período, quando tive medo de trair minha juventude”⁶. Mais amplamente, as memórias inteiras falam de uma Beauvoir que talvez não tenha abdicado completamente – no sentido de que se tornou escritora e levou uma vida própria – mas que considerou durante toda a sua vida que Sartre fosse superior a ela. Desde suas primeiras discus-

5 *Ibid.*, p. 396.

6 Simone de Beauvoir, *A Força da Idade*, *op. cit.*, p. 95.

sões, como a que tiveram diante da fonte dos Médicis nos Jardins de Luxemburgo, ela se submete ao que ela concebe como sua superioridade óbvia:

Foi a primeira vez na minha vida que me senti intelectualmente dominada por alguém. (...) Tive que admitir a derrota; além disso, percebi no decorrer da conversa que muitas das minhas opiniões se baseavam apenas em preconceitos, má fé ou desatenção, que o meu raciocínio era falho, que as minhas ideias estavam confusas.⁷

Beauvoir, mesmo quando escreveu as *Memórias de uma Moça Bem-comportada* nove anos depois de *O Segundo Sexo*, não vê em sua derrota a consequência de qualquer arrogância por parte de Sartre – mesmo quando ela relata, algumas páginas antes, como Sartre, ao anunciar sua elegibilidade para agregação*, que ele mesmo havia perdido no ano anterior, lhe havia dito “de agora em diante, eu me encarrego de ti”⁸ – mas o sinal de uma inferioridade que, a seus olhos, nunca será desmentida. Diante de Sartre e apesar da realidade de suas influências mútuas, ela se apresenta ao longo de suas memórias como sua segunda, como a escritora enquanto ele é um verdadeiro filósofo, como a comentarista enquanto ele é um criador. Em *A força da Idade*, ela coloca claramente sua escolha da literatura contra a filosofia por causa de sua inferioridade em relação a Sartre⁹. De modo mais geral,

7 Simone de Beauvoir, *Memórias de uma Jovem Bem-comportada*, Paris, Gallimard, 1958, p. 452.

* *Agrégation* é o exame nacional francês para recrutamento de professores do ensino secundário.

8 *Ibid.*, p. 446.

9 Entretanto, eu não me considerava uma filósofa; eu sabia muito bem que minha facilidade em entrar em um texto vinha precisamente da minha falta de inventividade. (...) Falar com Sartre, medir sua paciência, sua audácia,

estudos atuais sobre as influências recíprocas entre Beauvoir e Sartre tendem a mostrar que Beauvoir apagou de suas memórias todos os traços de sua obra filosófica e sua influência sobre Sartre, como se fosse uma questão de preservar a todo custo o mito da superioridade dele sobre ela¹⁰.

O Segundo Sexo

Ao longo de seu trabalho, Beauvoir conseguiu descrever a tentação de abdicação nas mulheres apaixonadas, multiplicando pontos de vista e abordagens. Em *O Segundo Sexo*, ela dedica muitas páginas à forma como o amor assume o caráter de abdicação nas mulheres, ou seja, de abnegação pelo outro. O ponto de partida para sua análise do amor é o seguinte: “a palavra ‘amor’ tem um significado completamente diferente para os dois sexos e isso é uma fonte dos graves mal-entendidos que os separam”¹¹. Os homens têm uma relação de conquistador para com o amor e o amor não define sua existência, de modo que mesmo quando são amantes desesperados, suas tristezas só duram por pouco tempo e sua identidade não está em jogo. Por outro lado, para as mulheres, o amor é semelhante à autorresignação: o amor feminino muitas vezes consiste em “perder-se de corpo e alma naquele que

me pareceu estimulante entregar-se à filosofia, mas somente se alguém fosse mordido por uma ideia. (...) Lendo um livro de Fink, me perguntei: ‘Mas como você se resigna a ser discípulo de alguém? Mais tarde, eu consentiria, intermitentemente, em desempenhar esse papel. Mas no início eu tinha demasiada ambição intelectual para ficar satisfeita com isso. Eu queria comunicar o que era original sobre minha experiência. Para ter sucesso, eu sabia que tinha que recorrer à literatura.’ Simone de Beauvoir, *A Força da Idade*, *op. cit.*, p. 255.

designamos como o absoluto, como o essencial”.¹² Essa distinção reflete a preocupação beauvoiriana de historicizar categorias contra seu caráter supostamente natural: não há natureza imutável do amor, assim como não há natureza imutável da feminilidade. O amor é um sentimento produzido por uma certa situação histórica, econômica e social. Portanto, não é surpreendente que a forma como a diferença sexual é codificada em uma sociedade se reflita em concepções de amor.

O amor, para as mulheres, é uma forma particularmente profunda de submissão: a apaixonada frequentemente procura se diluir no homem que ama, para perder sua identidade ali. Transformando esse homem em uma espécie de deus, ela tem prazer em servi-lo e ganha um senso de si mesma em sua renúncia de si. Beauvoir baseia-se nos escritos de Juliette Drouet, Colette, Mme d’Agoult, Violette Leduc e muitas outras mulheres, nas análises de Hélène Deutsch e em suas próprias observações para trazer à tona esta subjugação amorosa cujo desejo espontâneo é claro: “ser tudo para ele”¹³.

Beauvoir não apenas descreve as principais características dessa abdicação, mas também mostra seus becos sem saída e suas mentiras. A amante submissa não é uma vítima do homem que ama: em primeiro lugar, não é o homem individual, nem a natureza dos sexos que exige tal amor, mas a situação em que as mulhe-

10 Nos referimos às análises fascinantes de Margaret Simons em “Beauvoir, Philosophy, and Autobiography”, *A Companion to Simone de Beauvoir*, editado por Laura Hengehold e Nancy Bauer, Hoboken, John Wiley & Sons, 2017, pp. 391-405.

11 Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, vol. II, op. cit., p. 539.

12 *Ibid.*, p. 540.

13 *Ibid.*, p. 556.

res se encontram. É porque a mulher está “presa na esfera do relativo, destinada ao homem desde a infância, acostumada a vê-lo como um soberano ao qual não lhe é permitido igualar-se”¹⁴ que ela pensa no amor como submissão.

Em segundo lugar, essa submissão traz dentro de si um fracasso premeditado por ser tão independente das qualidades reais do homem amado: “ele não está em condições de justificar aquela que se dedica a sua adoração”¹⁵. Para justificar sua abdicação, a mulher adorna o homem amado com qualidades quase divinas que justificam sua abdicação. O contraste entre as qualidades que o homem escolhido precisaria para justificar a abdicação em seu favor e a realidade de suas qualidades manifesta a ambiguidade da submissão: como nenhum ser humano pode ser igual a um deus, qualquer mulher que se submete a um homem por amor está se encaminhando à decepção. Por que você desistiu de tudo por alguém que merece tão pouco?

Com base nessa pergunta, Beauvoir mostra como a submissão pode se transformar em uma tomada de poder e dominação: quando uma mulher não encontra no homem a justificativa para sua existência (e ela esperava obter isso), quando o homem não parece suficientemente grato pelo sacrifício que ela acredita ter feito por ele, “sua generosidade torna-se imediatamente uma exigência”¹⁶. Esse é o impasse inevitável da submissão amorosa: “Ela coloca sua alegria em servi-lo: mas ele deve reconhecer esse serviço com gratidão; o dom torna-se uma exigência de acordo com a

14 *Ibid.*, p. 540.

15 *Ibid.*, p. 554.

16 *Ibid.*, p. 556.

dialética comum da dedicação”¹⁷. Ao fazer-se escrava, a mulher assume uma forma de poder sobre o homem; ela acredita que seu sacrifício dá ao homem certos deveres. Por amor, ela se torna uma escrava e o acorrenta.

Beauvoir, romancista do amor submisso

Se Beauvoir dá concretude a essa análise da submissão amorosa, ela dá ainda mais profundidade ao seu retrato desse fenômeno multiplicando os pontos de vista e os tipos de narrativas em primeira pessoa em seu trabalho. Em *Os Mandarins*, que ela publicou em 1954, Beauvoir construiu a personagem de Paule, uma mulher apaixonada que se dedica inteiramente a Henri, o homem que ela ama, a ponto de sufocá-lo. Ao contrário de Anne, a outra personagem feminina, que se recusa a “fazer carreira como esposa”¹⁸, Paule se dedica inteiramente a Henri. Quando ele quer continuar uma história com outra mulher, ela se recusa, chantageia-o, usa sua abdicação para impedi-lo de sair. Ela lhe diz: “Eu aceito tudo de você, tudo!” Ele responde: “Se você decide que sofre quando eu faço o que quero fazer, eu tenho que escolher entre minha liberdade e você”¹⁹. Encontramos aqui a ambiguidade da abdicação no amor: a mulher que faz do homem a totalidade de sua existência encontra em sua abdicação razões para acorrentá-lo. E como tal, coloca o homem em tal posição que ele só pode rejeitar esse amor avassalador e assim mergulhar a mulher no terror de perder o que a define.

17 *Ibid.*, p. 560.

18 Simone de Beauvoir, *Os Mandarins*, vol. I, Paris, Gallimard, 1954, p. 73.

19 *Ibid.*, pp. 134-135.

A relação entre Paule e Henri mostra muito claramente a diferença entre o amor masculino e o amor feminino. A própria Paule reconhece isto: quando Henri reduz sua discordância a um mal-entendido sobre a natureza do amor, ela responde: “Eu sei o que você vai me dizer: o amor é toda a minha vida e você quer que ele seja apenas uma coisa em sua vida. Eu sei disso e concordo”²⁰. Sua abdicação chega ao ponto de reivindicar esse vício do qual ela não quer fugir. À medida que o romance avança, a submissão de Paule a Henri se aprofunda e, com ela, a rejeição inevitável que provoca. Beauvoir mostra uma Paule que abdica cada vez mais de tudo enquanto está lúcida sobre os paradoxos de sua submissão. Ela diz a Henri:

Querê-lo como eu havia sonhado com você e não como você é, era preferir-me a você; era uma presunção. Mas acabou. Só existe você: eu não sou nada. Eu aceito não ser nada e aceito tudo de ti. (...) tenho tido orgulho demais. O caminho da renúncia não é fácil. Mas agora, eu juro: eu não reivindico mais nada para mim. Só você existe e pode exigir tudo de mim.²¹

No exemplo de Paule não há escapatória: a submissão amorosa coloca a mulher em um estado de dependência total e, ao mesmo tempo, devido à lógica quase agressiva da devoção que dá a quem se dedica a sensação de que sua devoção cria deveres para o outro, torna sistematicamente essa submissão muito mais do que uma simples abdicação. Por sua submissão, a mulher tira de si o encargo (e joga sobre o homem) de encontrar sentido na vida e ela se arroga sobre ele um poder que é quase tão grande quanto o poder

20 *Ibid.*, p. 135.

21 Simone de Beauvoir, *Os Mandarins*, vol. II, Paris, Gallimard, 1954, p. 148.

que o homem tem sobre ela: o de ter que ser igual à imensidade do sacrifício que ela lhe oferece.

Seja o personagem de Paule ou o narrador de *A Mulher Desiludida*, abandonada por seu marido e filhas apesar de sua submissão absoluta, Beauvoir mostra as ambiguidades da submissão: contra sua aparência de abdicação total e unilateral, a submissão é uma forma de devoção que espera acorrentar o outro, mas que, ao fazê-lo, se condena ao fracasso: a mulher apaixonada se entrega inteiramente ao outro esperando através dele encontrar uma justificativa para sua existência e, ao mesmo tempo, ela gostaria que ele se dedicasse a ela tão absolutamente quanto ela se dedica a ele, o que tornaria vãs as duas existências. A mulher apaixonada diz que não quer ser nada mais do que sua devoção ao homem que ama, mas ela o acorrenta pela necessidade que tem por ele. Assim, esse amor a condena à espera e ao abandono: enquanto o amor não prejudica a subjetividade e a ambição do homem, o amor feminino condena a mulher a ser, na melhor das hipóteses, Penélope esperando Ulisses; na pior das hipóteses, Dido abandonada no meio da noite por Enéas, a quem os deuses do Olimpo lembraram que ele tinha coisas melhores para fazer do que se perder no amor de uma mulher.

O poder da submissão

Se Beauvoir, através do conceito de situação e de sua filosofia do corpo vivido como um objeto, mostra que a escolha disponível para as mulheres é limitada pela dominação masculina, ela consi-

dera, no entanto, que as mulheres nas sociedades ocidentais retêm uma parte da escolha. De acordo com a distinção que ela faz em *Por uma Moral da Ambiguidade* entre mulheres confinadas em um harém e mulheres ocidentais, Beauvoir considera que existem vários graus de restrição e, conseqüentemente, vários graus de cumplicidade com os homens: algumas mulheres não são completamente constrangidas e ainda se submetem. Como ela escreveu em 1947, “seria contraditório querer deliberadamente não ser livre; mas se pode não querer ser livre”²². O problema é então entender qual é a base para a submissão dessas mulheres que poderiam escolher a liberdade.

Uma passividade ativa

Essas mulheres não são dominadas apenas pela força cega encarnada pelos homens, mas *elas se submetem*. Elas são, portanto, como mostra a forma verbal, ativas nesta situação que parece manifestar sua passividade. Beauvoir escreve: “se *fazer* objeto, se fazer passiva é bem diferente de *ser* um objeto passivo”.²³ Uma das características fundamentais da submissão é que ela pode ser concebida como uma atitude, como algo que não é imposto de fora, mas que se faz a si mesmo. É o caso, por exemplo, da mulher que se prepara antes de sair, que se depila, coloca uma cinta de emagrecimento, alisa o cabelo, se maquia, para se fazer um belo objeto. Sem dúvida, ela aparecerá como um objeto, mas um objeto que ela mesma fez.

22 Simone de Beauvoir, *O Segundo Sexo*, vol. II, *op. cit.*, p. 34.

23 *Ibid.*, p. 156.

Beauvoir dedica uma seção inteira do segundo volume ao que ela chama de “justificações” do narcisismo, do amor e do misticismo, que são todas formas de as mulheres escaparem da negatividade de seu destino justificando-o, ou seja, “esse esforço final – às vezes ridículo, muitas vezes patético – da mulher presa para converter sua prisão em um céu de glória, sua servidão em liberdade soberana”.²⁴ Através dessas imagens, ela mostra que existe uma forma de poder na auto-aniquilação.

Se, como vimos, Beauvoir rejeita a aplicação da dialética do senhor e do escravo à relação entre homem e mulher, ela explica o consentimento da mulher à submissão por outra dialética, a do servo e do ídolo. Essa não é uma dialética da relação da mulher com o homem, mas uma dialética de sua relação consigo mesma, mediada pelo olhar do homem. Tal dialética se manifesta, por exemplo, na mulher casada.

O homem só está mediocrementemente interessado em seu lar porque tem acesso a todo o universo e porque pode se afirmar em projetos. Enquanto que a mulher está presa na comunidade conjugal: para ela, trata-se de transformar essa prisão em um reino. Sua atitude em relação ao lar é comandada pela mesma dialética que geralmente define sua condição: ela toma ao se fazer de presa, ela se liberta ao abdicar; ao renunciar ao mundo, ela quer conquistar um mundo²⁵.

Nessa dialética, várias dimensões se unem: antes de tudo, essa dialética se explica pela situação econômica e social das mulheres. Para Beauvoir, é sobretudo o fato de estar confinada ao lar

24 *Ibid.*, p. 522.

25 *Ibid.*, p. 259.

que torna uma mulher inferior. Como a mulher é econômica e socialmente dependente dos homens, ela não tem escolha: ela deve se casar, ela deve se tornar presa dos homens. Beauvoir insiste regularmente no fato de que as mulheres não se submetem com alegria. Desde a menina que inveja os meninos que sobem nas árvores até a mãe que se certifica de que sua filha não será mais autônoma do que ela, apesar de sua condição, a mulher é continuamente descrita como deprimida e resignada com a submissão que lhe é imposta. É então que esse movimento dialético se abre para ela, manifestando a possibilidade de se tornar um sujeito dentro de sua opressão. Ao conceber-se como rainha do reino que é seu lar, a mulher converte sua opressão em onipotência.

Assim, a submissão é uma oportunidade para ela de ter poder. Segundo Beauvoir, essa tomada de poder é uma forma de ilusão, pois consiste em transpor a busca da transcendência para o lar, mesmo que a existência doméstica mergulhe as mulheres em uma imanência irremediável. Entretanto, a mulher se beneficia disso, e essa é a força da análise de Beauvoir: ela consegue nos fazer compreender que as mulheres consentem em submeter-se, mas que esse consentimento não é em vão, pois permite que as mulheres não sejam puramente submetidas a um destino imposto a elas.

A submissão aparece assim em toda sua ambiguidade: é a única estratégia aparentemente disponível às mulheres para se tornarem soberanas e adquirirem uma forma de controle sobre si mesmas e sobre o mundo que tem a ver com autonomia. Beauvoir insiste nessa ambiguidade, tomando como exemplos as práticas sadomasoquistas das mulheres, sejam elas as práticas de automuti-

lação das jovens, ou o que ela chama de sadomasoquismo da mãe. Ela descreve a auto-mutilação das meninas como segue:

Destinada a ser uma presa passiva, ela reivindica sua liberdade até mesmo ao ponto de sofrer dor e repugnância. Quando ela impõe a si mesma o corte de uma faca, a quemadura de uma brasa, ela protesta contra a penetração que a viola: ela protesta anulando-a. Masoquista, pois em seu comportamento ela acolhe a dor, ela é acima de tudo sádica: como sádica autônoma, ela procura, esgravata, tortura essa carne dependente, essa carne condenada à submissão, que ela odeia sem querer se distinguir dela. Pois ela não escolhe em todas essas conjunturas recusar autenticamente seu destino. As manias sadomasoquistas implicam uma má fé fundamental: se a mocinha se entrega a elas, é porque aceita, através de suas recusas, seu futuro como mulher; ela não mutilaria sua carne com ódio se não se reconhecesse primeiro como carne. Até mesmo suas explosões de violência vêm contra um pano de fundo de resignação.²⁶

Vemos, então, como funciona o consentimento à submissão: a menina está de má fé porque está presa entre um destino que ela recusa e um desejo por esse destino, entre o desejo de ser presa e a recusa de desistir da liberdade. Mais do que isso, é má fé porque a moça se recusa a enfrentar o enorme problema que se apresenta a ela, ou seja, o prazer de se objetivar, ou seja, de se fazer ou ser feita um objeto.

26 *Ibid.*, p. 123.

As vantagens da submissão

Beauvoir mostra que as mulheres não são meramente vítimas passivas da opressão, mas que se beneficiam dela. Não é simplesmente que as mulheres se iludam sobre o poder que detêm, para suportar o fato de não serem um sujeito. Afinal, não têm acesso à busca da transcendência que só pode ser feita no mundo, entre as outras pessoas, nesse mundo público que elas não podem acessar. Beauvoir mostra que há um prazer positivo na submissão.

Em primeiro lugar, seus capítulos sobre meninas, sobre iniciação sexual e sobre erotismo analisam a constituição do erotismo feminino, e mostram que ele é estruturado por um desejo de objetivação a que Beauvoir repetidamente se refere como as “delícias da passividade”. O erotismo feminino é estruturado por uma tríade conceitual de submissão-objeto-passividade. Por exemplo, Beauvoir explica que:

(...) quando a sexualidade feminina se desenvolve, ela é permeada pelo sentimento religioso que dedicou aos homens desde a infância. É verdade que a menina experimenta com o confessor e até aos pés do altar deserto um arrepiado muito próximo ao que ela experimentará mais tarde nos braços de seu amante: é que o amor feminino é uma das formas de experiência em que uma consciência se torna um objeto para um ser que o transcende; e são também essas delícias passivas que a jovem devota aprecia à sombra da igreja (...), tudo a convida a abandonar-se em sonhos aos braços dos homens para ser transportada a um céu de glória. Ela aprende que para ser feliz é preciso ser amada; para ser amada é preciso esperar pelo amor.²⁷

27 *Ibid.*, p. 43.

Há uma especificidade do erotismo da menina que faz com que ela sonhe com a passividade, a possessão. Esse erotismo pode, obviamente, ser atribuído à educação, à ideologia: a menina é ensinada a se conformar com um ideal de feminilidade que lhe é ditado. Mas é também a consequência dos prazeres e do poder que a mulher pode tirar de sua objetificação:

Recusar-se a ser o Outro, recusar cumplicidade com o homem, seria renunciar a todas as vantagens que a aliança com a casta superior pode lhes conferir. O homem-sussexano protegerá materialmente a mulher-vassala e assumirá a tarefa de justificar sua existência: com o risco econômico, ela se esquivava do risco metafísico de uma liberdade em que tem que inventar seus fins sem ajuda. De fato, além da pretensão de cada indivíduo de se afirmar como sujeito, que é uma pretensão ética, há também nele a tentação de fugir de sua liberdade e de se constituir como uma coisa: é um caminho nefasto porque passivo, alienado, perdido, ele é então presa de vontades estrangeiras, cortado de sua transcendência, frustrado de todo valor. Mas é um caminho fácil: ele evita a angústia e a tensão de uma existência autenticamente assumida. O homem que constitui a mulher como um Outro encontrará assim uma cumplicidade profunda nela. Assim, a mulher não pretende ser um sujeito porque não tem os meios concretos para fazê-lo, porque experimenta o vínculo necessário que a liga ao homem sem exigir a reciprocidade, e porque muitas vezes se deleita em seu papel de Outro.²⁸

Ao se recusar a ser um sujeito, ao se tornar um objeto, todo ser humano pode se esquivar do custo da liberdade. Mas a relação entre homem e mulher coloca o problema como acima da dialética do senhor e do escravo: mesmo antes de escolher se deve ou não

28 *Ibid.*, vol. I, pp. 23-24.

correr o risco de morrer, deve-se conceber a si mesmo como um sujeito e querer ser reconhecido como tal. Se a situação econômica e social das mulheres bloqueia o impulso de sua transcendência, há também um prazer individual e escolhido na alteridade que explica a submissão. O condicionamento social está sempre presente – e, como tal, o pensamento de Beauvoir é resolutamente anti-essencialista –, mas se sedimenta no pensamento das mulheres, como uma espécie de colonização interior.

Beauvoir destaca, assim, os diferentes fatores de consentimento à submissão: esse consentimento tem, principalmente, causas políticas, sociais e econômicas que provêm da dominação masculina, mas também resulta do prazer da submissão, que constitui a especificidade da opressão feminina: por causa do “*mitsein* original” que compartilham com os homens, sua conformidade com as expectativas do opressor é muito mais amplamente recompensada do que para outros grupos oprimidos. É então compreensível que as mulheres que se submetem consentem a um destino que lhes foi atribuído após uma espécie de cálculo de custo/benefício no qual as delícias da submissão pesam fortemente contra os riscos da liberdade.

IX

Liberdade e submissão

Uma vez que se toma consciência, com Beauvoir, das formas familiares e diversas que a submissão feminina assume, permanece um enigma: por que as mulheres se submetem? Olhando para a mulher apaixonada, a estrela de Hollywood, a dona de casa radiante, a esposa do acadêmico que estuda minuciosamente os arquivos para ele, muitas delas não parecem infelizes nem forçadas a fazer nada. Isso significa que elas *escolhem* sua submissão? Tal hipótese parece insustentável, seja apenas porque essas mulheres não descrevem suas escolhas como submissão, ou porque não descrevem sua submissão como uma escolha. Ou é uma escolha, ou é submissão. Escolher se submeter parece impossível ou reservada para alguns perversos e alguns masoquistas: a submissão só pode ser justificada como último recurso, como no guerreiro que deve ou submeter-se ou morrer. Como, então, podemos entender a tensão entre, por um lado, nossa condenação quase instintiva da submissão e, por outro, seu caráter ordinário e cotidiano? Como podemos entender, em particular, que parece haver uma submissão tipicamente feminina? Isso significa que as mulheres são mais imorais que os homens? Ou que, para as mulheres, essa submissão não é imoral?

Seria imoral se submeter?

A reação espontânea à submissão é de rejeição: a submissão aparece como uma falha moral contra a qual devemos nos resguardar. Com exceção de circunstâncias muito especiais, tais como jogos sexuais sadomasoquistas, ninguém alega ser submisso. Essa forte reação, que manifesta a negatividade que se associa espontaneamente à submissão, é um obstáculo ao pensamento que busca entender a submissão, especialmente a das mulheres. Isso leva a uma recusa instintiva de ver o menor comportamento submisso em si mesmo e de ver submissão somente naqueles que se condena ou dos quais nos sentimos absolutamente diferentes. Se queremos ser capazes de estudar a submissão naquilo que tem de cotidiana, devemos ser capazes de elucidar os fundamentos de tal rejeição, que obstrui nossos pensamentos.

Comparando a figura do guerreiro derrotado, que nada mais pode fazer senão submeter-se, e a da mulher submissa, vimos que a mulher funcionava como a figura típica de uma submissão escolhida. O guerreiro não escolhe se submeter, mas a mulher parece escolhê-lo e é essa escolha que é incompreensível se não se postula uma natureza feminina que a empurraria para esta submissão. Se a mulher não é naturalmente submissa, então ela é submissa por escolha. Mas essa escolha, através de sua liberdade, parece contraditória com seu objeto: se eu sou livre para escolher, por que deveria escolher não ser livre?

A submissão como conduta diária escapou à análise filosófica. Por outro lado, os filósofos políticos têm se interessado pela

questão da submissão do povo ao(s) líder(es). Sob o termo “problema da obrigação política”, esses filósofos estão interessados nas seguintes questões: como explicar que os indivíduos obedecem ao rei ou às leis? Como funciona essa obediência? Esta obediência é uma submissão e, em caso afirmativo, é realmente contrária à liberdade dos sujeitos? No contexto dessa questão, La Boétie e Rousseau selaram o destino da servidão voluntária: os homens são natural e primitivamente livres e, por causa desta natureza, optar por se submeter é uma falta moral, pois é uma renúncia ao que constitui a natureza humana.

Contra esta ideia, em *O Segundo Sexo*, Beauvoir se apropria da hipótese existencialista de Sartre de uma forma que lhe permite superar esse impasse e mostrar que não é a inferioridade moral que leva as mulheres a consentir em sua submissão. Como já vimos, a adoção do método fenomenológico permite a Beauvoir descrever a submissão. Entretanto, o método fenomenológico não é suficiente para explicar que as mulheres aceitam a submissão e é ainda menos suficiente para explicar o que Beauvoir chama de “as delícias da passividade”. É associando uma filosofia existencialista da liberdade ao método fenomenológico que Beauvoir consegue tornar a escolha da submissão compreensível e destacar as razões pelas quais é mais uma questão de consentimento do que de escolha no sentido pleno.

Uma perspectiva existencialista

Beauvoir afirma na introdução que ela adota o que chama de “a perspectiva (...) da moral existencialista”¹. Essa formulação é importante: ao contrário do preconceito de que *O Segundo Sexo* é meramente uma aplicação da filosofia sartriana, vemos aqui que Beauvoir não concebe essa moralidade existencialista como um sistema filosófico, como um dogma ou como uma caixa de ferramentas, mas como uma “perspectiva”.

Como mostra a filósofa Michèle Le Dœuff, Beauvoir modificou profundamente o existencialismo a ponto de mudar completamente seu significado e sua utilidade. *O Ser e o Nada* é estruturado por um androcentrismo² que beira o sexismo³ e o sistema existencialista de Sartre torna impossível pensar na opressão e, mais amplamente, na sociedade, já que apenas o indivíduo e sua relação com a liberdade são centrais⁴. Portanto, parece, a priori, impossível utilizar esse sistema para o benefício de uma análise e crítica da opressão da mulher. No entanto, isso é o que Beauvoir faz. *O Segundo Sexo* não é uma aplicação da filosofia

1 Simone de Beauvoir, *O Segundo Sexo*, vol. I, *op. cit.*, p. 33.

2 “A filosofia de Sartre se baseia, no que diz respeito à sua imaginação, em sua experiência social como homem, como europeu e como mestre de filosofia, o que, em suma, é uma experiência equivocada de dominação.” Michèle Le Dœuff, *L'Étude et le Rouet*, vol. I: “Des femmes, de la philosophie, etc.”, Paris, Le Seuil, 1989, p. 90.

3 “Essa fenomenologia funda uma hierarquia ontológica: a partir dela, podemos assimilar a mulher ao em-si e o homem ao para-si, definitivamente e para a eternidade. Os papéis masculino e feminino deduzidos dessas elucu-

sartriana, mas um trabalho filosófico original que envolve a adoção de uma perspectiva existencialista.

Quando ela evoca a “perspectiva” existencialista, Beauvoir se refere a um certo viés ético, herdado de Kierkegaard, que consiste em partir do indivíduo e sua existência, de sua experiência em primeira pessoa para pensar sobre a humanidade. Contra uma tendência filosófica de buscar verdades universais abstratas sobre a humanidade, a perspectiva existencialista parte do indivíduo, do que é singular em cada existência humana. Essa preocupação de abordar o universal somente a partir do singular e sem perder de vista o singular já estava na base da adoção do método fenomenológico e é decisiva na conceituação beauvoiriana da liberdade.

A perspectiva da moral existencialista tem várias consequências para Beauvoir. Primeiro, trata-se de adotar uma perspectiva individual, ou seja, colocar-se do ponto de vista do indivíduo. Isso não significa que Beauvoir defenda um atomismo metodológico ou individualismo, no sentido de que ela consideraria que o indivíduo precede o social ou que o social é composto apenas por uma soma de indivíduos. A perspectiva individual que ela escolhe consiste simplesmente em considerar, em suas avaliações normativas, o bem do indivíduo e não o bem da sociedade: como ela es-

brações colocam a mulher fora do sujeito, ela que já havia se tornado um objeto quando o objeto de conhecimento (ou melhor, ‘a coisa’) havia sido assimilado ao ‘corpo liso, branco e polido da mulher’.” *Ibid.*, p. 97.

- 4 “No sistema existencialista, *nenhuma opressão* é concebível, e não mais a das mulheres do que qualquer outra; por outro lado, uma relação aterrorizada do homem com o corpo da mulher é expressa ali e funda uma hierarquia ontológico-carnal entre o masculino e o feminino.” *Ibid.*, p. 74.

creve, “é do ponto de vista das oportunidades concretas dadas aos indivíduos que julgamos as instituições”⁵.

Em segundo lugar, essa perspectiva individual não significa que apenas a felicidade subjetiva dos indivíduos conta:

As mulheres de haréns não são mais felizes do que uma eleitora? A dona de casa não é mais feliz do que a trabalhadora? Não está claro o que significa a palavra felicidade e muito menos que valores autênticos ela cobre; não há como medir a felicidade dos outros e é sempre fácil declarar feliz a situação que se quer lhe impor: aqueles que estão condenados à estagnação, em particular, são declarados felizes sob o pretexto de que a felicidade é imobilidade.⁶

Essa precisão dada por Beauvoir é importante para pensar na submissão: um dos argumentos usados regularmente para defender as desigualdades de gênero é evocar o bem-estar subjetivo das mulheres. As mulheres seriam submissas porque isso as faria felizes. De fato, a submissão pode ser uma fonte de prazer para as mulheres e é um dos grandes pontos fortes de *O Segundo Sexo* mostrar isso. Mas a partir desse prazer, seria perigoso concluir que a submissão seria *boa* para as mulheres.

Essa distinção pode ser entendida fazendo um desvio anacrônico através da economia. O economista e filósofo Amartya Sen mostra que os indivíduos adaptam suas preferências e a avaliação de seu bem-estar à situação em que se encontram⁷. Em particular, os indivíduos que se encontram em situações de extre-

5 Simone de Beauvoir, *O Segundo Sexo*, vol. I, *op. cit.*, p. 33.

6 *Ibid.*, p. 33.

7 Amartya Sen, *Rethinking Inequality*, 1992. Paul Chemla, Paris, Le Seuil, 2000, p. 85.

ma privação adaptam seus desejos a essas situações e passam a desejar apenas o que podem alcançar. Sen aponta o exemplo de mulheres pobres na Índia rural que estão convencidas de que têm necessidades nutricionais limitadas ou inexistentes, pelo menos muito menos do que as de seus maridos e filhos, simplesmente porque não há alimentos disponíveis. Não existe uma base objetiva para essa crença; ela simplesmente mostra que as pessoas adaptam seus desejos à sua situação, mesmo quando tal adaptação é objetivamente prejudicial para elas. Há casos de submissão objetivamente danosa para as mulheres, que poderiam, no entanto, ser descritos como uma situação que, se não feliz, é, pelo menos, bastante suportável.

Sen usa essa descoberta para destacar uma grave falha da economia clássica, que pensa no bem-estar como o principal critério de valor: a economia do bem-estar pode ser contrária à justiça social⁸. De fato, a economia do bem-estar vê o bem-estar como subjetivo e realizado, ou seja, como o bem-estar que os indivíduos consideram estar disponível para eles no momento atual. Sen mostra que uma medida tão subjetiva poderia levar a pessoas que não têm quase nada a parecer tão bem ou até melhor do que pessoas que estão objetivamente bem, mas insatisfeitas com a sua sorte. É então fácil entender como é possível manter juntos o caráter negativo da submissão e a aparente felicidade subjetiva da pessoa que se submete sem que haja qualquer contradição: é possível que a dominação masculina possa levar as mulheres a adaptar suas pre-

8 Sen já havia desenvolvido essa ideia de uma contradição entre economia do bem-estar e justiça social em Amartya Sen, “The Impossibility of a Paretian Liberal”, *Journal of Political Economy*, vol. 78, nº 1, 1970, pp. 152-157.

ferências para que elas venham a escolher a submissão, mesmo que essa escolha não seja objetivamente boa para elas.

Ao deixar claro que a adoção de uma perspectiva centrada no indivíduo não implica uma concepção subjetiva do bem, Beauvoir esclarece o que é a perspectiva existencialista: é um humanismo concreto.

Terceiro, a perspectiva existencialista implica que não há resposta abstrata ou objetiva para a questão de saber o que é uma mulher. É somente através de experiências individuais que esta pergunta é respondida. Essa afirmação existencialista sustenta, assim, tanto a estrutura do livro quanto o uso da fenomenologia no segundo volume: olhar o universal a partir do indivíduo implica perguntar o que é uma mulher do ponto de vista do homem e do ponto de vista da mulher, mas também como mulheres e homens experienciam o que é chamado de feminilidade.

A liberdade se conquista

O legado existencialista mais claro da filosofia beauvoiriana é sua concepção de liberdade. Quando Beauvoir reivindica a “perspectiva da moral existencialista”, é à concepção existencialista da liberdade que ela se refere. A tese central do existencialismo é que o ser humano é uma liberdade: nada mais é do que essa liberdade e isso explica porque a existência precede a essência. A forma como o ser humano exerce sua liberdade durante sua existência é o que

constituirá sua essência: não há essência pré-definida, cada ser humano molda sua existência através de sua liberdade.

A partir dessa descrição da natureza humana, o existencialismo tira conclusões normativas: devemos viver de acordo com esta liberdade. Isso significa que os seres humanos devem reconhecer que são livres e agir livremente: não devem se refugiar atrás de qualquer tipo de determinismo para justificar suas ações, mas devem reconhecer a si mesmos como o sujeito de cada uma de suas ações. Sartre qualifica esse tipo de atitude precisamente como má-fé; por exemplo, agir de uma certa forma por obrigação ou dever, enquanto que sempre se opta livremente por respeitar esses deveres e obrigações. A moral existencialista não pode, portanto, ser composta de prescrições ou regras, exceto a de viver autenticamente livre. Como escreve Beauvoir em *O Existencialismo e a Sabedoria das Nações*, “se o homem não é naturalmente bom, também não é naturalmente mau; ele não é nada, antes de tudo; cabe a ele fazer-se bom ou mau, conforme assume sua liberdade ou a nega”⁹.

Essa prescrição mostra que a liberdade é uma espada de dois gumes: por um lado, há algo de excitante em ser livre; por outro lado, ser o único mestre da própria existência é assustador. O risco e a incerteza estão no coração da liberdade: a liberdade não é um dado adquirido, é algo que o sujeito deve conquistar. A liberdade não é estática: ela se expressa através de projetos, é uma transcendência no sentido de que ela consiste em ir na direção da indeterminação. Ser livre é se projetar no mundo. Portanto, a liberdade

9 Simone de Beauvoir, *O Existencialismo e a Sabedoria das Nações*, Paris, Nagel, 1948, reeditado por Gallimard, 2008, p. 29.

envolve riscos, requer coragem e autoconfiança para determinar um projeto para si mesma e para se lançar em um mundo indeterminado no qual o sucesso não é garantido.

Beauvoir destaca esse custo em *Por uma Moral da Ambiguidade*, através de uma descrição fenomenológica da genealogia do sujeito ético¹⁰: quando criança, o indivíduo nasce em um mundo onde valores, autoridades, significados já estão estabelecidos. Como tal, a criança depende desse mundo e deve estar em conformidade com ele. À medida que crescem, os adolescentes aprendem a se projetar nesse mundo e gradualmente se libertam de sua dependência. Mas essa liberdade tem um custo devido aos riscos que o sujeito corre ao persegui-la. Esse custo pode causar um desejo de voltar à situação da criança, na qual obediência e dependência eram o preço a pagar para evitar a angústia existencial da liberdade. Para todos os indivíduos, a liberdade é inseparável da angústia existencial.

Solucionando o problema teórico da submissão

Em *O Segundo Sexo*, essa concepção de liberdade como um impulso sentido por todos e, ao mesmo tempo, um risco está no cerne da compreensão da submissão das mulheres. Primeiro, essa teoria da liberdade é crucial e dissolve a aparente antinomia do consentimento à submissão. Para Rousseau, é impossível se sub-

10 Simone de Beauvoir, *Por uma Moral da Ambiguidade*, *op. cit.*, p. 47 e seguintes.

meter voluntariamente porque a submissão é uma renúncia à liberdade. A hipótese de partida é que os homens nascem livres, que a liberdade vem primeiro. A submissão só pode então ser explicada como uma alienação da liberdade e nenhuma mente racional deve querer alienar sua liberdade, portanto ninguém deve consentir com sua submissão.

Pelo contrário, na genealogia proposta por Beauvoir, a submissão é a condição cronologicamente primária do indivíduo¹¹. É claro que a natureza do ser humano é sua liberdade, mas essa liberdade é potencial: o indivíduo é, no princípio, uma criança, portanto um ser submisso e ele deve agir para sair desse estado primário de submissão. A liberdade é uma ação, é um movimento custoso para se extrair da sua facticidade.

Nesse quadro, não há mais nenhuma contradição na ideia de consentir com sua submissão. O consentimento à submissão não é um movimento ativo de renúncia à liberdade, é uma ausência de movimento, é passividade.

Se não há mais nenhuma contradição na própria ideia de escolha ou consentimento à submissão, um problema permanece: se os seres humanos são livres e se a moral consiste em agir livremente, por que algumas pessoas preferem a submissão à liberdade?

11 “O que caracteriza a situação da criança é que ela se vê jogada em um universo que não ajudou a criar, que foi moldado sem ela e que lhe aparece como um absoluto ao qual ela só pode se submeter.” *Ibid.*, p. 48.

Liberdade e situação

O existencialismo de Sartre reconhece a angústia de todos os seres humanos diante da liberdade e a tentação resultante de abdicar, mas considera o problema da abdicção a partir de uma perspectiva exclusivamente individual. É entre o indivíduo e ele mesmo que a luta pela liberdade e a renúncia se desenrola. O problema com tal abordagem para Beauvoir, como vimos, é que ela ignora a forma como as estruturas sociais influenciam essa luta. Beauvoir assim complexifica e transforma a análise existencialista da liberdade através do conceito de situação: certamente, todos são tentados pela abdicção e renúncia da liberdade, mas essa tentação é mais ou menos forte, dependendo da situação em que o indivíduo se encontra.

O indivíduo e a estrutura

Em *Por uma Moral da Ambiguidade*, Beauvoir distingue dois casos diferentes: aquele em que a situação do indivíduo é tal que ele não pode se projetar em direção à liberdade¹² e aquele em que o indivíduo opta por não ser livre para se beneficiar dos privilégios da submissão:

Descobre-se que diferença os distingue de uma verdadeira criança: a situação da criança é imposta, enquanto a mulher

12 Aqui, Beauvoir faz observações sobre a escravidão que, à luz contemporânea, parecem problemáticas, na medida em que por um lado ela nega qualquer agentividade dos escravos, ao compará-los com as crianças, e ao mesmo tempo os representa como “obedientemente submetidos” à dominação dos donos das plantações (*ibid.*, p. 50).

(quero dizer, a mulher ocidental de hoje) a escolhe ou, pelo menos, consente com ela. Ignorância e erro são fatos tão inescapáveis como as paredes de uma prisão; a escrava do século XVIII, a mulher muçulmana presa nas profundezas de um harém, não tem nenhum instrumento que lhe permita atacar, mesmo em pensamento, mesmo em espanto ou raiva, a civilização que as oprime: sua conduta só pode ser definida e julgada dentro desse dado; e pode ser que, em sua situação, limitada como qualquer situação humana, elas consigam uma perfeita afirmação de sua liberdade. Mas assim que uma libertação parece possível, não explorar essa possibilidade é uma renúncia de liberdade, uma renúncia que implica má fé e é uma falha positiva.¹³

Beauvoir faz aqui uma clara diferença entre a submissão forçada, na qual a parte da agentividade desaparece quase completamente e pela qual, conseqüentemente, o indivíduo não pode ser responsabilizado, e a submissão cúmplice, que se explica pela tentação de poupar-se do custo da liberdade e de tirar proveito dos ganhos da submissão. Nesse caso, para Beauvoir, há uma forma de falta moral.

Existe, portanto, uma tentação a se submeter que é inerente à condição humana e à necessidade de agir a fim de ser livre. No entanto, ao explicar a submissão das mulheres dessa forma, impu-tando-a como um custo à liberdade, parece que estamos negando a hipótese de uma submissão feminina específica: todos os seres humanos são suscetíveis de tentar escapar da angústia existencial através da má-fé, fingindo que não se pode ser livre. Aparentemente não há razão alguma nesse contexto para pensar que as mulheres seriam mais propensas à má fé do que os outros.

13 *Ibid.*, p. 51.

A análise custo-benefício da submissão

Na realidade, de acordo com Beauvoir, há uma característica das mulheres que realmente torna mais provável a má fé de sua parte, mas não tem nada a ver com uma hipotética essência feminina. As mulheres são mais propensas a se submeter do que os homens por causa de sua situação. Como ela escreveu em *Para uma Moral de Ambiguidade*:

Já assinalamos que no mundo da seriedade, alguns adultos podem viver de boa fé: aqueles a quem é negado qualquer instrumento de fuga, aqueles que são escravizados ou mistificados. Quanto menos circunstâncias econômicas e sociais permitem a um indivíduo agir sobre o mundo, mais esse mundo lhe aparece como dado. Esse é o caso das mulheres, que herdaram uma longa tradição de submissão.¹⁴

Esta passagem é decisiva em vários aspectos: primeiro, ela atesta a originalidade de Beauvoir em uma tradição existencialista que nunca considera as dimensões econômica, social e política da concretude da existência. Em segundo lugar, mostra que Beauvoir não considera a alternativa da má fé e autenticidade de Sartre como uma alternativa no sentido próprio: para ela, existem graus de má fé, graus de liberdade, dependendo da situação econômica e social dos indivíduos. Consequentemente, Beauvoir concebe a possibilidade de uma submissão que não seja de má fé: dependendo do grau de escravidão social e econômica da mulher em questão, ela pode até estar de boa fé em sua submissão. Em qualquer caso, o simples fato de que a dominação masculina tem consequências econômicas e sociais que reduzem de partida a liberdade das mulheres implica que sua submissão não é pura má fé.

14 *Ibid.*, p. 62.

Assim, enquanto todos os seres humanos são atormentados pelo dilema entre submissão e liberdade, as mulheres são muito mais afetadas por esse dilema por causa de sua situação e da tradição de submissão que herdaram. Essa situação é um produto da educação de gênero, que Beauvoir descreve meticulosamente na seção “Treinamento” do segundo volume: as meninas aprendem a entender a si mesmas não apenas como fracas e frágeis, mas como mais fracas e mais frágeis do que os meninos. Elas são educadas para serem constantemente comparadas aos meninos, com o resultado de que elas se percebem como o Outro, inessencial e fraco. Mas essa situação é antes de tudo o resultado do controle dos homens sobre a definição do sujeito feminino, o que explica a decisão, à primeira vista estranha, de primeiro estudar os pontos de vista dos homens sobre as mulheres antes de se dedicar à experiência vivida por essas mulheres. Ao organizar o livro desta forma, Beauvoir enfatiza que o componente mais importante da situação da mulher é que ele é concebido, construído e imposto de fora, por homens que as concebem como o Outro e, portanto, como destinadas a ser inferiores. O segundo volume deve, assim, ser lido como a fenomenologia do impacto dos fatos e mitos do primeiro volume.

Essa constituição de fora explica, por exemplo, uma das características mais problemáticas da vida das mulheres para aqueles que procuram emancipá-las, e que Beauvoir recorda ao longo de todo o livro: ao contrário dos judeus, negros estadunidenses ou trabalhadores, as mulheres não sentem que pertencem a um grupo oprimido. Eles se veem como estando mais unidas aos homens do que entre elas. Esse “*mitsein* original” que existe entre homens e

mulheres heterossexuais torna a dominação masculina mais discreta e a submissão feminina mais provável.

Ao manter junto essa perspectiva de moralidade existencialista, a concepção original da liberdade que a estrutura e o conceito de situação, Beauvoir possibilita compreender a submissão das mulheres como resultado de uma espécie de cálculo de custo-benefício: como todos os seres humanos, as mulheres estão presas na tensão entre o desejo e a angústia da liberdade, entre a vontade de projetar-se no mundo e a tentação da abdição. Ao contrário dos homens, porém, a submissão é um comportamento socialmente prescrito para as mulheres. Portanto, elas têm algo a ganhar com a submissão. Por exemplo, a mulher jovem e magra que moldou seu corpo através da dieta e do esporte, que é bonita, maquiada e que dá aos homens a atenção a que sentem que têm direito, será objeto de atenção masculina quando a mulher independente arrisca a rejeição ou a ficar sozinha se ela não jogar o jogo da feminilidade. Consequentemente, no contexto patriarcal, a situação das mulheres altera o equilíbrio entre os custos e benefícios da liberdade e torna a liberdade muito mais cara do que a dos homens, a ponto de até mesmo as mulheres mais ambiciosas às vezes preferirem abrir mão de sua liberdade em vez de pagar o preço, como por exemplo, de fazer todas as tarefas domésticas em vez de arriscar uma ruptura e viver solteira.

Um consentimento que não é uma escolha

A liberdade referida na filosofia política clássica não é a mesma que a liberdade de escolha na vida cotidiana. De fato, a liberdade da qual Rousseau afirma que ninguém pode alienar-se sem perder sua humanidade é um direito abstrato que todos os indivíduos possuem pelo simples fato de serem seres humanos, enquanto a liberdade que se manifesta ao optar por se submeter é um fato antropológico, uma qualidade do ser humano que também é conhecida como agentividade, ou seja, a capacidade de agir. Se a concepção política da liberdade é crucial para pensar sobre a organização da sociedade, ela se abre acima de tudo para teorias ideais e normativas. Para aqueles que querem entender, de forma concreta e, portanto, não ideal, a forma como as relações de poder entre os indivíduos são estruturadas, tal concepção de liberdade não adianta para muita coisa.

Ao construir uma teoria concreta da liberdade, na qual a liberdade aparece como um impulso universalmente compartilhado mas com custos desigualmente distribuídos, Beauvoir destaca a atração específica que a submissão tem para as mulheres. Todos os seres humanos compartilham uma relação ambígua com a liberdade: se a liberdade não é dada, ela deve ser conquistada, e tal conquista acarreta riscos; antes de tudo, o risco de fracasso. Todos os seres humanos são tentados a virar as costas à transcendência a fim de manter os prazeres calmantes da imanência, de uma existência previsível e submissa. No entanto, há uma especificidade na submissão das mulheres. Ainda que desejem sua liberdade, ainda

que tenham o mesmo gosto pelo absoluto que o mais aventureiro dos homens, sabem que, devido à estrutura da dominação masculina, a busca da liberdade tem um custo desproporcionalmente mais alto para elas do que para os homens e, inversamente, a submissão é recompensada com muitos benefícios. As mulheres têm razões estruturais para concordar em se submeter.

Tal aceitação não é, estritamente falando, uma escolha. No contexto da filosofia beauroviriana como uma filosofia centrada no indivíduo e sua liberdade, escolher é decidir fazer uso da própria liberdade, projetar-se no mundo. Ao contrário, a mulher submissa é aquela que não age, aquela que, passivamente, não busca conquistar nenhuma liberdade contra sua situação, ou seja, contra a submissão à qual está destinada. A submissão é um destino que já está sempre presente para a mulher; portanto, submeter-se consiste simplesmente em não fazer nada contra esse destino, em deixar as normas sociais e, portanto, os homens que as governam, decidirem. A mulher não escolhe ativamente sua submissão, ela simplesmente aceita o que lhe é oferecido. Ela consente com seu destino como uma mulher submissa.

Em direção à emancipação

Para Beauvoir, essa constatação não é nada desesperadora, muito pelo contrário. Beauvoir não usa tal consentimento à submissão para acusar as mulheres ou simplesmente para lançar luz sobre a escuridão de sua condição. Beauvoir, quando descreve em todas as figuras de mulheres submissas que analisa uma for-

ma de resistência ou repugnância pela submissão¹⁵, não deixa de sublinhar que essa submissão é obtida por homens contra a liberdade a que as mulheres aspiram como seres humanos. A análise da submissão das mulheres é colocada a serviço de um pensamento de emancipação. O entendimento beauvoiriano da condição humana como inerentemente ambíguo e como parte de uma situação histórica, social e economicamente determinada abre possibilidades de emancipação; e os milhões de mulheres que viram em *O Segundo Sexo* o anúncio e manifesto de uma emancipação futura não se enganaram.

A submissão não é inevitável

O Segundo Sexo produz, desde a análise do consentimento até a submissão, um pensamento de emancipação em vários níveis. Ao revelar a forma como a situação da mulher resulta das construções históricas, religiosas, teóricas e míticas dos homens e não da natureza submissa da mulher, Beauvoir liberta a mulher submissa da acusação de má fé e fraqueza que geralmente contribui para reforçar a situação opressiva da mulher. Ao mostrar como e por que as mulheres consentem em sua submissão, ela desativa qualquer uso desse consentimento para atribuir a culpa da submissão a elas: reconhecidamente, as mulheres, como seres humanos e, portanto, como tendo a possibilidade de escolher sua liberdade, são responsáveis por não escolhê-la, mas a forma como sua situação é externamente determinada pela dominação masculina a ponto de tornar

15 Por exemplo: “A maioria das mulheres, tanto reclamam como odeiam sua condição feminina: é com ressentimento que elas a experimentam.” Simone de Beauvoir, *O Segundo Sexo*, vol. II, p. 375.

a submissão seu destino torna impossível de elas serem consideradas culpadas por essa submissão. É certo que existe um prazer individual e, em certa medida, escolhido em ser o Outro e em evitar a angústia existencial do sujeito livre, mas é a estrutura social e econômica que torna o movimento em direção à transcendência mais caro para as mulheres do que para os homens.

Beauvoir não só desarma qualquer tentativa de atribuir às mulheres a responsabilidade moral por sua submissão, mas também mostra que essa submissão não é um destino inexorável. Ela historiciza a submissão feminina e assim torna concebível a fuga do que é construído pela dominação masculina como destino:

Como disse Merleau-Ponty com toda razão, o homem não é uma espécie natural: é uma ideia histórica. A mulher não é uma realidade fixa, mas um devir; é no seu devir que será preciso confrontar o homem, ou seja, que será preciso definir as suas *possibilidades*. O que distorce tantos debates é que queremos reduzi-la ao que ela foi, ao que ela é hoje, quando levantamos a questão de suas capacidades; o fato é que as capacidades só se manifestam com evidência quando realizadas; mas o fato também é que quando consideramos um ser que é transcendência e superação, não se pode nunca encerrar as contas¹⁶.

Ao entender que a mulher, como o homem, é um devir, um ser histórico e não um Outro, uma alteridade natural e inferior, também entendemos a submissão como uma atitude histórica e não como uma atitude fixa. É devido às condições econômicas, sociais e políticas particulares que as mulheres consentem em sua submissão; portanto, o fim dessa submissão é uma possibilidade.

16 *Ibid.*, vol. I, p. 75.

Sem dúvida, se uma casta é mantida em estado de inferioridade, ela permanece inferior: mas a liberdade pode quebrar o círculo; se aos negros é permitido votar, eles se tornam dignos do voto; se às mulheres são dadas responsabilidades, elas sabem como assumi-las; o fato é que não podemos esperar um livre movimento de generosidade dos opressores; mas às vezes a revolta dos oprimidos, às vezes a própria evolução da casta privilegiada cria novas situações; assim os homens têm sido levados, no seu próprio interesse, a emancipar parcialmente as mulheres: elas só têm que continuar sua ascensão e os sucessos obtidos as encorajam; parece quase certo que alcançarão a perfeita igualdade econômica e social dentro de mais ou menos tempo, o que levará a uma metamorfose interior¹⁷.

A submissão, em resumo, é o resultado da situação. Tal afirmação é de importância decisiva em dois aspectos: primeiro, torna inteligível que a submissão pode ser experimentada como um destino sem que ela *seja* realmente um destino. A mulher não está destinada à submissão por sua natureza, mas por um certo estado social, historicamente situado e construído econômica e politicamente. Mesmo que exista uma relação circular entre sociedade e indivíduos que parece convidar ao pessimismo sobre a possibilidade de mudança social, a perspectiva existencialista baseada no indivíduo e sua liberdade levanta a possibilidade de deter os mecanismos reprodutivos da opressão da mulher. Ao assumir o risco da liberdade, ao trabalhar, as mulheres podem mudar as condições sociais e econômicas ao ponto de a submissão não mais aparecer como seu destino padrão. Ao superar a dicotomia entre indivíduo

17 *Ibid.*, vol. II, p. 649.

e estrutura que tornava impossível pensar na submissão, Beauvoir historiciza a submissão e assim torna possível opor-se a ela.

Os homens não são (todos) culpados

Dizer que a submissão é o fruto da situação não é apenas emancipatório, pois se entende que, mudando a situação, pode-se esperar escapar da submissão, mas porque ela esclarece as responsabilidades dos indivíduos. Através do conceito de situação, Beauvoir mostra que as mulheres não são absolutamente responsáveis quando elas consentem em se submeter, mas ela também mostra que os *homens*, como indivíduos, também não são completamente responsáveis por essa submissão. Homens individuais muitas vezes não fazem nada para subjugar as mulheres; como as mulheres, eles são lançados em um mundo no qual os significados, as normas sociais já estão lá. Como tal, Beauvoir não atribui responsabilidade individual aos homens. Ela apenas aponta que eles se beneficiam, muitas vezes sem mesmo ter consciência disso, do privilégio do dominante, que consiste em ver sua perspectiva como neutra, objetiva e, portanto, verdadeira e em naturalizar a alteridade dos outros.

Assim, Beauvoir participa da construção de um pensamento de emancipação através da construção de um pensamento de privilégio. Como mostra a filósofa estadunidense Sonia Kruks¹⁸,

18 Sonia Kruks, em seu último trabalho, demonstra convincentemente que Beauvoir é uma filósofa que não pode ser ignorada para podermos compreender o que é o privilégio dos dominantes. Ver *Simone de Beauvoir and the Politics of Ambiguity*, New York, Oxford University Press, 2012, Capítulo III, “Confronting Privilege”, pp. 93-123.

O Segundo Sexo constitui a primeira etapa na reflexão de Beauvoir sobre como os privilegiados – ela, em primeiro lugar – podem pensar sobre sua própria situação. Tal reflexão será desenvolvida em detalhes mais tarde, mas já aparece em *O Segundo Sexo* quando fala sobre a responsabilidade moral dos homens. Se as mulheres são constrangidas por sua situação, os homens também o são: Beauvoir mostra que, enquanto um administrador colonial pode deixar de ser um, um homem não pode, “então lá está ele, culpado apesar de si mesmo e oprimido por aquela culpa que ele mesmo não cometeu”¹⁹.

Ao lançar luz sobre como a dominação masculina mina até mesmo a liberdade dos próprios homens, Beauvoir abre o caminho para que a cooperação entre homens e mulheres ponha um fim ao patriarcado. Enquanto ela entende que os homens estão preocupados em ter muito a perder ao considerar as mulheres não mais como o Outro, mas como uma “companheira”²⁰, ela elogia os méritos da fraternidade entre homens e mulheres. A última frase do livro é a seguinte:

É dentro de um mundo dado que cabe ao homem fazer triunfar o reino da liberdade; para alcançar esta suprema vitória é necessário, entre outras coisas, que, para além de suas diferenciações naturais, homens e mulheres afirmem inequivocamente sua fraternidade²¹.

O conceito de situação permite que Beauvoir levante a possibilidade de uma reconquista do *mitsein* original pela fraternidade. O conflito de consciências, a alteridade que dele deriva, não é uma

19 Simone de Beauvoir, *O Segundo Sexo*, vol. II, *op. cit.*, p. 649.

20 *Ibid.*, p. 650.

21 *Ibid.*, p. 652.

fatalidade: ao entender que o significado da diferença sexual é uma norma social histórica e, portanto, alterável, abrimos a possibilidade de uma relação harmoniosa entre homens e mulheres, que é uma relação de duas liberdades fraternais.

Ela mesma como um exemplo

Finalmente, podemos pensar que, em sua própria escrita, *O Segundo Sexo* participa da abertura de um caminho emancipatório. O próprio fato de Beauvoir escrever tal livro parece ser uma forma de contrariar a dimensão de gênero da dicotomia entre o Sujeito e o Outro. Como autora, ela manifesta, pelo simples fato de escrever, de se projetar em uma obra, que as mulheres não são, por princípio, excluídas da busca da transcendência. Ela personifica o fato de que as mulheres não estão destinadas a ser meramente companheiras de homens criadores. De fato, no capítulo dedicado à mulher casada, ela sublinha o erro cometido pelas mulheres que acreditam, participando do projeto de seu marido, ajudando-o, aconselhando-o, a criar um trabalho pessoal ou a ser verdadeiramente livre:

Em qualquer ação, em qualquer trabalho, é o momento de escolha e decisão que conta. A mulher geralmente desempenha o papel daquela bola de vidro que os adivinhos consultam: outra também faria o serviço. E a prova é que os homens muitas vezes recebem outra colaboradora com a mesma confiança. Sofia Tolstoi copiou os manuscritos de seu marido e os passou a limpo: mais tarde, ele confiou a tarefa a uma de suas filhas; ela então compreendeu que nem mesmo seu zelo a tornara indispensá-

vel. Somente um trabalho autônomo pode garantir a autonomia genuína de uma mulher.²²

Ao escrever *O Segundo Sexo*, Beauvoir manifesta a possibilidade de uma mulher se lançar em um projeto, nesse trabalho autônomo que manifesta essa liberdade, e, como tal, ela quebra o círculo vicioso da opressão feminina.

22 *Ibid.*, p. 311.

Conclusão

E agora?

A submissão das mulheres é complexa: é jogada em nível individual, ao mesmo tempo em que é influenciada pela estrutura social; muitas vezes é submissão a um homem em particular enquanto é, desde o início, submissão a uma série de normas sociais, ela pode ser deliciosa mas leva a becos sem saída desesperadores.

Uma coisa é certa: afirmar que a submissão não é uma falta moral, mas um destino ao qual as mulheres são constantemente lembradas, nos convida a pensar novamente sobre os problemas do consentimento, especialmente no campo sexual. De fato, se homens e mulheres pensam que as mulheres não só têm que se submeter aos homens, mas que os amam, que as mulheres são presas sobre as quais os caçadores masculinos devem triunfar, a estrutura do amor e das relações sexuais corre o risco de ficar muito distante da imagem de dois parceiros iguais, cujos desejos também são levados em conta, conforme transmitido pelo conceito de consentimento. Esse conceito, que é polissêmico, nos convida a identificar três níveis de reflexão sobre o consentimento sexual.

Existe, antes de tudo, um problema legal do consentimento sexual: como garantir que os casos de estupro, agressão sexual, assédio sexual sejam efetivamente punidos como a lei prevê? Por exemplo, como podemos pôr um fim à situação terrível descrita por estes números: na França, 10% das mulheres vítimas de estupro apresentam queixa, e 3% dos estupros resultam em julgamento em um tribunal criminal. Em resumo, como podemos garantir que o padrão legal de consentimento, entendido como o ato de escolher ou aceitar uma proposta, seja respeitado? Há aqui dois obstáculos: o primeiro, e mais óbvio, é que no campo sexual, as pessoas envolvidas, e só elas, sabem o que foi dito e o que foi feito, e por isso às vezes é difícil para a justiça estabelecer os fatos. Mas há um segundo obstáculo, que hoje é atenuado; o da presunção de que as mulheres estão mentindo. Seja a forma como foram tratadas as mulheres que acusaram Tariq Ramadan*, ou a forma como alguns comentaristas que estão especialmente preocupados em proteger os homens acusados falsamente (entre 2 e 4% das queixas, dependendo dos estudos), é claro que a palavra das mulheres é espontaneamente questionada quando elas declaram publicamente que não consentiram. E esse questionamento tem a ver com a norma de que as mulheres devem se submeter aos homens: queixar-se da violência sexual é um afastamento da norma da feminilidade.

O segundo problema colocado pelo consentimento é um problema moral: como podemos pensar em um erotismo que não se baseia em um esquema segundo o qual “o homem propõe, a mulher dispõe”, ou seja, um esquema desigual e sexista? O que nos EUA chamam de “consentimento afirmativo”, que é a regra

* Islamólogo suíço acusado de estuprar quatro mulheres na França.

em cada vez mais universidades¹ e em alguns estados, ou seja, a ideia de que somente um “sim” expressado e entusiasta pode ser considerado consentimento, parece ser a solução mais apropriada. Aqui, já podemos ouvir os gritos daqueles que defendem a “galanteria ao estilo francês”, “o encanto dos beijos roubados” e aqueles que explicam que está na “natureza” do erotismo ser desigual e violento. Não há mais “natureza” de amor e erotismo do que uma “natureza” violenta do homem, ou uma “natureza” submissa da mulher. Se algumas pessoas querem ser dominantes, enquanto outras submetidas, não é da conta de ninguém, mas para tornar as relações sexuais o menos opressivas possível, essas posições devem ser objeto de uma escolha real por ambas as partes. E é difícil imaginar que sussurrar seu desejo ao ouvido de seu amante é necessariamente matar o amor!

Finalmente, existe um problema político do consentimento no contexto de uma sociedade patriarcal como a nossa, e é esse problema em particular que nos ajuda a pensar sobre o conceito de submissão. Em tal sociedade, homens e mulheres crescem em um mundo organizado por normas sociais de gênero que prescrevem independência e coragem para os homens e cuidado e submissão para as mulheres. Não é surpreendente, portanto, que algumas mulheres se gabem de não ter apresentado reclamações ou denuncia-

1 É importante saber que as universidades estadunidenses decretam normas de consentimento sexual não pelo desejo de moralizar seus estudantes, mas porque são obrigadas a fazê-lo por lei federal sob o que é conhecido como *Title IX*, uma lei federal de 1972 que proíbe a discriminação com base no sexo nos programas de educação apoiados pelo Estado.

do atos de assédio ou agressão contra elas, e acusem as mulheres que denunciam tais atos de se “fazerem de vítima”. Mais ainda, que a terrível solidariedade dos agressores entre si, que não é surpresa para ninguém, o grande inimigo de um entendimento igualitário entre os sexos que é importante identificar, em nós e nos outros, é o consentimento das mulheres à sua própria submissão.

