

ARTIGO

Corpo feminino e liberdade em Beauvoir: uma análise feminista fenomenológica¹

Feminine body and freedom in Beauvoir: a phenomenological feminist analysis

Cristiane Moura

Graduação em andamento em Filosofia pela Universidade de São Paulo – USP. São Pulo, SP, Brasil.

Resumo: Simone de Beauvoir, n’*O segundo sexo*, empreende uma investigação sobre a questão “o que é uma mulher?”, por meio de uma análise em perspectiva biológica, psicológica, histórica e filosófica; e, através de uma avaliação do conceito de Outro, a autora busca compreender a origem da opressão patriarcal. No presente artigo perscrutaremos a relação entre o corpo feminino e o conceito de liberdade em Beauvoir, sob um ponto de vista feminista fenomenológico que aqui perscrutaremos. Se compreendermos, como Beauvoir afirma, que “o corpo não é uma coisa, é uma situação” (BEAUVOIR, Vol. I, 2016, p. 62), bem como que, “sendo o corpo o instrumento de nosso domínio do mundo, este se apresenta de modo inteiramente diferente segundo seja apreendido de uma maneira ou de outra” (BEAUVOIR, Vol. I, 2016, p. 60), o que podemos inferir é que a estrutura pela qual o corpo se *situa* no mundo, ou seja, se *relaciona* com o mundo e com outras pessoas, deriva possivelmente de diferentes apreensões desse corpo. Assim, procuraremos analisar algumas das possíveis relações entre corpo feminino e mundo, de modo a estabelecer de que forma a opressão sofrida pela mulher – enquanto um corpo situado no mundo – permeia até mesmo sua maneira de relacionar-se no mundo.

Palavras-chave: Beauvoir; Feminismo; Fenomenologia; corpo; liberdade.

Abstract: Simone de Beauvoir, in *The Second Sex*, undertakes an investigation into the question “what is a woman?” through a biological, psychological, historical and philosophical perspective analysis; and through an assessment of the concept of Other, the author seeks to understand the origin of patriarchal oppression. In this paper we will examine the relationship between the female

¹ Agradeço ao Programa Unificado de Bolsas de Estudos para Estudantes de Graduação (PUB-USP), do qual recebi auxílio ao longo de um ano. Ao meu orientador Homero Santiago, pelo apoio, incentivo, correções e ajuda inestimáveis.

body and the concept of freedom in Beauvoir, from a phenomenological point of view phenomenological feminist that we will scrutinize here. If we understand, as Beauvoir states, that “the body is not a thing, it is a situation” (BEAUVOIR, Vol. I, 2016, p. 62) as well as that “the body being the instrument of our domain of the world, it presents itself entirely differently as it is apprehended in one way or another otherwise” (BEAUVOIR, Vol. I, 2016, p. 60); what we can infer is that the structure by which the body is situated in the world, that is, relates to the world and to other people, possibly derives from different apprehensions of this body. Thus, our intention is to analyze some of the possible relationships between the female body and the world in order to establish how the oppression that women suffer – as a body situated in the world – is spread even in the way they relate to the world.

Keywords: Beauvoir; Feminism; Phenomenology; body; freedom.

Simone de Beauvoir, ao analisar “o que é uma mulher?” (BEAUVOIR, Vol. I, 2016, p. 11) por meio de uma perspectiva biológica, psicológica e histórica, chega à conclusão que tanto a interpretação estritamente biológica, quanto a visão psicanalítica e até mesmo a histórica, tal como entendida pelo materialismo histórico – ou seja, o marxismo – isoladamente e por si sós, não bastam para compreender a origem da opressão feminina. Por meio então desta profunda análise, a filósofa compreende que essa subjugação e a construção da mulher como *Outro* é culturalmente formada; no limite, a própria ideia do que é uma “verdadeira mulher” é um produto constituído pela sociedade cultural. A polarização com que Beauvoir dialoga nessa análise é o embate entre determinismo e livre arbítrio, entendido aqui como uma possibilidade de transcendência à liberdade.

No *Segundo Sexo*, Beauvoir afirma que “todo sujeito coloca-se concretamente através de projetos como uma transcendência; só alcança sua liberdade pela sua constante superação em vista de outras liberdades” (BEAUVOIR, Vol. I, 2016, p. 26); ou seja, para a filósofa, a própria justificativa da existência é a busca por um futuro alargado, aberto e indeterminado. O sujeito *realiza-se* como transcendência, como projeto de um vir a ser, como asserção contra a imanência – é por meio de tal realização que ele próprio afirma-se como sujeito no mundo². Contudo, para Beauvoir somos concomitantemente, e enquanto seres humanos, transcendência e imanência. É a ação do sujeito que se desvencilha de sua própria imanência rumo à liberdade que o configura de fato como sujeito *para-si*, já que “cada vez que a transcendência cai na imanência, há degradação da existência em ‘em si’, da liberdade em facticidade” (BEAUVOIR, Vol. I, 2016, p. 26). A questão principal é refletir em que medida a mulher, enquanto sujeito, experiencia na situação vivida uma maior dificuldade para atingir tal transcendência em vista de sua determinação como Outro; ou seja, em que medida a oposição entre *para-si* e *em-si* é vivida por ela de maneira específica.

Uma das maiores tensões desse embate aparece na análise de Beauvoir sobre o corpo dito “feminino”, que, por possuir determinadas características peculiares (como a menarca, a gravidez e a menopausa, por exemplo), poderia levar a uma maior dificuldade em tal transcendência, ainda que de maneira não-determinada ou universal. A maternidade, por exemplo, se configuraria como um momento ambíguo na vida da mulher: ao mesmo tempo que ela é indivíduo, a gravidez lhe impõe condições biológicas muitas vezes limitantes ou extenuantes. Em outras palavras, é um exemplo de um *momento* biológico vivido especificamente pela *mulher* (compreendida aqui, para Beauvoir, como a fêmea humana e indivíduo cisgênero).

² A relação entre imanência e transcendência ocupa um aspecto essencial na obra de Beauvoir. Haja vista nosso recorte, nos ocuparemos de apenas alguns elementos de tal questão.



Em vista disso, no capítulo “Os dados da biologia”, Beauvoir argumentará contra o determinismo biológico e uma suposta essência feminina. Para tanto, uma das ferramentas utilizadas pela autora ao falar sobre essa relação entre a mulher e o mundo é o conceito de *corpo situado*³, que a filósofa assume de Maurice Merleau-Ponty (Cf. BEAUVOIR, Vol. I, 2016, p. 57). Em tal concepção, o corpo não é passivo ao mundo, ele se relaciona intimamente com o mundo, ele se *situa*. O corpo não é uma coisa mecânica alheia à mente e que possui determinadas características fisiológicas. Eu *sou* meu corpo e nós somos no mundo por meio do nosso corpo, já que não conhecemos outro mundo que não este mundo aqui e em outro corpo que não neste corpo aqui. Não é o ser que possui o corpo, mas o ser é o próprio *corpo-no-mundo*, ou *corpo situado*. Não há distinção entre “corpo” e “mente”, pois o corpo abarca toda relação que construímos e efetuamos no mundo, podendo então ser entendido como um corpo fenomenológico ou *corpo fenomenal*; em que consciência e “corpo objetivo” (no sentido anatômico) se tornam indistinguíveis, “formando”, por assim dizer, um só *comportamento*, um só *fenômeno*. Assim, somos sujeitos encarnados, ou seja, *situados* no mundo através do corpo.

No entanto, para compreender a *situação* vivida é necessário compreender a cultura que permeia o mundo vivido. Para Merleau-Ponty e Beauvoir a experiência humana é culturalmente incorporada, isto é, *vivida* no corpo. Para o filósofo, nossas percepções são experiências tanto fisiológicas quanto cognitivas; não há uma divisão entre as partes e o todo, mas uma inter-relação que se efetua no *corpo-no-mundo*, ou seja, no corpo que está imerso por um mundo da cultura, por processos históricos, sociais, ambientais, culturais, etc. A temporalidade e a subjetividade que esta carrega permeia o corpo de ponta a ponta.

É levando isto em consideração que, no capítulo “O Ponto de Vista do Materialismo Histórico”, Beauvoir empreende uma análise da estruturação do patriarcado (isto é, da família patriarcal) em nossa sociedade, referenciando-se em Engels e em sua obra *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado* (1884) para abordar a questão da transmissão da propriedade privada como algo que passa a ocorrer de pai para filho, e não mais da mulher para seu clã. Ao ser desprovida do direito à posse e à transmissão de bens, a mulher se vê presa à esfera do lar de tal forma que passa a ser escravizada ao patrimônio e definida por sua imanência, isto é, por atributos necessários para a manutenção da lógica patriarcal (como por exemplo a castidade e suposto “instinto” maternal). Todavia, conforme afirma a filósofa, “todo existente é, ao mesmo tempo, imanência e transcendência; quando não lhe propõem um objetivo, quando o impedem de atingir algum, quando o frustram em sua vitória, sua transcendência cai inutilmente no passado, isto é, recai na imanência” (BEAUVOIR, Vol. I, 2016, p. 331); e este “destino” biológico se configura então como o destino traçado à mulher em uma sociedade patriarcal, destino forçado e não natural ou essencial, já que “não se trata, porém, da mesma vocação tal como a escravidão não é a vocação do escravo” (BEAUVOIR, Vol. I, 2016, p. 331).

Partindo então dessa conjuntura, buscaremos introduzir um novo aspecto. Considerando que o conceito de *corpo fenomenal* e a ideia de experiência vivida (*expérience vécue*) de Beauvoir são, em certa medida, influenciados pelo diálogo da filósofa com Merleau-Ponty, procuraremos nos debruçar em tais conceitos, levando em conta o diagnóstico de Beauvoir, segundo o qual a experiência vivida pelas mulheres constitui-se como distinta em relação à experiência vivida pelos homens. Essa distinção se dá devido a diferentes modalidades, estruturas, condições e re-

³ É importante pontuar que a compreensão merleau-pontyana de *corpo* que será utilizada por Beauvoir n’*O Segundo Sexo* (1949) não se mantém imutável na produção teórica do próprio Merleau-Ponty. O fenomenólogo estabelece, ao longo de sua vida, novos entendimentos acerca de tal conceito. A concepção que aqui utilizamos e que também é adotada por Beauvoir n’*O Segundo Sexo* está presente, sobretudo, na “fase” inicial de Merleau-Ponty, como por exemplo, em sua obra *Fenomenologia da Percepção* (1945).

lações que ocorrem e se desenvolvem de maneira díspar para homens e mulheres enquanto seres-no-mundo. Em outras palavras, o debate que pretendemos trazer à luz é: em que medida a própria *corporeidade fenomenológica* da mulher, ou seja, seu *ser-no-mundo*, implicaria possíveis relações situacionais que, por sua vez, poderiam “dificultar” tal transcendência à liberdade? Ou seja, em que medida o patriarcado serve às pretensões ontológicas dos homens?

A fim de exemplificar a questão faremos uma analogia hipotética: um proletário que passe trinta anos de sua vida sob o domínio de seu explorador, sem acesso à educação, teria, por acaso, as mesmas possibilidades de transcendência à liberdade que um homem branco⁴, burguês e bem-educado, ou terá de lidar com determinadas barreiras que lhe são específicas e particulares? Similarmente, em que medida o *corpo feminino*, com toda uma amplitude de características que lhe são peculiares (como bem aborda Beauvoir), relacionar-se-á de uma maneira específica *no mundo* e com outrem? De que maneira alguns fenômenos particulares (como a menarca, a maternidade e a menopausa, por exemplo) fazem com que as relações ocorridas *no mundo* sejam diferentes e peculiares a ela? De que forma o fato de uma mulher ser educada desde sua infância de modo a assumir comportamentos de obediência, contenção e castidade e crescer *situada* em um mundo no qual *a tornam* objeto de posse masculina constitui-se como barreira que dificulta tal transcendência, barreira que não precisaria ser transposta pelos homens? E ainda, se não vivemos em um mundo que não este mundo aqui, em um corpo que não este corpo aqui, de que maneira as experiências que vivenciamos ao longo de toda nossa vida – neste mundo, neste corpo – influenciam nossas percepções e horizontes?

Ora, os dados biológicos que fundamentam a divisão entre homens e mulheres desempenham, na história da mulher, como afirma Beauvoir, “um papel de primeiro plano, são um elemento essencial de sua situação” (BEAUVOIR, Vol. I, 2016, p. 60). Nosso corpo, nosso *ser-no-mundo* está situado de maneira que não é neutra: como vimos, o mundo cultural age sobre ele de diferentes formas e coações que, em uma sociedade patriarcal, se distinguem fundamentalmente por bases em dados biológicos (ainda que esses, por si só, não bastem para definir a opressão sofrida pela mulher nem mesmo bastem para definir *o que é* uma mulher).

Logo, compreender a *situação vivida* pela mulher é compreender em que medida, numa estrutura patriarcal, seus dados biológicos conferir-lhe-ão dificuldades específicas apenas em virtude do mundo cultural em que ela está inserida e situada. Beauvoir afirma, em conformidade com Merleau-Ponty, que “o corpo não é uma coisa, é uma situação” (BEAUVOIR, Vol. I, 2016, p. 62), e que uma vez que esse corpo, que nós somos, é o nosso “meio” de relação e domínio do mundo; portanto, o mundo se apresentará de forma inteiramente diferente de acordo com as múltiplas apreensões e experiências que dele podem ser obtidas. Vale ressaltar que recusamos aqui a ideia de que a *situação vivida* pelo corpo configure-se como uma determinação imutável, um destino do qual não se possa escapar, uma condenação à subordinação eterna. Muda-se a situação, muda-se o domínio do mundo. Se hoje a situação vivida pela mulher ocorre de determinada forma, há um mundo socio-cultural presente agora enquanto atmosfera que possibilita tal situação.

Nesse sentido, há, para Merleau-Ponty, uma intersubjetividade que opera em constante tensão, ou uma subjetividade *transcendental*: “a subjetividade transcendental é uma subjetividade revelada, saber para si mesma e saber para outrem, e a este título ela é uma intersubjetividade” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 485). Em perspectiva relacionada à temporalidade, Luiz Damon Santos Moutinho afir-

4 Em nosso exemplo, o proletário, em oposição ao burguês, não necessariamente “precisa” ser não-branco ou mesmo uma mulher (como oposição ao “homem” burguês). O exemplo serve apenas para evidenciar diversas estruturas de desigualdade ou privilégios vividas por diferentes grupos sociais e as possíveis consequências de sua situação vivenciadas por esses grupos. Visando o foco do presente artigo, não nos aprofundaremos, neste aspecto, nas relações de raça e classe.



ma em *Razão e experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty* (2006) que tal subjetividade transcendental pode, ainda, ser compreendida como uma *subjetividade alargada*, na qual passado, presente e porvir encontram-se entrelaçados, de tal modo que esta subjetividade possibilite a transcendência dos dados do presente para, então, proporcionar o passado e o futuro.

Portanto, para Merleau-Ponty, se encontro no presente algum *signo* de um acontecimento passado, é porque tenho, por outras formas, o *sentido* do passado e trago em mim essa *significação*. O passado de uma pessoa é a atmosfera estrutural de seu presente. Dessa forma, o que podemos inferir é que a maneira pela qual o corpo se *situa* no mundo, ou seja, se *relaciona* com o mundo e com outras pessoas, deriva de diferentes relações tecidas por esse corpo para e com o mundo; resultando com isso novas experiências que serão vividas. Ora, nessas circunstâncias, como seria então possível pensar a intersubjetividade sem pensar o gênero?

Com tal análise, o que procuramos indagar é: de que forma o corpo-situado da mulher, diferindo do corpo-situado do homem, pode resultar em uma maior dificuldade de transcendência à liberdade? Ou seja, o que objetivamos é analisar a teoria beauvoiriana à luz de uma *fenomenologia feminista*⁵, visto que, como afirma Allen-Collinson em *Feminist phenomenology and the woman in the running body* (2011):

Em relação à corporificação feminina, a fenomenologia feminista está bem posicionada para fornecer uma análise eficaz da experiência do corpo vivido das mulheres como biologicamente específica e também situada dentro de uma estrutura social histórica particular. Para as fenomenólogas feministas, o “pessoal” [ou particular] da fenomenologia (...) está fundamentalmente ligado ao “político”. (ALLEN-COLLINSON, 2011, p. 10, tradução nossa.)

O ponto-chave de tal análise é que a experiência de um “eu” neutro, como foi (e ainda é) desenvolvido por muitos filósofos, na verdade carrega em seu interior uma concepção equivocada da experiência situada (isto é, corporal em sentido fenomenológico) da mulher, muitas vezes podendo inclusive ser misógina. Deste modo, o feminismo fenomenológico que aqui seguimos busca questionar a ideia de um sujeito sexualmente neutro, de modo que, ao invés de buscar as relações meramente causais da desigualdade de gênero, sugere, como Sara Heinämaa afirma em “Feminismo”, “que precisamos primeiro focar [n]as experiências vividas e tentar encontrar conceitos que articulem as experiências das mulheres e suas identidades” (HEINÄMAA, 2012, p. 453). Sendo assim, procuraremos investigar algumas das possíveis relações entre corpo “feminino” e mundo, relações que não ocorreriam entre corpo “masculino” e mundo, de modo a estabelecer de que forma a opressão sofrida pela mulher – como um *corpo situado* – permeia até mesmo sua maneira de relacionar-se *no* e *com* o mundo.

No plano vital da existência, homens e mulheres vivem em uma sociedade masculinamente organizada, isto é, patriarcal, enquanto um “sistema de direito masculino universal à apropriação dos corpos das mulheres” (GROSZ, 1994, p. 9, tradução nossa). Se compreendermos o corpo como corpo fenomênico, ou corpo situado, torna-se necessário investigar em que medida a *ambiguidade* entre o corpo situado da mulher, ora visto como sujeito, ora como objeto em um mundo patriarcal, torna-se específica.

Um artigo de Iris Young, publicado cerca de trinta anos após *O segundo sexo*, pode trazer alguns elementos interessantes para nossa discussão. Em “Throwing like a girl: A phenomenology of feminine body comportment, motility and spa-

⁵ Um adendo a essa citação é acerca da expressão fenomenologia feminista. O retiramos da obra *Feminist Phenomenology* (2000), organizada por Linda Fisher e Lester Embree. Para Fisher, a própria teoria de Beauvoir “combinaria” feminismo e fenomenologia.

tiality” (1980), Young busca responder a um estudo realizado pelo neurologista e fenomenólogo Erwin Straus em sua obra *Phenomenological Psychology* (1966). Na referida obra, Straus, ao analisar a fundamentação do espaço lateral enquanto dimensão espacial única, afirma que há uma notável diferença no arremesso de uma bola efetuado ou por meninos ou por meninas, e a diferença entre os arremessos, para ele, possuiria uma raiz anatômica; diferindo o modo como homens e mulheres se relacionam com o mundo e o espaço. Para o autor, tal diferença existiria em virtude de que “garotas são ‘femininas’” (YOUNG, 1980, p. 138, tradução nossa). É a partir dessa afirmação de que Young tece uma crítica a Straus, através de uma retomada dos conceitos de Beauvoir e da própria fenomenologia. Young lembra que, como dissemos, para Beauvoir o corpo é uma *situação*, sendo então uma redução ao ininteligível afirmar que mulheres possuiriam uma “essência feminina natural e a-histórica” (YOUNG, 1980, p. 138, tradução nossa) que daria a razão de tal diferença comportamental. O que a filósofa defende é que uma das distinções essenciais quanto à *situação* corporal das mulheres não só durante o arremesso de uma bola como em toda sua vida é que elas viveriam suas experiências situadas no mundo tanto como *objeto* quanto como *sujeito*. Nas palavras de Young:

A fonte disso é que a sociedade patriarcal define a mulher como objeto, como um mero corpo, e que na sociedade sexista as mulheres são, de fato, frequentemente consideradas pelos outros como objetos e meros corpos. Uma parte essencial da situação de ser mulher é viver a possibilidade sempre presente de que a pessoa seja considerada como um mero corpo, como forma e carne que se apresenta como o objeto potencial das intenções e manipulações de outro sujeito, e não como uma manifestação viva de ação e intenção (YOUNG, 1980, pp. 153-154, tradução nossa.)

Para a filósofa, a mulher vivenciaria esse constante conflito entre ser, como Beauvoir afirma, “um existente a quem se pede que se faça objeto” (BEAUVOIR, Vol. II, 2016, p. 163), de modo que a sociedade patriarcal incutiria na mulher o fardo de, ao ser vista, ser “tornada” por essa mesma sociedade um mero objeto. Contudo, no processo de sua objetificação, a mulher sofreria algo além da alienação de si mesma. Há, para as mulheres de uma sociedade patriarcal, uma ameaça maior do que a anulação de si.

Podemos entender isso tomando como exemplo a análise feita por Gayle Rubin em *O tráfico de mulheres* (1975), em que a autora explicita que a ameaça do estupro coletivo e punitivo é um mecanismo que abrange múltiplas culturas, países, raças e classes, de modo a ser utilizado para a manutenção da ordem patriarcal quando outros mecanismos mais “comuns” de controle e intimidação masculina não são suficientes. Dessa forma, a objetificação do corpo da mulher culminaria, em primeiro lugar, numa modificação de referencial desta para com seu próprio corpo e com seu mundo, de modo a buscar não ser *vista* como um objeto.

Acerca disso, Beauvoir n’*O segundo sexo* traz uma análise interessante para pensarmos o que posteriormente Rubin diagnostica. Beauvoir apresenta a situação em que uma menina de 13 anos passeava e é alvo de comentários sobre seu corpo por parte de um homem. A menina fica chocada, pois “sente que o corpo lhe escapa, não é mais a expressão clara de sua individualidade” (BEAUVOIR, Vol. II, 2016, p. 54); ela é encarada por outrem como uma coisa, e não mais como um sujeito. Contudo, para além de tal perda da individualidade, outro problema se estabelece nessa situação por meio do medo da violação de seu próprio corpo, seu próprio *ser*. Para Young, tal invasão corporal se estabelece de múltiplas formas:

Ela [a mulher] também vive a ameaça de invasão de seu espaço corporal. A forma mais extrema de tal invasão espacial e corporal é a ameaça de estupro. Mas estamos diariamente sujeitas à possibilidade de invasão corporal de muitas maneiras muito mais sutis também. É aceitável, por exemplo, que as mulheres sejam tocadas de maneiras e sob circunstâncias que não seja aceitável que os homens sejam tocados, e por pessoas - isto é,

homens - a quem não é aceitável tocá-las. (YOUNG, 1980, p. 154, tradução nossa.)

Com isso, a objetificação da mulher culmina em uma diferente maneira da mulher agir e viver no mundo, a fim de se ver menos sob o olhar e invasão alheios, isto é, masculinos. Com vistas a não atrair atenção sobre si, a mulher não apenas seria “instruída” a uma mudança de comportamento, como aos poucos aprenderia por si mesma quais as maneiras de caminhar, sentar e falar de modo a não chamar demasiada atenção, a fim de não correr o risco de ter seu próprio ser violado. Para Beauvoir, ainda que graças ao feminismo de sua época fosse mais normal o encorajamento da mulher aos estudos e aos esportes, eram-lhe impostas maiores dificuldades, uma vez que exigiam algo além de seu desempenho na determinada tarefa: exigem “que ela seja *também* uma mulher, que não *perca* sua feminilidade” (BEAUVOIR, Vol. II, 2016, p. 26); que não se exponha de uma maneira “indevida”, que não seja “provocativa” e tampouco que ameace qualquer suposta superioridade masculina em determinada modalidade esportiva. Assim, se a própria estrutura patriarcal não bastar para que essa mulher siga tais normas de comportamento e “feminilidade”, a ameaça da invasão corporal – que nada mais é que parte dessa estrutura, na medida em que é instrumento de controle corretivo e punitivo – se encarregaria disso.

Sendo assim, não se trataria de nenhuma diferença física, biológica ou motora que faria com que mulheres e homens arremessassem, no exemplo de Straus analisado por Young, uma bola de diferentes maneiras, mas é a *situação* vivida pelas mulheres, em que estas se veem e são vistas de modo dessemelhante à situação vivida pelos homens. Para melhor compreender tal aspecto, lembremos que Beauvoir, em *Por uma moral da ambiguidade* (1947), afirma que “ser livre não é ter o poder de fazer qualquer coisa; é poder superar o dado rumo a um futuro aberto” (BEAUVOIR, 2005, p. 76). Ou seja, a mulher enquanto sujeito vivente, isto é, *ser-no-mundo*, experiencia a ambiguidade de ser, ao mesmo tempo, um sujeito, isto é, um existente com possibilidades de superar sua própria imanência rumo ao futuro aberto; e também um objeto, algo condenado à sua imanência, a quem se pede que seja Outro e, com isso, desprovido da possibilidade de superação de seus dados, isto é, desprovido de sua própria liberdade. O que Young busca defender é que tal ambivalência entre ser um sujeito e ser um objeto, ser o mesmo e ser o Outro, é vivida pela mulher em seu próprio corpo. Em outras palavras, “a explicação de Young acerca dessa diferença é sugerir que a tensão entre a mulher como um *sujeito livre*, e a mulher como *culturalmente oprimida*, é expressa em um nível corporificado” (REYNOLDS, 2013, p. 197). O fato de as mulheres saberem que são vistas como objetos – e não sujeitos – modificaria a própria relação que elas possuem com o mundo e com o espaço; no limite, modificaria a relação com seu próprio corpo.

É o que filósofa Elizabeth Grosz elucida em *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism* (1994), fazendo uma análise interessante para nossa investigação. Para a autora, a diferença biológica entre os corpos de mulheres e homens cisgêneros seria utilizada como fundamento de uma suposta “desigualdade natural”, a fim de justificar e explicar a desigualdade social entre os gêneros. Diante da clássica dicotomia entre mente e corpo, as mulheres foram muito mais associadas aos seus corpos enquanto os homens foram associados à mente e à razão de tal forma que não é raro encontrar afirmações que justifiquem a desigualdade sofrida pelas mulheres por meio de uma suposta inferioridade feminina e da indissociação desta para com seu corpo (nesse sentido dualista e pejorativo, e não fenomenológico).

Grosz afirma em “Corpos reconfigurados” (2000), que esses termos e oposições dualistas funcionam de maneira implícita para “definir o corpo em termos não-históricos, naturalistas, organicistas, passivos, inertes, vendo-o como uma intrusão ou interferência com a operação da mente, um dado bruto que requer superação, uma conexão com a animalidade e a natureza que requer transcendência” (GROSZ, 2000, p. 49); isto é, para a filósofa, o dualismo entre corpo e mente estabe-

leceu que o corpo é algo que deve ser rejeitado, superado e transposto. Por incutir às mulheres um suposto maior entrelaçamento corporal (no sentido dualista), estas estariam mais vinculadas e “presas” àquilo que deve ser rejeitado e superado e, por isso mesmo, seriam “naturalmente” desiguais (isto é, inferiores) aos homens.

Deste modo, a mulher vive e se vê no mundo como sujeito situado que está constantemente sob a ótica do objeto “natural”, muito mais presa à “matéria” do que o homem. A consciência de ser vista entranha-se em sua própria experiência vivida de tal forma estrutural que modifica e resulta em alguma modificação desse comportamento. Em uma sociedade patriarcal tal experiência vivida resultaria, para as mulheres, primeiramente numa maior restrição enquanto sujeito, e em segundo lugar numa ambígua relação delas para com seu próprio corpo. Conforme afirma a Grosz:

A opressão patriarcal justifica-se a si mesma, pelo menos em parte, vinculando as mulheres muito mais intimamente aos corpos do que os homens e, através dessa identificação, restringindo os papéis sociais e econômicos das mulheres a termos (pseudo) biológicos. O pensamento misógino confina as mulheres às exigências biológicas da reprodução na suposição de que as mulheres são, de algum modo, mais biológicas, mais corporais e mais naturais do que os homens. (GROSZ, 1994, p. 14, tradução nossa.)

Um dos exemplos utilizados por Grosz para a compreensão de tal vinculação entre mulheres e seus corpos é a experiência de existir em um mundo sexista e patriarcal enquanto um indivíduo que possui seios. Os seios constituiriam um atributo natural e inerente ao corpo subjetivamente vivido, mas, além disso, também se apresentariam como *objetos* a serem utilizados, por exemplo, no ato da amamentação. Para a filósofa, durante a gravidez, “não podemos mais especificar definitivamente se é um sujeito, o corpo ou os dois que estão em questão. As relações entre imanência e transcendência, entre possuir e ser um corpo, entre sujeito e objeto ou sujeito e outro, não são as mesmas para as mulheres e para os homens” (GROSZ, 1994, p. 108, tradução nossa), enquanto seres-no-mundo situados em uma estrutura de mundo patriarcal.

Utilizando-se então de pretextos como este exemplo da amamentação (assim como da gravidez), os homens teriam buscado conter, controlar e dominar as mulheres por meio de uma representação dualista de seus corpos e de, como vimos, sua suposta maior ligação a eles. Por esse motivo, os homens colocaram as mulheres na posição de vulneráveis, isto é, necessitando da “proteção” física masculina (contra os próprios homens) e, ao mesmo tempo, intelectualmente inferiores, necessitando de sua tutela. Com isso, foram (e ainda são, em alguns lugares) negados às mulheres, durante séculos, não apenas seus próprios direitos civis, como também a possibilidade de se tornarem e serem reconhecidas como intelectuais, pesquisadoras ou mesmo filósofas; de modo que “os corpos das mulheres são considerados incapazes de conquistas masculinas, sendo [considerados] mais fracos, mais sujeitos a irregularidades (hormonais), intrusões e imprevisibilidades” (GROSZ, 1994, p. 14, tradução nossa).

Refletir sobre de que forma as construções sociais a que uma mulher se vê sujeita se expressam, para ela, “em nível corporificado”, não significaria, contudo, e de modo algum, uma volta ao determinismo biológico. É necessário compreender que a distinção entre os arremessos, como no caso analisado por Young, não reside na questão da distinção biofisiológica entre *corpos*, mas sim nas *consequências vividas* por esses sujeitos situados através de uma construção social, histórica, patriarcal, heteronormativa e misógina. Tais consequências seriam sofridas pelo *corpo situado* da mulher – encarado como objeto, como *Outro*.

Assim, é preciso repensar, mais uma vez, as estruturas do corpo e sua inter-relação com e no mundo. É preciso revisitar as camadas anônimas da experiência e compreender que, na maioria das vezes, esse suposto anonimato em nada mais



resulta do que no silenciamento de mulheres (e outros grupos oprimidos) pela história. Não é casual que nós, mulheres, não aparecemos nos clássicos livros de Filosofia. O problema de gênero atravessa a todas nós, tanto do ponto de vista ontológico, quanto do ponto de vista político. E é só compreendendo o lugar desse não-lugar ocupado pelas mulheres na história que poderemos quem sabe um dia também sermos *Ser*, e não apenas *Outro*.

Por fim, a questão que procuramos analisar até aqui foi sobre de que maneira as experiências, percepções e ações de uma *mulher* tornam-se, no âmbito do *corporificado*, menos livres em virtude de uma construção social *vivida* por essa mulher. Não pretendemos, contudo, encerrar nossa discussão no presente trabalho tampouco abarcar todas as questões que emergem de tal problemática. Esperamos, apenas, que algumas questões e observações possibilitem novos debates e reflexões sobre a *situação* vivida pela mulher no que tange à obra de Simone de Beauvoir. Uma vez que, para nós, essa *situação* ainda não foi devidamente compreendida em sua amplitude pela história da filosofia (e, sobretudo, pelos filósofos), é salutar que nos voltemos a ela, já que “há toda uma região da experiência humana que o homem escolhe deliberadamente ignorar porque fracassa em *pensá-la*: essa experiência, a mulher a *vive*” (BEAUVOIR, Vol. II, 2016, p. 422).

Correspondência: Cristiane Moura. Universidade de São Paulo – USP. Av. Prof. Luciano Gualberto, 315, sala 1007. Cidade Universitária. CEP: 05508-010, São Paulo, SP, Brasil. E-mail: cristianemoura@usp.br.

Apoio financeiro: Programa Unificado de Bolsas de Estudo para Apoio e Formação de Estudantes de Graduação (PUB-USP).

Conflito de interesses: Nenhum.

Todos os autores leram e aprovam a versão final submetida à Revista Em curso

Bibliografia

ALLEN-COLLINSON, Jacquelyn. “Feminist phenomenology and the woman in the running body”. *Sport, Ethics & Philosophy*, n. 5 (3), p. 287-302, 2011.

BEAUVOIR, S. *O segundo sexo: fatos e mitos*. (Vol. 1). Tradução de Sérgio Milliet. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

_____. *O segundo sexo: a experiência vivida*. (Vol. 2). Tradução Sérgio Milliet. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

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

FISHER, Linda; EMBREE, Lester (Org.). *Feminist Phenomenology*. Springer Science+Business Media Dordrecht, Contributions to Phenomenology, 2000.

GROSZ, E. “Corpos Reconfigurados”. *Cadernos Pagu*. Tradução de Cecília Holtermann. Campinas, n. 14, jan-jun 2000.

_____. *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1994.

HEINÄMAA, S. “Feminismo”. In: DREYFUS, H.; WRATHALL, M. (Orgs.). *Fenomenologia e existencialismo*. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

MOUTINHO, L. D. S. *Razão e experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty*. São Paulo: UNESP, 2006.

REYNOLDS, J. *Existencialismo*. Tradução de Caesar Souza. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.



RUBIN, Gayle. *O tráfico de mulheres: Notas sobre a “economia política” do sexo*. Tradução de Christine Rufino Dabat, Edileusa oliveira da Rocha, Sonia Corrêa. Recife: SOS Corpo, 1993.

YOUNG, I. “Throwing like a girl: A phenomenology of feminine body comportment, motility and spatiality”. *Human Studies*, n. 3 (2), p. 137-156, 1980.

Recebido em: 29/mar/2020 - **Aceito em:** 19/jul/2020