

Artes Feministas

Artivismos



e Sul Global

Cláudia de Oliveira
Paula Guerra

Tecendo a “diferença”

Muito embora as questões ligadas ao sagrado feminino venham a ser um tema que fascine os estudos transdisciplinares, sobretudo aqueles que desejam examinar a genealogia do feminino e a sua relação com a imaginação mítica, ao explorarmos criticamente as relações entre o corpo e a linguagem, o corpo e o sensível, o sensível e o verbal, descobrimos outros modos de leitura e de interpretação dessa relação milenar.

Partindo disso, propomos uma revisão da relação entre o feminino e o masculino e o modo como ambos foram percebidos e concebidos em certos momentos históricos e culturais, levando-nos a outras “experiências do pensamento”, ou outros “pontos teóricos” [Viveiros de Castro, 2012: 251], que afastam o feminino da sacralidade.

Para começar, tentaremos enfrentar a fugidia questão: O que é a feminilidade? Estamos a falar de uma indagação que tem preocupado as pensadoras feministas há muitas décadas, cada uma com sua própria definição. Brownmiller, por exemplo, define-a da seguinte forma: “A feminilidade, em essência, é um sentimento, uma tradição nostálgica de limitações” [Brownmiller, 1984:2, tradução das autoras]. Scott [1988], por seu lado, considera que a feminilidade é uma categoria social imposta ao corpo sexualizado feminino.

O conceito de feminilidade e mesmo os de gênero e sexo implicam que falemos de um conjunto de comportamentos e práticas fluidos e que, na verdade, podem significar muitas coisas ao mesmo tempo. Alguns veem a feminilidade sob um aspecto normativo; outros como um conjunto de aspectos psicológicos da mulher; outros mais, como uma performance; e, por fim, há os que a consideram um processo de interação. Holland [2004] prefere dizer que existem tantas definições de feminilidade quantas mulheres.

A formulação filosófica ocidental cartesiana, do século XVII, sobre as sociedades modernas como formações sociais apoiadas em pares binários, foi imposta aos povos originários e às sociedades que emergiram com a colonialidade/modernidade, engendrando todas as formas de violência e reforçando vivências sexuais hierárquicas e de opressão, operadas pelo binarismo eurocêntrico e colonial [Segato, 2012]. De modo que sob essa lógica, o patriarcado colonial moderno e a colonialidade de gênero instauram binômios de opressão que acabam por sustentar uma história alicerçada nas hierarquias de poder de gênero, de classe e de raça.

Acreditamos poder situar a filósofa Simone de Beauvoir como a primeira pensadora moderna a apresentar uma desconstrução do que hoje chamamos de assimetria de gêneros, quando publicou *O Segundo Sexo*, em 1949. A obra em dois tomos se dedica a estudar a captura da mulher e, por conseguinte, a construção do próprio sistema patriarcal. Beauvoir foi a primeira pensadora feminista a sistematizar uma crítica ao patriarcado no Ocidente e o fez a partir de uma filosofia existencialista. Foi um marco no pensamento feminista, abrindo uma discussão que se desdobra no pensamento feminista contemporâneo [Segato, 2019].

Ainda que ela seja posicionada atualmente como uma pensadora da perspectiva feminista eurocêntrica, situamos as interpretações de Beauvoir no campo das construções universais estáveis, aquelas que se distanciam do pluralismo histórico. Beauvoir pode ser considerada uma revolucionária para o seu tempo. Foi a primeira filósofa a concluir que não é a natureza, mas a cultura que faz com que a vida tenha valor; portanto, não é a natureza que dá origem à vida prestigiada socialmente, isto porque “é transcendendo a Vida pela Existência que o homem assegura a repetição da Vida: com essa superação, ele cria valores que denegam qualquer valor à repetição simples” [Beauvoir, 1970:84]^{8]}.

Além de Beauvoir, também Judith Butler forneceu contribuições fundamentais para que se pensasse a performatividade de gênero como meio de expor as concepções hegemônicas sobre as identidades, isto é, sobre os papéis que devem ser desempenhados por homens, por mulheres e por indivíduos *queer* ou de gênero não binário. Tal como Beauvoir, Butler [1999] pretendeu contribuir largamente no campo das políticas culturais, baseando-se numa estratégia de subversão marginal face às normas socialmente impostas. Assim, Butler e sua obra focam sobretudo a contestação das estruturas sociais, realçando o potencial da resistência às normas sociais hegemônicas.

Assim, trazer as reflexões de Beauvoir ou mesmo as de Butler para este estudo é salientar primeiramente que, do ponto de vista histórico, a produção escrita sobre os mais diversos assuntos é inseparável do lugar e do momento em que o discurso foi enunciado [Oliveira, 2020:8]. Aliás, não só a produção escrita, mas também a produção e a criação artísticas. Partir dessa perspectiva analítica é entender que não podemos exigir de um pensador formulações que foram realizadas *a posteriori* ou mesmo na esteira de suas reflexões. Entendemos ser anacrônica e insustentável qualquer enunciação contemporânea que parta dessa perspectiva para uma crítica, uma vez que a individualidade do sujeito e as suas especificidades só são possíveis quando tal sujeito está localizado no seu tempo, e não fora dele. Podemos igualmente destacar, com um olhar mais aguçado e específico sobre a obra de Simone de Beauvoir, a sua percepção sobre o sujeito universal como um ideal não possível, mas sim enquanto forma de conferir inteligibilidade ao que era preciso ser dito naquele momento.

Isto posto, entendemos que, quando Beauvoir formula um de seus principais conceitos - a mulher como o *Outro* do homem -, a filósofa afirma, pela primeira vez, que a mulher ocupa uma posição secundária em relação ao homem e não complementar a ele, sendo necessariamente diferente dele [Rodrigues, 2019:2]. Essa construção conceitual é realizada a partir do seu lugar social - como uma filósofa existencialista que, portanto, se enquadra na

8.]

Simone de Beauvoir não foi a primeira a fazer críticas à situação social da mulher.

A inglesa Mary Wollstonecraft, em *A vindication of the rights of woman with strictures on moral and political subjects* [1792] e a francesa Olympe de Gouges escreveram obras sobre a condição aviltante das mulheres brancas na sociedade europeia no século XVIII; e a norte-americana Sojourne Truth, uma ex-escravizada, criticou a condição da mulher negra em *Ain't I a woman* [1863] e lutou no movimento antiescravagista nos Estados Unidos da América no século XIX.

premissa de que “a existência precede a essência”, síntese do existencialismo francês dos anos 1940/50 [Rodrigues, 2019:1]. Um pensamento filosófico do qual Beauvoir é uma das expoentes. É desse lugar e tempo histórico que ela denuncia a relação assimétrica entre homens e mulheres. A partir dessa enunciação, deixamos claro que a filósofa não utilizou o conceito de gênero - já que este ainda não fazia parte do repertório filosófico e analítico daquele momento - mas nem por isso deixou de identificar o papel acessório relegado à mulher, ou seja, um papel secundário que lhe foi atribuído em função do homem branco e europeu, que o definiu “em si”; e, por consequência, o *Outro*, neste caso concreto, é a mulher [Rodrigues, 2019:3]. Sendo assim, é possível concluir que a formulação do conceito de gênero é um desdobramento possível das construções de Beauvoir em *O Segundo Sexo* [1970].

Remetendo ao passado histórico, em 1984, Genevieve Lloyd lança o livro *The man of reason*, livro este que recua até a Grécia Antiga para compreender as conotações e simbologias oferecidas e atribuídas à masculinidade e, por conseguinte, ao gênero masculino. Lloyd apresenta engenhosos pensamentos de natureza filosófica, relacionados com grandes pensadores, como Descartes. Deutscher [1997] argumenta que no pensamento desse filósofo não se encontram referências literais ou figurativas que tematizam as mulheres ou o feminino. Contudo, Lloyd infere que Descartes concedeu à razão características sensuais e apelativas, afirmando que existem aspectos que, intencionalmente, estabelecem a base das divisões sexuais no trabalho. O principal argumento de Lloyd é o de que a razão, direta ou indiretamente, foi associada à masculinidade; daí que, como postula a autora, o que é verdade ou razoável para os homens, poderá não o ser para as mulheres.

Assim, Genevieve Lloyd e, posteriormente, Karen Green, em *The woman of reason* [1993], enunciam que historicamente, o pensamento filosófico tem associado a razão ao homem; e a irracionalidade, pela sensibilidade e pela esfera privada, à mulher – ensejando, assim, uma reinterpretação das teorias feministas.

A noção de feminilidade, na acepção de Mirza [1997], como a abertura de uma celebração da diferença, das múltiplas e fluidas subjetividades, deve muito ao pós-modernismo. O principal problema, acima de tudo, é preciso evitar cair em essencialismos e associar o termo a ideias de mulheres brancas, jovens, magras e heterossexuais. Certas pesquisadoras feministas consideram que é exatamente por essa razão que não se deve usar *feminilidade* como um termo único, mas sim *feminilidades e gêneros* [Connell, 1987; Glover & Kaplan, 2000; Bryson, 1999]. Porém, algumas análises sobre a feminilidade consideram as mulheres simplesmente vítimas de um todo-poderoso patriarcado ou das mídias. Smith [1988] considera mesmo ser necessário evitar que as mulheres sejam tratadas como vítimas passivas. Tal não quer dizer que não exista um discurso textual sobre a feminilidade, com imagens standardizadas, que vão de contos de fadas a revistas, e que cria imagens duradouras da versão “correta” da feminilidade. Ora, isto não deixa de criar nas mulheres sentimentos de abjeção [Glover & Kaplan, 2000:7] sobre si próprias, um sentimento de inferioridade, de não alcançar o que é suposto. Glover e Kaplan [2000], de igual modo, postulam o conceito, importante para este trabalho, de paradoxo. Vejamos:

a mistura de abjeção e euforia que é a condição psíquica da feminilidade moderna [...] pode ser pensada como um paradoxo criativo e não como uma pura contradição ou simples complemento, pois a tensão entre estes estados psíquicos opostos tem sido produtiva [Glover & Kaplan, 2000:8, tradução das autoras].

Porém, como veremos adiante em mais profundidade, moças e mulheres não deixam de encontrar formas de resistir: McRobbie [1989] mostra como as colegiais utilizam a moda como um contradiscurso face às restrições encontradas na escola. Esse tipo de resistência tem o seu interesse, pois é uma resistência inserida no enquadramento da feminilidade [Guerra, 2020a]. Ussher [1997], por exemplo, postula dois tipos de resistência: a *doing girl* e a *resisting girl*. A primeira é quando as mulheres utilizam uma máscara tradicionalmente feminina; já a segunda remete a uma recusa e da noção tradicional de feminilidade. A feminilidade, nomeadamente sexualizada [Hollanda, 2004], torna-se cada vez menos associada às mulheres à medida que estas vão envelhecendo - havendo, dessa forma, uma clara associação entre feminilidade e juventude, sendo, portanto, um fenômeno cultural inscrito nos corpos das mulheres jovens.

Remetendo ao conceito da mulher como o Outro do homem em Simone de Beauvoir, a mulher é situada historicamente como um não sujeito; dessa forma, podemos consubstanciar neste não sujeito outras assimetrias que, ainda hoje, sustentam as hierarquias de poder, incluindo as assimetrias ligadas a classe, raça e etnia. No próprio pensamento feminista, o conceito expandiu-se de tal modo que possibilitou a formulação do conceito de interseccionalidade, entendido como uma ferramenta crítico-política e teórica que explica o cruzamento e a sobreposição de opressões relacionadas à raça, ao gênero e à classe, especialmente aquelas aplicadas às realidades das mulheres negras e indígenas. Beauvoir é um dos exemplos que podemos associar à fala da historiadora social feminista Joan W. Scott, quando afirma que “estas mulheres chegam ao movimento contemporâneo das mulheres estabelecendo padrões históricos significativos” [Scott, 1998:7, tradução das autoras].

Como vimos, desde os anos de 1970, ou a partir da virada cultural, os estudos feministas vêm produzindo novas epistemologias marcadas por uma notável diversidade, seja no campo metodológico, seja nas interpretações teóricas. A diversidade faz com que seja quase impossível reduzir a história social feminista a uma única interpretação [Scott, 1989:10]. Ainda assim, as epistemologias e as teorias críticas que embasam os pensamentos feministas continuam a ser remetidas a um estatuto menor e, em muitos casos, ignoradas [Vicente, 2012]. Para lançar mais luz sobre essas novas epistemologias, acreditamos ser necessário solidificar as teorias críticas que nos ajudam nessa construção, reinterpretando-as e potencializando uma desconstrução de paradigmas impróprios à contemporaneidade [Guerra *et al.*, 2017]. Como ressalta Joan Scott, a constituição do pensamento feminista como um campo de estudos é muito recente, quando comparada a outras tradições, como a historiográfica ou filosófica, em que as interpretações foram longamente debatidas [Scott, 1989:9].

No texto: *Gender and the politics of history* [1988], em que analisa as relações de gênero entre homens e mulheres ao longo da história, Scott conclui que a relação de dominação se deu em diferentes contextos geográficos e históricos e, em todos eles, a mulher sempre foi afastada da história como sujeito. Portanto, por caminhos diferentes, Simone de Beauvoir, na filosofia, e Joan Scott, na história social feminista, chegam à mesma conclusão: a situação de alteridade da mulher nas mais diversas organizações sociais ao longo da história. Beauvoir, ao apontar a visão da mulher como o Outro do homem, desconstrói a falsa dualidade entre feminino/natureza, uma vez que nessa construção a mulher é posicionada no campo da imanência. Se a existência precede a essência, situar a mulher na imanência é posicioná-la como um não sujeito, portanto, a-histórica, uma vez que seus atos não têm relevância para a história.

Nossa proposta não é discutir a obra *O Segundo Sexo* e todos os conceitos desenvolvidos por Beauvoir nesse projeto, mas tomar as construções apresentadas pela filósofa no capítulo "História" [Beauvoir, 1970:81-177], no primeiro volume, intitulado "Fatos e Mitos". Nesse capítulo, a pensadora, a partir de um longo aprofundamento histórico, antropológico e arqueológico, desenvolve o argumento de que a mulher é posicionada na imanência, logo, na "horda primitiva". Beauvoir afirma que a capacidade de gerar filhos não ofereceu à mulher "o orgulho da criação" [Beauvoir, 1970:82], uma vez que gerar, aleitar e criar, ou seja a reprodução da vida humana, não foram atividades percebidas pela comunidade, na horda primitiva, como um ato de criação, mas como uma função natural da mulher.

Ao se ver colocada nesse lugar, a mulher perdeu a afirmação ativa de sua existência e suportou passivamente o seu destino biológico, uma vez que essa função natural impossibilitou uma parceria simétrica em relação ao homem na invenção e na criação de mecanismos de conquista da espécie humana sobre a natureza. Afastando a mulher da produção, o homem passou a desenvolver tecnologia para ampliar o seu domínio sobre o mundo; apossava-se das riquezas e anexava o mundo a si próprio, incluindo mulheres e filhos. De modo que, "não é gerando a vida, mas arriscando-a que o homem se ergue acima do animal, e a superioridade é outorgada não ao sexo que dá a vida, mas àquele que a retira" [Beauvoir, 1970:90].

Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam de feminino. [Beauvoir, 1970:9]

Buscando interpretações que deem resposta a contextos culturais específicos, propomos colocar os argumentos de Beauvoir em diálogo com as considerações da antropóloga Rita Segato que, a partir de suas etnografias, conclui que também nas comunidades indígenas a mulher é posicionada como "diferente" e de acordo com uma posição hierárquica, sendo as tarefas por elas desempenhadas de menor prestígio em comparação às tarefas realizadas pelos homens: a caça tem mais prestígio do que a colheita [Segato, 2019].

A proposta de diálogo entre as duas pensadoras parte do debate entre os conceitos elaboradas por elas e que, no nosso entendimento, permitem uma

compreensão das posições de subalternidade vivenciadas pelas mulheres do [ou no] Sul Global.

A implementação de um projeto de dominação masculina, e, por consequência, a instauração do patriarcado como sistema político [Segato, 2019] está intimamente ligada à concepção de Beauvoir que viemos enunciando, da mulher como o Outro do homem. Rita Segato afirma que, como antropóloga trabalhando com as comunidades ameríndias latino-americanas, não pôde aceitar a não existência da superioridade do prestígio masculino face ao feminino naquelas comunidades, muito embora a instauração do patriarcado ocorra a partir de uma construção de um mundo particular das comunidades ameríndias. Segundo Segato, no “mundo-aldeia” há uma dualidade hierárquica entre os sexos, mas os “termos que a compõem têm plenitude ontológica e política” [Segato, 2012:122]. Ela conclui que o dualismo de gênero no mundo ameríndio é parte de uma relação de multicausalidade referente ao trânsito entre os dois polos.

O um e o dois que formam a dualidade indígena são uma entre muitas possibilidades do múltiplo, e ainda que possam funcionar em complementaridade, são ontologicamente completos e cada um dotado da sua própria politicidade, apesar de desiguais em valor e prestígio. O segundo nessa dualidade hierárquica não constitui um problema que necessita conversão, não é mister submetê-lo a um processamento pela grade do equivalente universal, e tampouco é resto da transposição para o Um, mas é plenamente outro, um outro completo, irreduzível. [Segato, 2012:123]

Contudo, prosseguindo na sua reflexão, a antropóloga afirma que no interior do mundo-aldeia existem as fratrias, com suas casas de iniciação masculina, que, diz ela, são lugares de formação do macho guerreiro [Segato, 2019]. As fratrias determinam a diferença de prestígio e poder entre o masculino e o feminino que, através das atividades cotidianas, negam valores de grandeza às repetições simples: sejam elas a agricultura ou a maternidade. Essa negação do prestígio feminino é entendida por Beauvoir como:

Os trabalhos domésticos a que [a mulher] está voltada, porque só eles são conciliáveis com os encargos da maternidade, encerram-na na repetição e na imanência; reproduzem-se dia após dia sob uma forma idêntica que se perpetua quase sem modificação através dos séculos: não produzem nada de novo. O caso do homem é radicalmente diferente; ele não alimenta a coletividade à maneira das abelhas operárias mediante simples processo vital e sim com atos que transcendem sua condição animal [Beauvoir, 1970:83].

Para Segato, a dualidade hierárquica oferece uma politicidade ao mundo feminino, num esquema hierárquico. Entendemos, então, que a rigidez de posições sociais pode levar a confirmar a afirmação de Beauvoir de que a mulher se vê a si própria como incapaz de realizar tarefas de prestígio, acabando por aceitar uma posição assimétrica na dualidade das estruturas sociais. Prossegue Beauvoir:

Em verdade, as mulheres nunca opuseram valores femininos aos valores masculinos; foram os homens, desejosos de manter as prerrogativas masculinas, que inventaram essa divisão: entenderam criar um campo de domínio feminino — reinado da vida, da imanência — tão-somente para nele encerrar a mulher; mas é além de toda especificação sexual que o existente procura sua justificação no movimento de sua transcendência: a própria submissão da mulher é a prova disso [...]. Foi a atividade do macho que, criando valores, constituiu a existência, ela própria, como valor: venceu as forças confusas da vida, escravizou a Natureza e a Mulher [Beauvoir, 1970:93].

Porém, Segato afirma que, mesmo dentro da perspectiva dual ou complementar entre os sexos, quando a fratria é instituída, imediatamente é construída a desigualdade, através da usurpação do poder, do prestígio, da autoridade e da soberania, um processo que se replica em várias estruturas, até finalmente se consolidar num sistema político, uma vez que ocorre em todas as sociedades. Para ela, da fratria masculina emana um "mandato de masculinidade que se replica historicamente, gerando todas as outras formas de opressão" [Segato, 2019:s/p].

Esta estrutura corporativa da masculinidade obedece a dois princípios: a lealdade e a hierarquia. A lealdade não é relativa à defesa da própria honra, mas a lealdade à própria corporação masculina, onde a masculinidade é validada pelos seus pares. Para ser leal à corporação se pode exigir todas as outras formas de obrigações. A segunda característica é a hierarquia. Há o macho alfa e o macho médio, o macho supremo e o último macho. Para serem aceitos na e pela confraria masculina, os homens dão provas, replicando o 'mandato da masculinidade', o 'mandato de violação', o 'mandato de supremacia', exibindo frente a seus pares um tributo: a mulher subordinada, a mulher violada [Segato: 2019:s/p]^{9.]}

A partir de *As estruturas elementares de parentesco*, de Levi-Strauss – tese que o antropólogo ofereceu para a leitura de Beauvoir^{10.]}, a pensadora francesa afirma que o semelhante, que é também o mesmo, com quem se estabelece relações recíprocas, é sempre o homem. As relações de troca ou prestígio se dão entre homens e não entre homens e mulheres, seja no âmbito da comunidade ou fora dela. Como ressalta Segato, as relações de reciprocidade ocorrem entre os pares na fratria, ou entre as fratrias. A dualidade que se descobre sob uma forma ou outra no seio das coletividades opõe um grupo de homens a outro grupo de homens, e as mulheres fazem parte dos bens, são objetos que são possuídos, disputados e trocados [Beauvoir, 1970:120]. A sexualidade acometida sobre este corpo conquistado expressa, então, um "ato domesticador, apropriador, quando insemina o território no corpo da mulher" [Segato, 2005b:278].

Para Beauvoir, o prestígio que a mulher poderia gozar aos olhos dos homens é por eles concebido e não delas mesmas. Os homens se ajoelham diante do Outro que é a mulher, adoram-na, veem-na como uma Deusa-Mãe. Assim, por mais poderosa que seja a mulher, é através das noções criadas pela inventividade masculina, ou pelo patriarcado, que ela é apreendida. Segundo Beauvoir, a mulher apenas perpetua a existência carnal da humanidade, uma vez que a sua função é unicamente nutridora, jamais criadora, porque não cria em nenhum domínio, apenas repete sua uma função natural. De acordo com

9.]

Conferência Central por Rita Segato, nas Jornadas de Debate Feminista 2019, que se realizaram nos dias 15, 16 e 17 de julho, em Montevideo, na Facultad de Ciencias Sociales y la Intendencia de Montevideo. Foram organizadas pelo Cotidiano Mujer y el Encuentro de Feministas Diversas. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=HdDWceq10TA>, acessado em 1/6/2021.

10.]

Em nota de rodapé, na página 102, no mesmo capítulo "História", no primeiro tomo de *O segundo sexo*, Simone de Beauvoir agradece a Lévi-Strauss por ter-lhe dado para ler sua tese *As estruturas elementares de parentesco*, antes de ser publicada em 1949.

a autora, a mulher “mantém a vida da tribo dando-lhe filhos e pão, nada mais; permanece no reino da imanência; encarna somente o aspecto estático da sociedade, fechado sobre si” [Beauvoir, 1970:128]. Assim, parece-nos que as análises de Segato sobre o desprestígio da mulher no “mundo-aldeia”, fruto da posição de superioridade das fratrias e dos seus desdobramentos no “mandato de masculinidade” colocam a mulher como o *Outro* do homem, ainda que a feminilidade mantenha a sua própria politicidade. Pois, no “mundo-aldeia”, mesmo situada na complementaridade, a mulher ocupa uma posição secundária na hierarquia social, uma vez que o poder é dividido entre a masculinidade.

Para Beauvoir, “o termo ‘fêmea’ é pejorativo porque confina a mulher a seu sexo” [Beauvoir, 1970:25] e é desse ponto de vista que, para a autora, o homem situa a mulher no “absoluto”, na imanência, negando-lhe uma agência. A partir dessa constatação – a mulher como o *Outro* do homem - ela nos ajuda a desconstruir as formulações míticas masculinas, oferecendo um dos primeiros conceitos filosóficos que nos permite verificar os modos como, em diferentes culturas, a mulher foi desde sempre colocada nesse lugar de inferioridade ontológica e, mais tarde, a colonialidade/modernidade aproveitou-se dessa forma de dominação patriarcal, própria das comunidades originárias, para ampliar a sua dominação, transformando a dualidade em desigualdade e num processo de exclusão do *Outro* – mulheres ou todos os que estão fora do padrão imposto pelo sistema de dominação vigente. No caso em questão, o capitalismo, amparado pelo patriarcado.