

Criação de humanos e/ou de conceitos a questão da maternidade n' *O Segundo Sexo**

Teresa Joaquim**

Resumo

Este texto pretende perceber o modo como foi abordada a questão da maternidade em *O Segundo Sexo* de S. de Beauvoir, articulando-a com as possibilidades de criação das mulheres: fazer uma obra que permanece, em oposição à criação de humanos. Em Beauvoir, a criação de humanos aparece como pertencendo à esfera da repetição – uma “estranha criação” nas suas palavras – à qual falta inovação. Em contraponto a esta visão da maternidade de Beauvoir, que continua a visão tradicional desta questão na cultura ocidental, aparecem os trabalhos de Hannah Arendt e de Françoise Collin, para as quais em cada nascimento “algo de unicamente novo acontece no mundo”.

Palavras-chave: Maternidade, Corpo, Abstracção, Criação.

* Recebido para publicação em setembro de 1999.

** Centro de Estudos de Migrações e Relações Interculturais (CEMRI), Universidade Aberta, Portugal.

Criação de humanos e/ou de conceitos

Creating Humans/Creating Concepts
Motherhood in *The Second Sex*

Abstract

This paper approaches the question of motherhood in S. de Beauvoir's *The Second Sex* from the perspective of the possibilities of women's creation: to make an *oeuvre* that lasts, as against the rearing of humans. In Beauvoir, the rearing of humans belongs in the sphere of repetition – as “strange creation” in her own words – which lacks creativity. The counterpoint to this view of motherhood, which follows the tradition in western culture, is to be found in Hannah Arendt and Françoise Collin, to whom in each birth “something uniquely new happens in the world”.

Key words: Motherhood, Body, Abstraction, Creation.

Teresa Joaquim

Mais qu'as-tu cherché au juste dans *Le Deuxième Sexe*? une théorie, ou la voix et l'appui d'une grande sœur? Que cherchons nous dans n'importe quel texte philosophique, si ce n'est l'appui théorique d'un ou d'une aîné(e)? Quitte, bien sûr, à ne pas l'y trouver?¹

Les poètes seront! Quand sera brisé l'infini servage de la femme, quand elle vivra pour elle et par elle, l'homme – jusqu'ici abominable – lui ayant donné son renvoi, elle sera poète elle aussi! La femme trouvera l'inconnu! Ses mondes d'idées différeront-ils des nôtres? Elle trouvera des choses étranges, insondables, repoussantes, délicieuses, nous les prendront, nous les comprendront.²

Uma irmã mais velha

Inicia-se um texto – a sua exergue – por duas citações como quem busca companhia, um apoio para fazer um percurso. Esta companhia foi formulada, por exemplo, por Deleuze e Guattari: para pensar são precisos personagens conceptuais. “Os conceitos (...) têm necessidade de personagens conceptuais que contribuam para a sua definição. **Amigo** é um tal personagem, do qual se diz que testemunha de uma origem grega da filo-sofia.”³ O que responde ou afirma o mesmo do que a citação de Le Doeuff, a necessidade de um apoio, a companhia de alguém mais velho,

¹ LE DOEUFF, Michèle. *L'étude et le rouet. 1. Des femmes, de la philosophie, etc.* Seuil, 1989, p.152.

² RIMBAUD citado em BEAUVOIR, Simone de. [1949] *Le Deuxième Sexe II*. Gallimard, Folio-essais, 1999, p.641.

³ DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* Minuit, 1991, p.8.

Criação de humanos e/ou de conceitos

como se buscasse antepassados, ou ainda outra forma de companhia, a de Foucault, sobre a força de uma obra que permite “abrir” para além dela, independentemente dos tempos em que isso possa acontecer:

O que conta nas coisas ditas pelos homens não é tanto o que eles pensam aquém ou além delas, mas o que logo de entrada as sistematiza para os tempos a seguir, indefinidamente acessíveis a novos discursos e à tarefa de os transformar.⁴

De certo modo, é a própria obra de Simone de Beauvoir que é simultaneamente uma companhia numa procura (“o que buscas neste texto?”) e o que permite essa abertura, acessibilidade a outras “palavras, coisas e seres” na actualidade. Ora, a obra de Beauvoir deixou-nos essa possibilidade de pôr nessas palavras, as coisas e os seres indefinidamente “acessíveis a novos discursos e à tarefa de os transformar”. O que só pode ser tarefa de afirmação.

Na pergunta de Le Dœuff, “o que buscas neste texto?”, inscreve-se também o acontecimento que é a possibilidade de uma filiação, de uma linhagem diferente ou, de outro modo, segundo Collin, algo que se tem vindo a fazer nomeadamente desde a publicação desta obra, “(...) estabelecendo uma comunidade dialogal de citação”.⁵

Esta abertura a novos discursos e à tarefa de os transformar na companhia de personagens conceptuais não deixa de colocar algumas questões em relação à própria situação teórica actual das mulheres, apesar do aparecimento contemporâneo dessa comunidade dialogal de citação. Como pensar hoje, na situação de “herdeiras sem herança”⁶, esta tarefa de transmissão

⁴ FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Op.cit., XV.

⁵ Collin, Françoise. *Je partirais d'un mot. Le champ symbolique*. Fus Art, 1999, p.91.

⁶ Id., ib.

(...) que reenvia não somente à passagem mas também à transformação dos saberes, das experiências simbólicas transmitidas e isso por diversos meios. (...) Transmissão implica (...) uma troca recíproca, uma acção tanto do lado daquele que transmite como do que recebe a herança e a modifica.⁷

Hoje, quando nos tornamos indivíduos, “corpo próprio”⁸, e nos encontramos herdeiras dessa leitura dominante e querendo saber o que transmitir: a novidade, a mutação ou ainda a repetição sem diferenças que nos foi dada em partilha em termos de saberes e de conhecimentos, é-nos difícil hoje compreender e aceitar que a única leitura possível durante séculos do corpo da mulher e da sua relação com o homem tenha sido a da reprodução, de que as outras possibilidades de vida não eram senão contrapontos, fugas a esse trabalho de produção e criação de humanos. É como se culturalmente, socialmente, este tivesse sido o único modo de pensamento sobre a mulher, sem alternativas, como se, a partir do que ela faz – outro(s) –, dessa produção de alteridade, não lhe tivesse sido dada a possibilidade de pensar, mas apenas a de reflectir como um espelho reflecte, como foi afirmado no século XVIII pelo filósofo Thomas⁹ no seu ensaio sobre as mulheres: “elas não criam, reflectem”.¹⁰

A obra de S. de Beauvoir vem trazer esta possibilidade de pensar por si própria, como disse Rimbaud, “quando ela viver para ela e por ela (...) encontrará o desconhecido”, ou de outro modo, “o direito das mulheres a uma subjectividade teórica”(Rosi Braidotti, 1990:33), a que Le Doeuff faz referência:

⁷ Id., ib., p.92.

⁸ GIL, José. *As metamorfoses do corpo*. Lisboa, A Regra do Jogo, 1980.

⁹ THOMAS, A. Leonard. *Essai sur le caractère, les mœurs et l'esprit des femmes dans les différents siècles*. Chez Moutard, 1771.

¹⁰ Questão afirmada nomeadamente por V. Woolf. BOURDIEU, Pierre. La domination masculine. *Masculin/Féminin, Actes de Recherche en Sciences Sociales*, n° 84, pp.4-31, 1990; e *La domination masculine*. Seuil, 1998.

Criação de humanos e/ou de conceitos

No *Segundo sexo*, S. de B. sublinha que existe uma contradição entre a afirmação de si, por uma menina ou mulher, e o facto de ser percebida como mulher ou menina. Parece pois, numa primeira análise, que esta situação geral se (re)encontra particularmente no nosso ofício: filosofar sendo considerado como uma prática ligada a uma certa afirmação de si (“pensar por si mesma”).¹¹ Pois, desde há dois séculos, uma feminista é uma mulher que não deixa a ninguém o cuidado de pensar no seu lugar, na sua vez, de pensar, simplesmente, e não particularmente de pensar o que é a condição feminina ou o que ela deveria ser. (...) Pois o projecto filosófico e o projecto de reflexão feminista têm em comum uma estrutura fundamental, algo como uma arte de voltar o olhar, de objectivar e de analisar os pensamentos.¹²

O Segundo Sexo: um acontecimento

Esta arte de voltar o olhar foi praticada por Simone de Beauvoir, *O Segundo Sexo*, publicado em 1949, é por isso um acontecimento: não só porque se liga ao aparecimento de mulheres filósofas criando uma obra própria (“objectivar e analisar os pensamentos”), como também é acontecimento enquanto abordagem explícita da questão do feminino e das mulheres no domínio da filosofia (o que não foi o caso nem de Simone Weil nem de Hannah Arendt). O acontecimento: pensar, simplesmente. Mas se se parte deste acontecimento que é o aparecimento de uma obra filosófica abordando explicitamente a questão das mulheres, é porque esta afirmação abre para as questões que vão atravessar texto: o primeiro fio que abre a sua trama é constituído pelas perguntas de S. de Beauvoir:

¹¹ LE DOEUFF, Michèle. *L'étude et le rouet*. Op.cit., p.39.

¹² Id., ib., p.41.

se eu me quero definir, em primeiro lugar sou obrigada a declarar: sou uma mulher; esta verdade constitui o fundo sobre o qual se levantará qualquer outra afirmação pode-se em simultâneo ser mulher e filósofa?

O segundo fio que atravessará este texto tem a ver com o seu título: criação de humanos e/ou de conceitos, e que acompanha e marca fortemente o percurso de S. de Beauvoir, tanto a nível pessoal como a nível da sua obra: a questão da maternidade.

Assim a pretensão deste texto não é de modo nenhum fazer uma leitura exaustiva da obra *O Segundo Sexo* de S. de Beauvoir, mas a de nela tentar perceber o modo como foi abordada a questão da maternidade, nomeadamente no II volume, no capítulo VI sobre *a Mãe*, articulando-o com a 4ª parte, *Para a libertação*, na qual ela se interroga sobre as possibilidades de criação das mulheres: de fazer uma obra, o que permanece, que fica, que transcende a duração de uma vida humana. De certo modo, interrogando a dicotomia entre a criação de humanos ou de conceitos, numa exclusão que atravessa a cultura ocidental desde a Antiguidade, mas que hoje, passados 50 anos sobre a publicação da obra de S. de Beauvoir, podemos ou queremos pensar na sua pluralidade, de forma polifónica, aquela em que “o ser se diz de múltiplas maneiras”. Tentar deste modo ver se hoje permanece a exclusão, a disjunção entre criar humanos e criar uma obra ou se nela se pode dizer a conjunção entre criações diversas. Estamos pois hoje, ou temos o privilégio de no âmbito filosófico ter a possibilidade – não sei se a realidade, é uma questão em aberto – de poder formular conceitos e de criar crianças, em que a esfera do mesmo começa a ser rompida, nomeadamente a partir dos movimentos feministas dos anos 60 e 70, na sua vertente teórica – *Women's studies, gender studies* – nas suas diversas acepções e contextualizações culturais do seu surgimento e da sua reformulação.

Criação de humanos e/ou de conceitos

Os *Women's studies* só foram possíveis – ou a possibilidade de uma presença e positividade do feminino na cultura ocidental – em conjugação com outros movimentos da contemporaneidade, como o marxismo e a psicanálise, o pensamento de Nietzsche e a sua proposta dum método genealógico, permitindo que camadas subterrâneas surgissem à luz do dia, como o conflito, o inconsciente, o feminino, trazido este pelas primeiras vagas do movimento feminista contemporâneo. Ou ainda a concepção de verdade de Heidegger¹³, algo que simultaneamente desvela e vela, oculta e mostra, não opondo mas **sobrepondo** as suas faces (ao contrário do movimento iluminista, que as opunha). Deste modo, neste movimento de civilização processa-se o questionamento da noção de presença e, com ela, a de um sujeito pleno e sem falhas.

Como é possível a constituição de um sujeito feminino?

Mas a partir da crítica da razão dominante, como formular a abertura, a compreensão de outros tipos de racionalidade? Não sabíamos então o peso deste tipo de razão e as suas consequências a nível social e político, no mundo em que vivemos, nomeadamente o problema da técnica; não sabíamos ainda a importância que esse percurso teve, a luta e o desejo de tantos/as antes de nós, ao desejarem poder “seguir a sua razão”¹⁴, mesmo se dele está ausente este outro desejo formulado por Olympe de Gouges na Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã de 1791, ao invocar a **razão** como **casa comum** dos homens e das mulheres, contra os que excluía as mulheres dessa razão devido à “natureza feminina”.¹⁵ Não sabíamos ainda quanto

¹³ HEIDEGGER, Martin. [1943] De l'essence de la vérité. In: *Questions I*. Gallimard, 1968.

¹⁴ FRANCO, F. Mello. Prefácio. In: *Tratado de Educação física dos meninos para uso da Nação Portuguesa*. Officina da Academia Real das Sciencias, 1790.

¹⁵ “Homem, quem te deu o império soberano de oprimir o meu século? (...) degenerado, neste século de Luzes, na ignorância mais total, ele quer comandar em déspota sobre um sexo que recebeu todas as faculdades intelectuais e que

esse percurso histórico foi fundamental para as questões que hoje queremos (e podemos) colocar. Nomeadamente esta: como é possível a constituição de um sujeito feminino? que se prende com esta outra da permanência de uma imagem e, no contexto da maternidade, da mulher como um ser de paixão, de mudança, de instabilidade, e foi num trabalho sobre a maternidade¹⁶ que, clara e inesperadamente, as questões filosóficas de novo me apareceram:

– dando-me conta de que, mais do que uma reflexão antropológica, é um pensamento sobre a concepção dos humanos, sobre o imaginário social, que preside à formação de um ser humano;

– de que na criação dos humanos, nos diferentes modos de aprendizagem propostos – penso nomeadamente nos *Tratados de Educação Physica* dos meninos (século XVIII)¹⁷ – aparece expressa uma teoria do conhecimento sobre o modo como se “faz” um ser racional e saudável. As mulheres estão muito presentes nestes textos, sobretudo pelo modo como educam e pela sua incapacidade de acederem a um princípio racional: elas são indutoras, elas somente trabalham um campo, que é o corpo da criança, em particular o do rapaz, para a “abertura” aos princípios, à razão. Como uma primeira camada numa tela, para que se possa aí dizer uma outra imagem e a base desapareça (a ver, mais adiante, com o esquecimento do corpo materno,

pretende gozar da revolução e reclamar os seus direitos à igualdade. (...) Mulher, acorda: o sino da razão toca a rebate. Reconhece os teus direitos. O poderoso império da natureza já não está envolvido em preconceitos, fanatismos, superstições, mentiras (...). Oponham corajosamente a força da razão às vãs pretensões da superioridade; reunam-se sob os estandartes da filosofia (...)”. *Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne*, redigida por Olympe de Gouges (1748-1793), citada em HOFFMANN, Paul. *La femme dans la pensée des Lumières*. Ophris, 1977, p.555.

¹⁶ JOAQUIM, Teresa. *Dar à luz, ensaio sobre as práticas e crenças da gravidez, parto e pós-parto em Portugal*. Col. Portugal de perto, Publ. D. Quixote, 1983.

¹⁷ Id. *Menina e Moça, A construção social da feminilidade*. Fim de Século, 1997, cap. 2.

nomeadamente em Irigaray). Foi este percurso que me fez tentar perceber o porquê da exclusão, ao longo dos séculos, das mulheres da capacidade de teoria, de abstracção, e a inesperada insistência na aplicação dos princípios, quer sejam eles religiosos ou filosóficos.

Num modelo culturalmente construído em que as mulheres foram pensadas como solo, natureza, matéria¹⁸, lugar inicial da imaginário e de afectos, de conhecimento e de ignorância, nesse domínio desde sempre reservado às mulheres, nesse modelo em que a dominação masculina passa pelo princípio de ordem, da forma que o masculino inscreve na matéria, pergunto-me e deixo-me como hipótese – como um trabalho futuro – se hoje, quando nos interrogamos, que corpo fomos? em que corpo nos tornámos?, se o domínio reservado masculino não passa por, ou não subsiste ainda num imaginário em que o acesso à abstracção permanece ainda interdito às mulheres.

¹⁸ “Em materialismo há mater. Nesse caso, o idealismo, que se opõe ao materialismo e o afasta, não será um materialismo? (...) Qual é a aposta sexual, ou pelo menos sexuada, que está por dentro das lutas da história da filosofia e da história *tout court*? (...) Só interrogando a divisão mítica dos contributos do macho e da fêmea na procriação é possível reconstruir a arqueologia do idealismo. O idealismo é antes de mais uma concepção da concepção. O homem, na procriação, traz a forma da prole, a mulher dá a matéria. É o que dizem todos os discursos míticos sobre a procriação. A mulher é um terreno, uma argila, uma matéria prima plástica. Esta deve ser informada, marcada pelo sêmen masculino. Entre os Bábáres ou em Aristóteles, trata-se sempre desta mesma divisão na concepção. Divisão entre o leite e o coelho que o faz coelhar, entre a cera e o sinete, entre o receptáculo e o que lhe dá figura. (...) Da parte do feminino não há ordem, nenhum poder de organização interna, nenhum poder de geração. (...) O que diz o idealismo? Diz que o poder consciente do pensamento é de uma ordem completamente diferente do da natureza. É uma barra sobre a mãe e sobre a matéria enquanto geradores. A matéria é morte. Ela é mater e não genatrix. Deseja uma ordem, requer um sentido que não tem, que vem de outro lado (...)”. GOUX, Jean-Joseph. Diferença sexuada e imaginário da história. In: VERDIGLIONE, A. (ed.) *Sexualidade e Poder*. Lisboa, Edições 70, 1978, pp.214-215. (Tradução de A. J. Pinto Ribeiro.) (Edição original italiana – 1976.)

Mas a abstracção talvez não seja a do “corpo abstracto” mas antes a duma lógica em que experiências diversificadas, e o corpo e a palavra, a denegação e o reconhecimento, sejam possíveis, em que “pensar seja criar possíveis”.¹⁹

A mulher fica assim definitivamente ligada a uma prática, poderá até fazer propostas para alterar aspectos da teoria, mas ela não é certamente pensada como um ser teórico, criador de cultura, com capacidade de transformação simbólica de cultura.

“As mulheres não são reconhecidas a maior parte das vezes senão a título de comentadoras estimáveis e estimadas e, fora raras excepções, não como pensadoras ou susceptíveis de ‘pensarem por si’ e para os outros”²⁰, como, segundo Le Doeuff é o próprio do filosofar: “pensar por si mesma”.²¹ A mulher não consegue pois ultrapassar a esfera limitada dos interesses particulares, para o domínio do abstracto.²² (cf. Freud²³)

¹⁹ JOAQUIM, Teresa. *Menina e Moça, A construção social da feminilidade*. Op.cit., p.451.

²⁰ COLLIN, Françoise. L’oblio di una vecchia questione filosofica. In: COLLIN, F. et FORCINA, Marisa. *La differenza dei sessi nelle filosofia, nodi teorici e problemi politici*. Millela, 1997, p.25.

²¹ LE DOEUFF, Michèle. *L’étude et le rouet*. Op.cit., p.39.

²² “Mas aquilo de que as mulheres são privadas, na política como nas relações inter-subjectivas, é de assegurar um serviço que transcenda a esfera estreita dos seus próprios interesses, que dessubjective a acção delas para lhes conferir o sentido abstracto de uma função”. THOMAS, Yan. La division des sexes en droit romain. In: SCHMITT PANTEL, P. (ed.) *Histoire des Femmes en Occident*. Plon, 1991, vol.1 – L’Antiquité, p.156

²³ “Mas esta revolução [do matriarcado ao patriarcado], esta passagem da mãe ao pai, (...) marca uma vitória da espiritualidade sobre a sensibilidade e por aí um progresso da civilização. Com efeito, a maternidade é revelada pelos sentidos, enquanto que a paternidade é uma conjectura baseada em deduções e hipóteses”. *Moisés e o Monoteísmo* citado em KOFMAN, Sarah. *L’énigme de la femme. La femme dans les textes de Freud*. Galilée, 1980, p.85. Há uma outra figura a que queremos fazer referência no modo de perceber, imaginar a concepção, a de Harvey: “(...) o homem que pensava que a concepção era uma

Se quero perceber as possibilidades outras de criação, de articulação da diferença sexual que não meramente “a mulher dar à luz e o homem procriar”, como definiu Platão²⁴: os trabalhos do filósofo, que dá à luz a verdade nas almas, e o da parteira, que dá à luz os corpos, foram pensados como semelhantes, mas esta semelhança pára logo, pois que nunca se sabe se, nos corpos delas, as mulheres formam quimeras, ficções, ou corpos reais.²⁵ Foi esta indecisão sobre o que se forma dentro do corpo das mulheres que obrigou a formular um cenário em torno da mulher grávida, como se fosse preciso conter, enquadrar essa produção de seres, organizar um quadro que delimite e canalize a produção de imaginário durante a gravidez, já que os corpos da mulher e da criança são simultaneamente um-e-outro: tudo o que se passa no corpo da mãe imprime-se no corpo da criança.²⁶ Foi pois preciso delimitar o espaço em que as mulheres circulam, o que significou (e ainda hoje significa) a limitação de acesso a outros estatutos, a nível social, político e cultural, numa civilização que pensou a tarefa fundamental das mulheres, a de serem produtoras de seres humanos, a de serem mães, esse controle sendo facilmente

ideia que o esperma acendia na matriz. (...) Segundo uma metáfora ainda mais evocadora do Mundo, do Logos que 'informa' o mundo, ela [a fecundação] é semelhante à formação de uma ideia que germina no cérebro.” LAQUEUR, Thomas. *La fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident*. Gallimard, 1992, pp.162 e 167. Tradução: M. Gautier. (Original americano – 1990.)

²⁴ *República* V,454d. (Tradução: M.H. Rocha Pereira.)

²⁵ “Tal é o ofício das parteiras: ele é inferior ao meu. Com efeito acontece às mulheres dar à luz, ora quimeras, ora seres reais, o que não é fácil de reconhecer. (...) A minha arte de parteiro compreende assim todas as funções que cumprem as parteiras, mas difere da delas em que liberta homens e não mulheres e que vigia as almas dele em trabalho e não os corpos”. PLATÃO. *Teeteto*. 150a-c.

²⁶ Diz Voltaire no Dicionário Filosófico, art. Imaginação: “esta imaginação passiva de cérebros fáceis de abalar faz algumas vezes passar nas crianças marcas evidentes de impressão que a mãe recebeu”. Citado em DARMON, Pierre. *Le mythe de la procréation à l'âge baroque*. J.J.Pauvert, 1977, p.175.

assegurado (ainda o é agora) através da criação de zonas de exclusão, de interdito.

Temido de qualquer modo esse fascínio do feminino: essa irracionalidade que em qualquer momento pode surgir, irromper. Por isso, muitos dos argumentos sobre a educação das raparigas andam em torno desta dificuldade em estabelecer uma constância, uma racionalidade. Este dilema vem até hoje: a justa medida que nunca é conseguida. Como se a clausura, os cortes que cada modelo pedagógico estabelece nos questionassem sobre as possibilidades ou exclusões do conhecimento e do afecto. Neste momento surge ainda um outro porquê – à imagem dos porquês da infância – o do medo das mulheres pensarem, que Freud nomeou:

a educação proíbe às mulheres ocuparem-se intelectualmente dos problemas sexuais pelos quais têm contudo uma viva curiosidade, ela assusta-as ensinando-lhes que essa curiosidade é anti-feminina e o sinal de uma disposição para o pecado. Por aí, fica-lhes antes de tudo o medo de pensar, e o saber desvaloriza-se aos seus olhos. O interdito de pensar estende-se para além da esfera sexual em parte como consequência de associações inevitáveis (...). A inferioridade intelectual de tantas mulheres que é uma realidade indiscutível deve ser atribuída à inibição do pensamento, inibição requerida pela repressão sexual.²⁷

Como conciliar estas duas visões: “a formação de um corpo humano regular” pela impressão de hábitos na primeira infância através de um corpo que é, por natureza, excessivo, apaixonado?

Se retomarmos as semelhanças entre o filósofo e a parteira, os dois libertam qualquer coisa, as suas criações na alma e no corpo são totalmente distintas: a verdade e a beleza não nascem nem morrem; o corpo porém está sujeito à mudança e à morte, é

²⁷ Citado in KOFMAN, Sarah. *L'énigme de la femme*. Op.cit., pp.48-49.

algo de instável, de frágil²⁸; e é assim que as mulheres são pensadas, instáveis – *la donna è mobile* –, frágeis, etc., etc. Há nesta coincidência – que as mulheres dêem à luz seres mortais e portanto frágeis e que seja também essa a definição delas – uma circularidade na definição de mulher na nossa cultura: é porque elas são mães que elas são instáveis, frágeis, emotivas, etc.; portanto se elas são assim, não têm capacidade para exercerem outro tipo de actividades. Já Condorcet o dizia em 1789: É injusto alegar, para recusar conceder às mulheres o gozo dos seus direitos naturais, motivos que só têm alguma realidade porque elas não gozam desses direitos.²⁹

Deste modo, a partir da interrogação: “quem é determinante na concepção de uma criança, quem tem o **poder** da concepção?” é que a mulher foi definida como sendo somente lugar, solo de geração, não tendo um poder determinante nessa criação; este trabalho foi desvalorizado, mas não foi só ele que foi desvalorizado, ao ser colocada no lugar de uma matéria sem forma, foi-lhe impedido também o acesso à teoria, à forma, ao conceito que elimina o singular e a dispersão dos seres.

Neste percurso vemos como os textos filosóficos são percorridos pela diferença sexual: como se cria um ser humano? como se cria nele um ser de razão?

Beauvoir e Freud

Como se cria um ser humano, um ser de razão? É, de certo modo, esta questão que inicia o capítulo I do tomo 2 d’ *O Segundo Sexo*, dedicado à infância, que começa com a frase tão conhecida: “*on ne naît pas femme, on le devient*”, que se tornou a

²⁸ Será por isso que se afirma na *República* (455d-e) “que as aptidões naturais estão igualmente repartidas entre os dois sexos (...) ainda que em todos os empregos a mulher seja mais fraca do que o homem”? será por elas serem procriadoras de corpos e não de almas?

²⁹ Citado em DARMON, Pierre. *Mythologie de la femme dans l’Ancienne France*. Seuil, 1983, p.172.

frase-síntese desta obra e de todo o conjunto de trabalhos que se inscrevem na perspectiva nela enunciada. Pode-se dizer que esta frase responde, 50 anos mais tarde à de Freud, “A anatomia é o destino”. Estas duas afirmações balizam as questões sobre as quais foram produzidas a maior parte dos textos teóricos que tentaram perceber essa tensão entre a natureza e a cultura do ponto de vista da construção das identidades masculina e feminina em cada sociedade. Estas citações de Freud e de Simone de Beauvoir são posições radicalmente distintas do modo de conceptualizar, nesse caso a construção social da feminilidade, mas Freud ao afirmar que “a anatomia é o destino” não faz mais do que repetir o que na cultura ocidental foi insistentemente afirmado ao longo dos séculos e com que Simone de Beauvoir ousou romper.

Fechar o destino das mulheres na anatomia é, de certo modo, afirmar que elas não podem transcender a “natureza feminina” que durante séculos foi lida como uma evidência; foi preciso pois uma enorme ousadia para afirmar que as leituras médicas, filosóficas, políticas, do corpo da mulher eram leituras ideológicas e que outras leituras eram possíveis.³⁰

Esta afirmação de S. de Beauvoir encerra também nela, de certo modo, o programa desta obra, o esforço que ela representa para cortar com o conceito de “natureza feminina”, tematizado nos Gregos (Platão e Aristóteles) e reformulado no sec. XVIII pelos discursos médicos, filosóficos e pedagógicos, acentuado no sec. XIX numa teoria da domesticidade, da clausura materno-

³⁰ “(...) a reprodução, o dar crianças à luz, seria a *ultima ratio* das diferenças sociais e históricas (diferença de estatutos, ritos, ocupações técnicas, etc.) entre os sexos. (...) Quer se trate de filosofia, de história, de etnologia, de sociologia ou de psicanálise, a falta metodológica comum reside em que se persiste a maior parte das vezes em tratar os dois sexos, quer separados, quer em todo o caso em níveis de análise diferentes, um sendo suposto depender directamente do social, o outro sendo considerado principalmente como lugar de mediação entre o estado de natureza e o de sociedade”. MATHIEU, Nicole-Claude. (ed.) *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Cahiers de l'Homme, XXIV. Paris, ed. E.H.E.S.S., 1985, p.40.

doméstica.³¹ Os manuais de civilidade, por exemplo, dão conta desta passagem de um olhar exterior e impessoal para um olhar envolvente e pessoal que transformou o próprio corpo, o que Foucault tematizou no tema do *aveu* que lhe é concomitante, dispositivo estudado em particular no primeiro volume da *História da sexualidade – A vontade de saber*³², que levou à “histerização do corpo feminino” a partir de um conjunto estratégico que desenvolve, a propósito do sexo, um dispositivo específico de saber e poder.³³ Deste conjunto estratégico fazendo parte, além da histerização da mulher³⁴, a pedagogização da infância e o adulto perverso.³⁵

³¹ Deu-se também a passagem de uma leitura do corpo em termos de “pecado, deboche e excesso, [para] novas categorias médicas e psicológicas de degenerescência, doença mental e moléstia”. WEEKS, Jeffrey. *Sex, Politics and Society. The regulation of sexuality since 1800*. London and New York, Longman, 1989, p.144.

³² Cujas pp.78-90 expõem o funcionamento do exame de consciência nas nossas sociedades ocidentais. “A evolução da palavra 'confissão' (*aveu*) e da função jurídica que ela designou é em si mesma característica: da 'confissão', garantia de estatuto, de identidade e de valor dado a alguém por um outro, passou-se à 'confissão', reconhecimento por alguém das suas próprias ações ou pensamentos. O indivíduo autenticou-se durante muito tempo pela referência dos outros (...); depois foi autenticado pelo discurso de verdade que ele foi capaz ou foi obrigado a ter sobre si mesmo”. FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité. 1. La volonté de savoir*. Gallimard, 1976, p. 78.

³³ Id., ib., p.137.

³⁴ “Ao longo das grandes linhas em que se desenvolveu o dispositivo da sexualidade desde o século XIX, vê-se elaborar esta ideia de que existe outra coisa do que os corpos, (...) alguma coisa que tem as suas propriedades intrínsecas e as suas leis próprias: o 'sexo'. Deste modo, no processo de histerização das mulheres, o 'sexo' foi definido de três maneiras: como o que pertence em comum ao homem e à mulher; ou como aquilo que pertence também por excelência ao homem e faz pois falta à mulher; mas ainda como o que constitui só por si o corpo da mulher, ordenando-o inteiramente às funções de reprodução e perturbando-o incessantemente pelos efeitos desta mesma função; a histeria foi interpretada, nesta estratégia, como o jogo do sexo enquanto ele é 'um' e 'outro', todo e parte, princípio e falta”. Id., ib., pp.201-202.

E nesta tensão entre Freud e Beauvoir gostaríamos de referir alguns paralelismos nas suas obras, a mesma dificuldade de fugir a uma leitura biologizante do(s) corpo(s) feminino(s). Desde os Gregos até aos primórdios do século XX, era como se Freud estivesse no fim de um caminho à espera: a esse caminho, ele deu uma nova orientação, uma teoria para explicar a construção social da sexualidade; mas esta teoria deu-nos também a ver a enorme plasticidade cultural que o corpo permite, como se a pele nunca fosse somente pele, a superfície somente superfície, nelas se dissesse um trabalho invisível: o inconsciente.

Laqueur demonstrou esta enorme maleabilidade do corpo no final do seu livro *Making sex body and gender from the Greeks to Freud*³⁶, a propósito do modo como Freud teorizou a evolução de sexualidade feminina, a passagem do orgasmo clitoridiano para o orgasmo vaginal... sem nenhuma base fisiológica ou anatómica, mesmo se na sua teoria prevalece uma economia libidinal masculina. Diz Laqueur sobre Freud:

Não obstante a sua paixão da biologia, este eminente pensador do século XX mostrou quanto é difícil à cultura fazer entrar o corpo nas categorias necessárias à reprodução biológica e por conseguinte cultural³⁷,

ou como analisar energias sexuais dando-lhes um destino social, cultural em “corpos cuja anatomia não garante a dominação da heterossexualidade votada à procriação”³⁸, justamente porque

³⁵ Estes conjuntos estratégicos de Foucault são retomados por WEEKS, Jeffrey. *Sex, Politics and Society*. Op.cit., pp.6-11.

³⁶ LAQUEUR, Thomas. *Making sex body and gender from the Greeks to Freud*. Harvard University Press, 1990.

³⁷ Id. *La fabrique du sexe*. Op.cit., p.281.

³⁸ Id., ib. Há uma literatura muito abundante sobre este tema em autoras filósofas e/ou psicanalistas: IRIGARAY, Luce. *Ce sexe qui n'en est pas un*. Minuit, 1977; KOFMAN, Sarah. La question des femmes. *Provenances de la Pensée, Cahiers du Grif, Printemps 92*, 1992, pp.65-74; CIXOUS, Hélène e CLÉMENT, Catherine. *La*

trabalhados pelo inconsciente, por esse continente inédito em cada um(a) de nós.

Laqueur analisa o modelo do corpo que denominou **unisexo** – que vem desde a Antiguidade até ao sec. XVII, apesar das alterações sociais, culturais e religiosas que “separam o mundo de Hipócrates do universo de Newton”³⁹: como é que se manteve este modelo do corpo, este “contínuo”, esta longa duração? e como se reformulou no sec. XVIII: “(...) o sexo tal como nós o conhecemos, tornou-se fundador, o género social não sendo mais do que a sua expressão; donde o ‘modelo dos dois sexos’ ”?⁴⁰

Ora, é neste “modelo dos dois sexos” que a filosofia de S. de Beauvoir se vem inscrever, todo o seu programa de trabalho é, em certo sentido, paralelo ao de Freud, o de dar uma orientação, uma concepção cultural a algo que tinha sido visto até aí como natural. No entanto, na questão de que nos iremos ocupar – a visão da maternidade nesta obra – ela não consegue superar uma visão biologizante da maternidade, tal como Freud o não consegue em relação à mesma questão; devemos no entanto salvaguardar os contextos culturais, que eram diferentes: pensamos, entre um e outra, nomeadamente na obra de M. Mead⁴¹, que deu a ver claramente a importância da socialização na construção do masculino e do feminino de cada sociedade, o que tem contribuído para a elaboração dos estudos sobre as mulheres e os géneros, nas décadas de 70 e 80, e que poderia eventualmente, em relação a esta questão, dar uma perspectiva diferente sobre a maternidade.

É este “modelo dos dois sexos”, na terminologia de Laqueur, que vai constituir um traço fundamental do “epistema”

jeune Née, 10/18, Paris, UGE, 1975; SCHNEIDER, Monique. *De l'exorcisme à la psychanalyse – le féminin expurgé*. Retz, 1979.

³⁹ LAQUEUR, Thomas. *La fabrique du sexe*. Op.cit., p.73.

⁴⁰ Id., ib., II

⁴¹ MEAD, Margaret. [1928] *Mœurs et sexualité en Océanie*. Plon, 1982.

moderno, sobre o qual trabalhou Foucault em *Les mots et les choses*⁴²; ora, segundo Le Doeuff:

uma das grandes nervuras dos “saberes” da nossa modernidade sendo uma certa linha de partilha, sempre colocada, muitas vezes refinada ou rebordada, mas nunca interrogada – a que assegura a diferença homem/mulher é fundamental e fundadora –, então dar a ver este epistema profundo que rege a nossa maneira de pensar poderia perfeitamente inscrever-se no projecto arqueológico;

[e ainda:]

(...) deve-se no entanto notar uma curiosa omissão, a investigação não assinalada que as ditas ciências humanas não tratavam tanto de um objecto (“o homem”) como trabalharam para marcar todas as diferenças possíveis, e de facto todas as hierarquias, no conceito geral de humanidade. Elas interessaram-se nomeadamente em produzir uma oposição subordinada entre a “mulher” e “os homens”.⁴³

Algumas linhas a seguir a esta citação, Michèle Le Doeuff diz que se sente incomodada por colocar em questão esta omissão na obra de Foucault, quando é tão diferente a sua abordagem, o “tom” das suas últimas obras, mas para ela esta referência liga-se com a capacidade da investigação ser “perturbada” – “o texto de *Les mots et les choses* fala sempre de uma perturbação que se trata de reintroduzir”⁴⁴ –, já que “nada é mais difícil de atingir do que o polo da inquietação no pensamento”.⁴⁵ E justamente se há algo que atravessa a contemporaneidade é essa tensão, essa “inquietação do pensamento” criada pela multiplicidade de

⁴² FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Gallimard, 1966.

⁴³ LE DOEUFF, Michèle. *L'étude et le rouet*. Op.cit., pp.62-63.

⁴⁴ Id., ib., p.62.

⁴⁵ Id., ib.

discursos sobre a sexualidade, o corpo, a sua plasticidade, a sua ancoragem perdida na biologia, tensão que, na linha do trabalho de Laqueur – “uma história do pensamento dos géneros”⁴⁶ – foi marcada a partir dos sec. XVII-XVIII pela própria redefinição de razão, iniciada, entre outros, por Descartes, pela afirmação de que a razão é una e universal, ultrapassando as opiniões – e constituindo o próprio do humano: como justificar que a razão possa ser cindida pela diferença sexual? É a questão do discípulo de Descartes, Poullain de la Barre, no século XVII: “l’esprit humain n’a point de sexe”, ou de Verney:

Nós ouvimos todos os dias mulheres que discorrem tão bem como os homens (...). Se o acharem – se muitas que discorrem mal fosse argumento bastante para dizer que não são capazes, com mais razão o poderíamos dizer de muitos homens. Compare V. P. uma Freira moça da Corte com um Galego de messes e verá quem leva vantagem. De que nasce esta diferença? Da aplicação e exercícios, que um tem e outro não tem. Se das mulheres se aplicassem aos estudos tantas quantos entre os homens, então veríamos quem reinava.⁴⁷

Não sendo posição unânime, havia no século XVIII, entre alguns filósofos iluministas, tensão, inquietação e confronto sobre esta questão, nomeadamente Condorcet, Diderot e Rousseau: a razão é una e, então, todos têm as mesmas capacidades de pensamento e de acção, e as mesmas possibilidades tanto na esfera pública como na esfera privada.

⁴⁶ CHAPERON, Sylvie. La deuxième Simone de Beauvoir. *Questions actuelles au féminisme, Les Temps Modernes*, Avril-Mai 1997, n° 593, pp.112.

⁴⁷ VERNEY, Luís António. [1746] *Verdadeiro Método de Estudar*. Sá da Costa, 1952, p.125. “Pelo que toca à capacidade, é loucura persuadir-se que as Mulheres tenham menos que os Homens; elas não são de outra espécie no que toca a alma e a diferença do sexo não tem parentesco com a diferença do entendimento”. Id., ib., pp.124-126.

Ora, a razão é uma mas cindida pela diferença sexual⁴⁸, significando que as mulheres têm uma **quase** razão, um outro tipo de razão, aquilo a que se chamou o **arrazoar** das mulheres, uma razão prática (dos costumes) que não cria princípios teóricos mas os transmite ou os utiliza na prática, sendo as mulheres pois ouvintes atentas dos discursos filosóficos, mas não enquanto “criadoras de princípios”.⁴⁹

Hoje somos herdeiras desta tensão e conflito entre universalidade e igualdade⁵⁰, frutos dos princípios iluministas, da Revolução Francesa e dos movimentos republicanos, tentando, pouco a pouco, sair para uma luz e uma exposição pública.⁵¹

⁴⁸ Dirá Rousseau (1712-1778) sobre esta questão: “Não há nenhuma paridade entre os dois sexos quanto às consequências do sexo. O macho só é macho em certos instantes, a fêmea é fêmea toda a vida (...)”. Citado em CRAMPE-CASNABET, Michèle. Saisie dans les Œuvres philosophiques (XVIII^{ème} siècle). In: *Histoire des Femmes en Occident*. Paris, Plon, 1991, vol. 3 (XVI-XVIII^{èmes} siècles), pp.337.

⁴⁹ “A procura das verdades abstractas e especulativas, dos princípios, dos axiomas nas ciências, tudo o que tende a generalizar as ideias, não é da esfera das mulheres, os seus estudos devem-se relacionar todos à prática; é a elas que cabe fazer a aplicação dos princípios que o homem descobriu, de fazer as observações que conduzem o homem ao estabelecimento de princípios”. ROUSSEAU, Jean-Jacques. [1762] *Emile ou de l'Education*. Editions Sociales, 1978, pp.233-234.

⁵⁰ “Nesta posição, a igualdade é confundida com a identidade, ser iguais significa ser idênticos, seres diferentes seres desiguais. Reencontramos aqui (...) o traço do pensamento das luzes, segundo o qual a igualdade passa pela identidade (...) e a assimilação é sempre pensada como identificação ao modelo dominante. Sob cobertura de universalismo, o estrangeiro só tem direito à igualdade, tornando-se autóctone (...) a mulher só se torna plenamente humana tornando-se homem (...) A destruição da alienação é destruição da diferença”. COLLIN, Françoise. *Praxis de la différence. Provenances de la Pensée, Cahiers du Grif*, Printemps, 1992, pp.131-132.

⁵¹ Sobre este tema, ver, entre outros, os livros de BADINTER, E. *Emilie, Emilie e L'un est l'autre*; e ainda HOFFMANN, Paul. *La femme dans la pensée des Lumières*. Op.cit.; DARMON, Pierre. *Mythologie de la femme dans l'Ancienne France*. Op.cit.; KNIBIEHLER, Yvonne. et FOUQUET, Catherine. *La femme et les médecins*. Paris,

A maternidade em S. de Beauvoir

Como dissemos anteriormente, queríamos abordar o cap. VI, tomo II, do *Segundo sexo* dedicado ao tema da *Mãe*, em que logo no sua primeira frase aparece a hesitação entre a biologia e o construcionismo social ou entre a natureza e a cultura; diz ela:

É pela maternidade que a mulher realiza integralmente o seu destino biológico: e é essa a sua vocação “natural”, já que todo o seu organismo está orientado para a perpetuação da espécie. Mas eu já disse que a sociedade humana não está abandonada à natureza.⁵²

Desta primeira referência, na qual se sublinha as aspas em natural que se ligam com o último período “a sociedade não está abandonada à natureza”, ela diz que “desde aproximadamente um século, a função reprodutiva não é mais comandada pelo exclusivo acaso biológico”⁵³, já que existem técnicas contraceptivas, de *birth control* (em inglês no texto) que permitem que “a função reprodutiva (...) seja controlada por vontades”.⁵⁴ Mas nos casos em que as técnicas contraceptivas não sejam utilizadas ou sejam de difícil acesso, aparece imediatamente no texto a questão do aborto, na abordagem do qual não deixa de ser impressionante que os argumentos invocados por S. de Beauvoir para defender a sua despenalização ainda sejam os mesmos que foram utilizados nas campanhas pela despenalização da I.V.G. nomeadamente em Portugal em 1997 e 1998.

A questão do aborto é a outra face, a face obscura, da ideologia da maternidade, da sua exaltação, como se desde

Hachette, 1983; CRAMPE-CASNABET, Michèle. Saisie dans les Œuvres philosophiques... Op.cit.

⁵² BEAUVOIR, Simone de. [1949] *Le Deuxième Sexe II*. Op.cit., p.330.

⁵³ Id., ib.

⁵⁴ Id., ib.

sempre a mulher realizasse o seu “destino biológico”⁵⁵; nesta situação (de que ela sabe a diversidade), “o homem, para guardar a sua liberdade” do ponto de vista profissional e do seu futuro, pede-lhe para renunciar ao seu “triunfo de fêmea”⁵⁶, diz palavras hipócritas que esquece depressa, mas que ela “traduz [no seu corpo] na dor e no sangue (...): a única coisa segura, é este ventre desvastado e que sangra, estes farrapos de vida vermelha, esta ausência de criança”.⁵⁷

Ela opõe, nesta situação de aborto, as palavras do homem ao corpo que sangra da mulher e à ausência, nela, de crianças. Esta oposição, entre o homem que dá a palavra e a mulher que dá o corpo⁵⁸, é bem tradicional: ao homem sempre foi atribuída uma natureza social de negócios e trocas e ele é honrado pela palavra que os confirma⁵⁹, enquanto que a mulher é honrada pela ausência social de palavra e por impedir que o seu corpo seja atravessado por algo de estranho, já que a sua função é produzir corpos segundo determinadas regras para o corpo social; ora, é o contexto social, **situação** na terminologia de Beauvoir, que vai criar gravidezes vividas de modo diferente, mesmo se, para ela, “a gravidez é sobretudo um drama que se joga na mulher entre ela e ela (*soi et soi*): ela sente-a ao mesmo tempo como um enriquecimento e como uma mutilação; o feto é uma parte do seu corpo e é um parasita que a explora; ela possui-o e é possuída por

⁵⁵ Id., ib.

⁵⁶ Id., ib., p.341.

⁵⁷ Id., ib., p.342.

⁵⁸ JOAQUIM, Teresa. *Menina e Moça...* Op.cit., pp.246-262.

⁵⁹ “‘Honra’ significa (...) no fim do sec. XII, ao mesmo tempo, prestígio, preeminência social e poder. (...) Perde-se pela ofensa à fidelidade da respectiva mulher, pela cobardia no combate ou na distribuição dos dons praticada por não nobres. O conceito aplica-se sobretudo em dois casos: **o da mulher, que é honrada quando é casta ou fiel ao marido**; e o do homem quando cumpre as regras da justiça nos negócios e executa a palavra dada (...)”. MATTOSO, José. Problemas sobre a estrutura da Família na Idade Média. *Bracara Augusta*, nº 81-82, 1982, pp.202, 315-316. (subl. meu)

ele; ele resume todo o futuro e, de o carregar, ela sente-se vasta como o mundo; mas é esta riqueza mesma que a aniquila, ela tem a impressão de já não ser nada”.⁶⁰

Ora, o modo como Beauvoir define a gravidez como drama, de forma ambivalente entre riqueza e falta (lembrando a definição de amor em Platão e a de sexo dada por Foucault⁶¹: ela é “um e ‘outro’, todo e parte, princípio e falta”), o feto como parte do corpo da mulher e algo que o estranha, o ventre entre a vastidão do mundo e o nada, entre o ser e o não-ser. Esta ambivalência que marca com traços fortes a descrição da gravidez, da maternidade, penso que pode ser compreendida, por um lado, no âmbito de uma abordagem extremamente inovadora, a análise teórica que ela aqui realiza, que vai romper com a ideologia da domesticidade (o mundo doméstico a que também faz referência todo este capítulo) e da exaltação da maternidade. Por outro lado, esta análise realizada no contexto político e social do pós-guerra, com a necessidade do aumento da natalidade⁶² a sua proposta teórica, conjugada com a sua escolha pessoal nesta matéria, e politicamente afirmada, teve que afrontar um dispositivo normativo demasiado forte – séculos de leitura do corpo feminino como “apto para a reprodução”, a sua leitura tende a vê-la, para contrabalançar a clausura da maternidade, com traços demasiado negativos, como repetição, na qual a mulher age (ou é agida) de modo passivo. A questão que S. de Beauvoir teve que enfrentar: como quebrar, romper com estas leituras, que definiram o papel da mulher como reprodutora, na repetição dos mesmos gestos, das mesmas práticas e sem transcendência, como romper esta visão predominante das mulheres como mães. Talvez por isso haja um balancear na argumentação de Beauvoir entre posições teóricas, entre a maternidade como “destino biológico”,

⁶⁰ BEAUVOIR, Simone de. [1949] *Le Deuxième Sexe II*. Op.cit., p.349.

⁶¹ Ver nota 35.

⁶² KNIBIEHLER, Yvonne. *La révolution maternelle,. Femmes, maternité, citoyenneté depuis 1945*. Perrin, 1997.

“perpetuação da espécie” – “enquanto grávida, ela incarna a espécie”⁶³ –, ao mesmo tempo que critica a existência de um instinto materno⁶⁴ e defende que a maternidade não pode bastar para preencher a vida de uma mulher. Dar à luz é para ela também um “*engagement*”⁶⁵ em que “a relação da mãe com os filhos se define no seio da forma global que é a sua vida”.⁶⁶

Também é interessante perceber como no desenvolvimento desta questão, ela pega nos argumentos que foram utilizados ao longo da história em relação à educação das mulheres e à sua relação com a abstracção, que teve incidências no modo como foram criados os diversos tipos de estudos e neles limitações curriculares para as mulheres. Ela inverte a argumentação tradicional. Assim, em relação ao argumento invocado pelos apologistas da educação feminina, de que, se elas devem estudar é porque são “as primeiras educadoras do género humano”⁶⁷, trabalho educativo que foi sempre problemático, em fuga a qualquer sistematização, a qualquer modelo educativo para os rapazes, é o papel do **cuidado dos corpos** que elas podem marcar excessivamente, podendo estes ficar aquém da ordem, da razão; por isso, muitos dos argumentos sobre a educação das meninas incidem nesta dificuldade em estabelecer uma constância, uma racionalidade, uma ordem.

Argumento que serviu para justificar a educação das mulheres mas que é utilizado para as impedir de terem acesso a cargos públicos, como afirma S. de Beauvoir:

⁶³ BEAUVOIR, Simone de. [1949] *Le Deuxième Sexe II*. Op.cit., p.357.

⁶⁴ Recordemos o sucesso de E. Badinter, *L'amour en plus, Histoire de l'amour maternel (VII^e-XX^e siècles)* em 1980, quando Beauvoir já aqui o afirmara claramente.

⁶⁵ Id., ib., p.386.

⁶⁶ Id., ib., p.384.

⁶⁷ R. Sanches citado em FERNANDES, R. *O pensamento pedagógico em Portugal*. Instituto de Cultura Portuguesa, Lisboa, 1978, p.85.

É um paradoxo criminoso recusar à mulher toda a actividade pública, fechar-lhe as carreiras maculinas, proclamar em todos os domínios as suas incapacidades, e confiar-lhes a empresa mais delicada e mais grave que há: a formação dum ser humano. Há uma quantidade de mulheres a quem os costumes, a tradição recusam ainda a educação, as responsabilidades, as actividades que são o privilégio dos homens e a quem, no entanto, se põem sem escrúpulo filhos nos braços; (...) impedem-nas de viver, em compensação, deixam-nas brincar com brinquedos de carne e osso.⁶⁸

Claro que nesta inversão da argumentação, ela valoriza mais a formação dos filhos do que o exercício dos cargos públicos: no entanto, se no passado se educavam as mulheres para formar os filhos, esta função impedia-lhes o acesso aos cargos públicos. Mas ela vai considerar que o exercício de cargos públicos é menos importante do que a educação dos filhos e é por isso que não percebe porque é que lhes são vedadas essas funções, essa abertura sobre o mundo em sentido lato, já que, segundo ela, “(...) desde que se lhe dê a ocasião, a mulher é tão razoável, tão eficaz como um homem: é no pensamento abstracto, na acção concertada que ela supera mais facilmente o seu sexo”.⁶⁹

Até aqui, a argumentação utilizava o “sexo” para impedir as mulheres de terem uma acção concertada. Mas ao mesmo tempo, é nesta acção que se inscreve o pensamento abstracto, posição próxima da defendida por Rousseau e outros, havendo aqui circularidade na argumentação utilizada por S. de Beauvoir, que já Condorcet invocava em 1789, em *Sur l'admission des femmes au droit de cité*, como dissemos.

No fundo, como afirma Condorcet, limitam-lhes o acesso ao conhecimento, à esfera pública e “em compensação, deixam-nas brincar com brinquedos de carne e osso”. E é porque as

⁶⁸ BEAUVOIR, Simone de. [1949] *Le Deuxième Sexe II*. Op.cit., p.387.

⁶⁹ Id., ib.

“impedem de viver” que elas “não superam o seu sexo”, não exercem uma acção concertada e um pensamento abstracto. É o resultado deste círculo argumentativo que ela critica, porque tem consequências materiais e simbólicas na situação vivida pelas mulheres, e é o que a leva a uma posição semelhante à que Freud invocou: elas ficarem “coladas” à perpetuação da espécie, à corporalidade sem transcendência, “ela é essa realidade equívoca: a vida”.⁷⁰ Como diz Michèle Crampe-Casnabet: “Recusar à mulher a possibilidade de abstrair e de generalizar, portanto em sentido estrito de pensar, é afirmar que a génese completa só tem sentido para o homem”.⁷¹

A mulher fica enclausurada nas tarefas do cuidado dos corpos, na sua repetição sem criação, criando-lhe limitações a nível do pensamento. Diz Beauvoir:

(...) ela modela a carne dela [da sua criança], alimenta-a, cuida dela: não pode criar nunca senão uma situação de facto que pertence à exclusiva liberdade da criança ultrapassar; (...) vimos que a inferioridade da mulher vinha originalmente de ela estar antes demais limitada a **repetir** a vida, enquanto que o homem **inventava** razões de viver, aos seus olhos mais essenciais do que a pura facticidade da existência; fechar a mulher na maternidade, seria perpetuar essa situação.⁷²

Ou ainda a mesma ideia sobre a maternidade, que ela vê como um

(...) instrumento passivo da vida. A vida não é habitualmente senão uma condição da existência; na

⁷⁰ Id., ib., p.351.

⁷¹ CRAMPE-CASNABET, Michèle. Saisie dans les Œuvres... Op.cit., p.341.

⁷² BEAUVOIR, Simone de. [1949] *Le Deuxième Sexe II*. Op.cit., p.388. (subl. meu)

Criação de humanos e/ou de conceitos

gestação ela aparece como **criadora**, mas é uma **estranha criação** que se realiza na contingência e na facticidade.⁷³

Mas mesmo nestas citações, em que ela rompe com a ideia de maternidade como repetição, já que afirma que “na gestação ela aparece como criadora “para a rebater em seguida sobre a facticidade, não ultrapassa, de certo modo, essa esfera de repetição, sendo por isso uma “estranha criação”, que não tem uma das características essenciais da criação (“fundar de novo o mundo sobre uma liberdade humana”, diz ela da criação artística) que é a inovação, algo que surge de novo, diferente, singular.

Na dicotomia que está subjacente a este modo de ver a maternidade – o homem enquanto sujeito autônomo que inventa razões de vida, a mulher que repete sem diferença, não contribuindo para essa criação de singularidades que é própria do humano – não existe a ideia de que a maternidade não é apenas repetição, mas que existe metamorfose e criação constante dos corpos que ela cria: só que esta criação não pode estar submetida a um princípio, a uma razão teórica, porque um corpo faz-se tanto de alimento como de imaginário, ou seja o alimento não cria sem o imaginário que nele é introduzido pela mão e pelo olhar, pelo colo e pelo calor. Tudo coisas instáveis, e é esta instabilidade das práticas – da razão prática, como foi chamada, e que não se opõe aos princípios -, é esta diferença que elas introduzem que permite que o novo aconteça, que seja *initium*. Em Beauvoir, esta perspectiva não existe.

A questão da natalidade em H. Arendt

Gostaríamos de referir aqui uma outra visão proposta por Hannah Arendt:

Cada humano é único, de modo que em cada nascimento algo de unicamente novo acontece ao mundo. (...) Porque

⁷³ Id., ib., p.350. (subl. meu)

eles são *initium*, recém-nascidos e inovadores em razão do seu nascimento, os humanos tomam iniciativas, são levados à acção.⁷⁴

Nascer é aparecer pela primeira vez e qualquer acto de aparecer em público para fazer parte da colectividade humana é rememoração deste acto originário. (...) Nascer é afirmar a sua presença de ser que fala e age na comunidade, o *inter-esse*.⁷⁵

Ora, esta temática da natalidade é algo de novo em termos filosóficos e em termos políticos e gostaríamos de referir que, sobre esta questão, Collin retoma as questões da maternidade de Beauvoir para as atravessar pela afirmação do nascimento, da natalidade, este tema de H. Arendt possibilitando-lhe sair da leitura da maternidade como repetição para a da criação: a possibilidade de a mulher ser *initium* – porque cada ser humano é único, porque é também *initium* –, uma maternidade simbólica em que a criação tem lugar.

(...) A questão da geração foi rebatida sobre a da reprodução. Com efeito, por muito paradoxal que possa parecer esta afirmação, as mulheres foram até hoje, mesmo e sobretudo como mães, excluídas da geração. Elas eram chamadas unicamente a assegurar as condições materiais e morais da transmissão, mas não a agiam. Ora, a maternidade simbólica implica a possibilidade (...) [de uma] iniciativa [diferente da educação, aquisição e repetição de hábitos] pela qual a mulher se faz *initium*, começo, e provoca no outro a iniciativa. (...) O que uma pessoa pode provocar, é um treino para ser, para começar, a partir de

⁷⁴ ARENDT citada em COLLIN, Françoise. Le temps natal. *Le travail des femmes, Cahiers du Grif*, Complexe, 1994, p.122.

⁷⁵ COLLIN, Françoise. Du privé et du public. *Hannah Arendt, Les Cahiers du Grif*, n° 33, 1991, pp.56-57.

Criação de humanos e/ou de conceitos

alguma coisa ou de alguém e não de costas voltadas para o vazio.⁷⁶

A questão da natalidade está intimamente ligada com a questão política na obra de Arendt, já que o nascimento é o surgimento do novo, no espaço comum, e é a construção desse espaço que constitui a polis; “nascer é afirmar a sua presença de ser que fala e age na comunidade, o **inter-esse**”. Ao contrário do morrer:

morrer é separar-se de comunidade, tornar-se sozinho. A referência à morte determina o estrato de isolamento (de si para si) do humano, que constitui o pensamento filosófico. A referência ao nascimento faz aparecer no humano a sua condição plural, a sua condição de agente, de actor, ela é o alicerce do político.⁷⁷

A referência ao inter-esse é central, já que é o nascimento que a possibilita a partir do que vem de novo para ser membro da comunidade e que esta acolhe, sem a qual o humano não aconteceria na sua pluralidade: “o nascimento é aparição no e com o vários [*dans et avec le plusieurs*]”.⁷⁸

Ora, a gravidez foi dita durante muito tempo “estado interessante”, denominação que S. de Beauvoir também utiliza.⁷⁹ Ora, interessante provém de **interesse** por ser justamente “estar entre, no intervalo; estar separado por um intervalo; estar distante, separado; estar presente, assistir, participar”.⁸⁰ Na definição da gravidez como “estado interessante” apontava-se para a situação de alteridade no mesmo corpo “em e com vários”, estar presente

⁷⁶ Id. Praxis de la différence. *Provenances de la Pensée, Cahiers du Grif, Printemps 92*, 1992, pp.146.

⁷⁷ Id. Du privé et du public. Op.cit., p.59.

⁷⁸ Id., ib.

⁷⁹ BEAUVOIR, Simone de. [1949] *Le Deuxième Sexe II*. Op.cit., p.357.

⁸⁰ MACHADO, J. P. *Dicionário Etimológico Português*. II vol., 1967, p.1307.

e estar separado, estar distante e assistir, participar⁸¹. Diz-se aqui não só a “situação” do corpo da mulher na gravidez, diz-se ainda mais a existência da comunidade, da *polis*, para que a existência humana possa ser. este aspecto também não aparece no trabalho de Beauvoir. Já que para que um corpo se torne humano, ele tem que ser “desejado” e integrado numa comunidade que o vai tornar gente. Os “desejos” da gravidez criticados por Beauvoir, exprimem esta ligação entre a mulher grávida e a comunidade.⁸² Assim, se a maternidade tem sido um tema de certo modo esquecido pelas feministas, é porque nele se afronta esta questão da alteridade, do isto é e não é (só) o meu corpo, no sentido de “ser que fala e age na comunidade”, não me defino somente por mim, como sujeito autónomo e livre que toma iniciativas, mas abre para uma outra leitura da subjectividade e da liberdade que se pode ligar com o sujeito não-uno da modernidade, construído numa multiplicidade de espaços, de lugares. É esta questão da alteridade que continua a pôr problemas em termos políticos, enquanto participação no mundo comum, e em termos de subjectividade, de criação teórica, de uma obra própria.

E só aparece um mundo novo quando se reconhece que há outros, um(a) outro(a), reconhecendo-se também que “a pluralidade (como durante muito tempo o sufrágio dito universal) pratica-se e pensa-se sem ela [a mulher], mesmo integrando-a”⁸³: uma vez que as mulheres são excluídas da actividade constitutiva da *polis*, talvez porque as esferas pública e privada – quando são desarticuladas, desligadas desta vida comum, de comunidade, em que o novo poderia aparecer – “recalam igualmente o que há de natal em cada um de nós”.⁸⁴ Há um esquecimento da natalidade,

⁸¹ “Cronologicamente, o ‘um’ vem mais tarde do que o ‘dois’, e sob o aspecto de ‘um menos’: racha, di-visão, isolamento ou mesmo dilaceração”. AUFFRET, Séverine. *Mélanippe la Philosophe. Trilogie*. Des Femmes, 1987, p.61.

⁸² Cf. VERDIER, Yvonne. *Façons de dire, façons de faire – la laveuse, la couturière, la cuisinière*. Gallimard, 1979.

⁸³ COLLIN, Françoise. *Le temps natal*. Op.cit., p.128.

⁸⁴ Id., ib., p.123.

Criação de humanos e/ou de conceitos

do que na mulher tem relação com a natalidade, este esquecimento fazendo eco ao esquecimento do ser pensado por Heidegger: o corte que a metafísica estabeleceu entre o ser e os entes, corte que tornou possível a dominação da técnica. Pensar este corte é o que permite ao trabalho do pensamento religar fios, fazer pontes.⁸⁵ É essa a importância deste esquecimento da natalidade pensado por Arendt, desta necessidade de pensar de novo. Ora, esta temática é ainda mais original por ter surgido em “tempos sombrios”, em tempos de morte, do pensamento conduzido até ao abismo, desfeito pelo princípio técnico da instrumentalização da vida, tornado possível pelo que Irigaray também chama “um esquecimento da vida, um não reconhecimento da dívida em relação à mãe, da genealogia materna, das que cumprem o trabalho de produção e de manutenção da vida”.⁸⁶

O advento de um povo

Articulando os fios da questão inicial, da criação de humanos e/ou de conceitos, e tendo atravessado a leitura dominante sobre a criação dos humanos e as exclusões que lhe são inerentes, em particular a da criação de conceitos, chegámos a uma outra abordagem da questão da criação de humanos – a do nascimento – como o que vem de novo, leitura proposta por Arendt e que, do nosso ponto de vista, permitiu no trabalho de Collin, a ruptura entre geração e reprodução, que tem a ver com a

⁸⁵ O espanto, e para além do espanto, este renovar constante de uma questão, de um fio não quebrado: o que é a filosofia? Esta questão sempre repetida, do recomeçar de novo do pensamento, que Hannah Arendt gostava de ligar ao trabalho de Penélope, de fazer, desfazer e refazer uma teia. “Hannah Arendt utilizava para descrever o pensamento a imagem de Penélope diante do seu tear; o que é pensado é incessantemente repensado, galvanizado por diálogos tanto internos como externos”. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. Les histoires de Hannah Arendt. *Hannah Arendt, Les Cahiers du Grif*, n° 33, 1991, p.37.

⁸⁶ IRIGARAY, Luce. *Le Temps de la Différence. Pour une révolution pacifique*. Le Livre de poche, 1989, p.25.

maternidade simbólica⁸⁷, com a possibilidade de uma iniciativa, que Collin articulou com as questões teóricas levantadas pelo movimento feminista a partir do trabalho de Arendt, que se disse politóloga e não filósofa, não tematizando no seu pensamento a diferença sexual, mas o *quis* latino, o quem, aquele que aparece, que vem de novo, no espaço do aparecer na *polis*. Ela sabia que nem todos/as tinham o mesmo lugar na cidade, como se nela surgisse este não-lugar, de não-pertença – como a mistura de ser e não-ser (posição talvez semelhante à das mulheres na filosofia).

O termo exclusão (...) não é sem dúvida completamente adequado para designar a condição do que não está completamente fora, mas que, dentro, e sob todas as aparências da integração, é, no entanto, marcado pela estranheza. O que é suficientemente alterado para não ser excluído, é talvez a condição do **pária**, o judeu como pária, a mulher como pária, aquele, aquela que se assemelha até se confundir aos territorializados, mas que, no território, permanece sempre extra-territorial. (...) O pária é o desterritorializado por excelência, aquele/aquela que, mesmo quando pertence a uma comunidade, pertence a uma comunidade que não cria um mundo e que o deixa homem/mulher de nenhuma parte. (...) O pária é o excluído, mas é também o irredutível, o não-assimilável, o anti-conformista, aquele cuja estranheza resiste ao anonimato do social.⁸⁸

Mas esta análise de Arendt, em que os excluídos, os párias, estão condenados ao político, liga-se com esta questão da S. de Beauvoir sobre as condições do pensamento: “pode-se ser

⁸⁷ “A geração simbólica, porque abre um espaço de negociação que passa pela palavra, porque não releva da necessidade mas da liberdade, porque permite a cada um não sofrer mas escolher os seus modos de pertença”. COLLIN, Françoise. *Un héritage sans testament. Les enfants des femmes, Cahiers du Grif*, Complexe, 1992, p.150.

⁸⁸ Id. *Du privé et du public*. Op.cit., pp.59-60.

Criação de humanos e/ou de conceitos

simultaneamente mulher e filósofa?” a que responde esta outra de Le Dœuff:

(...) uma impossibilidade em sentir-se de imediato *chez soi* no próprio trabalho filosófico. (...) Quando se acredita que existe uma contradição entre ser mulher e ser filósofa, o que é que isso indica sobre o que se pensa das mulheres em geral, e sobre o que se pensa da filosofia?⁸⁹

Esta dificuldade em articular a palavra “filósofa” foi trabalhada de modo belíssimo por Séverine Auffret no seu texto *Mélanippe – la philosophe*. Eurípedes, numa das suas peças de que só nos chegaram alguns extractos, criou a personalidade duma mulher filósofa, Melânipa. A partir da possibilidade aberta por Eurípedes ao criar esta personagem, Auffret coloca a questão desta imagem: se essa imagem tão precoce foi possível – e mesmo se depois foi apagada durante mais de dois mil anos –, a possibilidade dessa imagem, da sua existência, é uma imagem de vida e permite-nos, diz Auffret: “re-imaginar a imagem”:

[A imagem de Melânipa] não apela somente a pensar, a saber, mas também a sonhar, como se uma ponte frágil pudesse daqui em diante estabelecer-se entre uma aurora do pensamento que apesar de tudo teve lugar, e o que não é a sua obra nem o seu resultado, mas como que a sua verificação, durante muito tempo diferida. Eurípedes, de certa maneira, dois mil anos mais tarde ou mais, acha-se ilibado da acusação de inverosimilhança pela própria prova de que a imagem fala à imaginação, não deixando de conservar o seu estatuto de imagem, deslocada em relação à realidade: a filósofa, possível, a nascer ainda, ocupada em definir-se...⁹⁰
[Hoje,]

⁸⁹ AUFFRET, Séverine. *Mélanippe la Philosophe. Trilogie*. Op.cit., pp.38-39.

⁹⁰ Id., ib., p.31.

re-imaginar a imagem é dar-lhe outras conotações, outros estilos de vida, de gosto e de alegria. Não somos corpos estanques de compreensão. Não somos inteligências e sensibilidades des-ligadas no acto de compreender, somos inteligências que sentem e sensações que compreendem, ou antes, um outro modo de articular num jogo diferente entre um e dois, como se o uno fosse plural e múltiplo. Desconstruir certas formas do racional não é abandonar a racionalidade.⁹¹

Hoje, que lugar para o pensamento e para as mulheres? Não há razões para as excluir do acesso à teoria e, no entanto, há como vimos estratégias diferentes: retomando a questão da concepção, colocar-se num dos polos – o masculino – deste conceito e repetir o gesto mesmo – o da identidade – o de fazer uma obra que fica, que permanece.

Há, provavelmente, outras estratégias como a da abertura dos conceitos e das suas oposições. O dar a ver a face escondida, recalcada, o que não pode ser dito, formulado ou amado num outro modo de dizer.⁹² No entanto, poderíamos pensar numa

⁹¹ Id., ib., p.123.

⁹² “(...) pergunto-me se muitas [mulheres-filósofas] não praticam esta estratégia do desvio, ‘atacam’ as questões ‘capitais’ não de ‘frente’, como se diz, mas pelo meio privilegiado de autores ‘menores’ ou de problemas muitas vezes na fronteira de outras disciplinas. Tácticas de abordagem mas também certamente, e mais secretamente, tácticas de sapa, de minagem, de ‘desconstrução’ do edifício demasiado coerente do *Logos*. Quando esta guerrilha tranquila alia competência e impertinência, indignação e galhofa, então essas mulheres ‘mal à l’aise’ encontram-se de repente no coração das questões filosóficas actualmente em jogo, já que se trata para todos nós, mulheres e homens, de nos orientarmos em tradições que se estão a desmoronar, de velar pela memória de narrativas portadoras de esperança sem nos crismos sobre discursos totalizantes ou totalitários. Então o facto de as mulheres se terem deslocado nos palácios do saber pode tornar-se uma ‘chance’: a de desenhar outros espaços, de modelar outros tempos, onde o jogo na sua gratuidade, a matéria na sua espessura, a diferença na sua imprevisibilidade possam surgir. (...)”. GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Les joueuses de flûte... Provenances de la Pensée, Cahiers du Grif, Printemps 92*, 1992, p.27.

outra forma de herança, ou ainda, na expressão de F. Collin, “somos herdeiras sem herança”, não somos especialmente, essencialmente, vocacionadas para o cuidado, o relacional, mas fomos culturalmente educadas para esse trabalho de “pura perca”, do “para nada” que se dissemina e que não deixa vestígios, mas marca de outro modo. Aquilo que Collin chamou “a memória inconfessável”, algo como “um rumor do tempo que transcende a história”.⁹³

Somos herdeiras sem herança desse desejo recalcado de milhões de iletradas no passado e na actualidade que não tiveram acesso à leitura, ao conhecimento: o espanto que foi poder publicar um texto de mulher no século XVIII e ter que afirmar aos leitores “lembra-te que he de mulher”. Ou ainda o espanto de um primeiro auto-retrato feminino no final do século XIX português, ou ainda nos primórdios do século XX, poder Ana de Castro e Osório (1912) dizer, em Portugal, “ser feminista é apenas ser justo e ser lógico”.

Ou talvez uma outra estratégia ainda:

(...) O filósofo deve tornar-se não-filósofo, para que o não-filósofo se torne a terra e o povo da filosofia. (...) Um povo só se pode criar em sofrimentos abomináveis e não pode já ocupar-se de arte ou de filosofia. Mas os livros de filosofia e as obras de arte contêm também a sua soma inimaginável

⁹³ “Uma vez que a comunidade humana se tece ao mesmo tempo com o que muda e com o que permanece, com o que se acumula e com o que se dissipa, o tempo é ao mesmo tempo cíclico e linear, progressão e repetição, construção e dispersão. A história não é a sua única depositária porque, nela, o tempo só retorna no que é notável. O tempo deposita-se e reactiva-se também no ignorado do gesto e da língua, na incomensurável extensão de uma ritualidade familiar, através da qual domesticamos alegria e dor, vida e morte, amor e ódio. Sem dúvida que só a obra de arte pode dar forma a esta memória inconfessável, que passa através da malha do conhecer, porque dá forma sem representar, e delimita ao designar o ilimitado”. COLLIN, Françoise. *Historia y memoria o la marca y la huella*. In: BIRULÉS, Fina. (ed.) *El género de la memoria*. Pamiela, 1995, pp.168-169.

de sofrimento que faz pressentir o advento de um povo.
Têm em comum resistir, resistir à morte, à servidão, ao
intolerável, à vergonha do presente.⁹⁴

A escrita deste texto, após um contacto longo com a questão da maternidade⁹⁵, é herdeira de uma paisagem filosófica que teve (e tem) dificuldade em pensar a alteridade, em compreender simultaneamente o mesmo e o diferente sem exclusões... Neste sentido, S. de Beauvoir teve não só a coragem de pensar a maternidade e este nó central que ela em si incarna, embora recalçando a criação que nela existe, mas tentou ainda pensar a articulação entre este passado das mulheres marcado pela maternidade, como lugar passivo de geração, e a dificuldade do acesso à criação pelas mulheres. Diz ela:

Se elas tentam escrever, sentem-se esmagadas pelo universo da cultura porque é um universo de homens: elas só balbuciam. De modo inverso, a mulher que escolhe raciocinar, exprimir-se comsoante as técnicas masculinas, terá que abafar uma singularidade de que desconfia. (...) Poderá tornar-se uma teórica excelente, adquirir um talento sólido, mas ter-se-á imposto o repúdio de tudo o que nela havia de “diferente”. Há mulheres loucas e mulheres com talento: nenhuma tem esta loucura no talento a que se chama génio.⁹⁶

Como se, no seu trabalho, S. de Beauvoir tivesse o pressentimento do “advento de um povo” (no sentido atrás citado de Deleuze e Guattari) e dos sofrimentos para que ele possa ser.⁹⁷

⁹⁴ DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* Op.cit., p.105.

⁹⁵ JOAQUIM, Teresa. *Dar à luz...* Op.cit.; e *Menina e Moça...* Op.cit.

⁹⁶ BEAUVOIR, Simone de. [1949] *Le Deuxième Sexe II*. Op.cit., p.633.

⁹⁷ Le Doeuff diz de Virgínia Woolf: “As crises de loucura de V. Woolf testemunham talvez da enorme tensão que ela consentiu viver para realizar a obra que é a sua. *Um quarto que seja seu* e *Três guinéus* explicitam talvez isso:

Criação de humanos e/ou de conceitos

Trabalhar para que esse povo possa existir aparece-me como um programa futuro de trabalho, sem saber, como passageiras em trânsito, entre o espanto, a busca e a inquietação, na descoberta ou na espera dum outro povo que chega, que acontece.

ela tinha consciência de que nada destina uma mulher a ser escritora (...)" LE
DOEUFF, Michèle. *L'étude et le rouet*. Op.cit., p.146.