

CAPÍTULO V

AS ANTINOMIAS DO FEMINISMO: BEAUVOIR ENCONTRA BOURDIEU

Se o princípio acadêmico da sua "vocação" literária, das suas "escolhas" emocionais e mesmo da relação delas com sua própria condição feminina, tais como apresentadas a nós por Toril Moi, teve poucas chances de aparecer em Simone de Beauvoir, é porque ela foi privada disso tudo pela filosofia de Jean-Paul Sartre, para quem ela delegou, por assim dizer, sua capacidade de produzir filosofia própria. [...] Eis que não há melhor exemplo da violência simbólica constitutiva do relacionamento tradicional (patriarcal) entre os sexos que o fato de ela ter fracassado em aplicar sua análise das relações entre homem e mulher a seu próprio relacionamento com Jean-Paul Sartre.

Pierre Bourdieu¹

Simone silenciada

Como vimos nos capítulos anteriores sobre Fanon e Gramsci, Bourdieu raramente mencionava, ainda mais raramente endossava e decerto jamais examinava os trabalhos daqueles que tinha por antagonistas — pelo menos nunca em público. Conceder-lhes espaço e dedicar-lhes atenção, é claro, só serviria para reconhecer e legitimar as contribuições desses antagonistas. Com relação àque-

les que admirava ou reconhecia, tais como Sartre e Foucault, Bourdieu os localizava dentro do campo acadêmico e, dessa forma, reduzia suas contribuições a conjuntos particulares de interesses ou à inconsciente *illusio* do campo — tudo isso tomando o máximo de cuidado para não se comprometer e não se identificar ele mesmo com tal campo. Essas são táticas de distinção pelas quais alguém silencia seu inimigo, torna-o invisível e, quando isso não é possível, transforma o antagonista em um *outro* sem valor e indigno de atenção.

Essas estratégias de silenciamento e de reconhecimento — que, sem dúvida, não eram totalmente conscientes, mas estavam profundamente incrustadas no *habitus* acadêmico de Bourdieu — ganham total destaque em seu tratamento da dominação masculina e especificamente no silenciamento que ele impõe a Simone de Beauvoir. Em *A dominação masculina*² — livro que é cheio de referências às inúmeras correntes do feminismo da segunda geração — Bourdieu só reservou uma nota de rodapé a Beauvoir:

Pode-se retirar desta evocação que as formas específicas da dominação masculina assumem na estrutura escolar o que ela pode ter da sua aparência abstrata, segundo Toril Moi, na sua análise das representações e das classificações escolares, por meio das quais a influência de Sartre se impôs a Simone de Beauvoir³.

Partindo dessa nota insignificante que descreve Beauvoir como vítima inconsciente da dominação simbólica exercida por Sartre, e indo para a tradução francesa do livro *The making of an intellectual woman*⁴ de Toril Moi, nós encontramos um prefácio escrito por Bourdieu com o seguinte título, acompanhado de complacência: “Apologia para uma mulher obediente”. Ali Bourdieu resumia os dois primeiros capítulos do livro de Toril Moi, nos quais Beauvoir é situada em sua relação com Sartre e dentro do campo intelectual francês. Como vimos na epígrafe anterior, Bourdieu não estava interessado em *O segundo sexo*⁵ ou na interpretação de *O segundo sexo* feita por Toril Moi; ele estava interessado no comportamento “obediente” de Beauvoir em relação a Sartre. Bourdieu afirma que ela não analisou sua própria relação com seu cônjuge filósofo. Porém, quando lemos *O segundo sexo*, seja o capítulo sobre o amor, seja o capítulo sobre a independência feminina, vemos que ali Beauvoir estava analisando precisamente seu relacionamento (verdadeiro ou imaginado) com Sartre. Seu premiado romance *Os mandarins*⁶ é a dissecação quase explícita dos dois principais relacionamentos vividos pela autora: o primeiro com Sartre e o segundo com o poeta americano Nelson Algren. Além disso, mesmo nos momentos em que empreendia tais análises,

Beauvoir jamais cometia o equívoco de universalizar ou de generalizar sua própria situação como intelectual; ela reconhecia quão diferente e pesado era o fardo das outras mulheres, acorrentadas à domesticidade. Em outras palavras, Bourdieu evoca Beauvoir como vítima da dominação simbólica sartriana. Daí em diante isso se transforma em uma perfeita desculpa para que também Bourdieu silencie Beauvoir — tampouco se referindo às obras dela como clássicos fundamentais do feminismo contemporâneo. Sendo assim, Bourdieu sancionou conscientemente e deliberadamente a mesma dominação simbólica que ele denunciou.

É claro que Bourdieu não estava sozinho nesse processo de banimento, como o próprio Toril Moi⁷ mostra-nos bem. Quando *O segundo sexo* foi publicado pela primeira vez em 1949, ele se tornou um escândalo nacional imediato — tanto entre as feministas como entre os conservadores. O público sentiu-se ultrajado pela franqueza com que Beauvoir — a principal intelectual da França àquela época — tratou da dominação masculina e da culpabilidade feminina. Todo mundo parecia incriminado naquela implacável acusação da opressão sobre as mulheres. Com frequência, as feministas têm demonstrado desagrado ao se referir aos trabalhos de Beauvoir — pouco importando o quanto o feminismo deve a eles. *O segundo sexo* tornou-se um trabalho sacrílego, com indesejáveis revelações, cuja leitura só se fazia debaixo do cobertor. Plagiá-lo, tudo bem; mas considerá-lo seriamente significaria manchar sua própria reputação como intelectual e/ou feminista. Por mais influente que tenha sido para o feminismo da segunda geração, frequentemente, as homenagens a Beauvoir foram feitas em surdina.

Por que então Bourdieu — o advogado da sociologia reflexiva — compactuaria com essa amnésia coletiva? O fato é especialmente surpreendente, visto que o silenciamento das mulheres é justamente a principal estratégia da dominação que ele esclareceu e, pelo visto, condenou em *A dominação masculina*. Na seção intitulada “A masculinidade como nobreza”, Bourdieu falava da “virtual negação da existência (feminina)” pela qual “o mais bem-intencionado dos homens (dado que a violência simbólica nunca opera no nível das intenções conscientes) pratica atos discriminatórios que excluem as mulheres, sem nem se colocar o problema de posições de autoridade [...]”⁸. Ele, portanto, denuncia o silenciamento das mulheres, mas não hesita em evocar a suposta dominação sartriana sobre a filosofia de Beauvoir para justificar a supressão que ele próprio empreende da visão beauvoiriana da dominação masculina. Bourdieu conspira com Sartre para dominarem simbolicamente Beauvoir; e, com isso, ele mesmo se vê enredado por sua dominação simbólica.

Isso já seria bem ruim, porém, Bourdieu estaria ao menos seguindo a multidão ao expurgar os trabalhos de Beauvoir do campo intelectual reconhecido. Mas ali Bourdieu foi duplamente condenável, pois Beauvoir não somente antecipou bastante o feminismo da segunda geração, como também antecipou muito daquilo que o próprio Bourdieu diria sobre a dominação masculina 50 anos mais tarde. E mais ainda: ela fez isso dando detalhes mais ricos, sutis, complexos e, como veremos adiante, sempre buscando os caminhos para a superação da dominação masculina. Nenhuma citação de *O segundo sexo* de Beauvoir é encontrada em *A dominação masculina* de Bourdieu, embora existam ali numerosas referências ao feminismo da segunda geração — especialmente o feminismo estadunidense — que tanto deveu a Beauvoir.

Em poucas palavras, o argumento deste capítulo é que *A dominação masculina* constitui uma pálida reprise das ideias já contidas em *O segundo sexo*⁹. Essa convergência não deveria causar surpresa. Acima de tudo, tanto Bourdieu como Beauvoir foram inimigos implacáveis da dominação, sempre buscando revelar seus contornos escondidos ou manifestos. Ambos foram intransigentes na denúncia das mitologias que naturalizavam e eternizavam a dominação. Os dois se diziam inimigos declarados das identidades partidárias, de todas as modalidades de essencialismo e, por isso, da ênfase na diferença homem-mulher proposta pelas feministas. Ambos denunciaram todas as tentativas de romantizar a resistência dos dominados ou da cultura dominada, porque resgatar e celebrar as peculiaridades irredutíveis das mulheres ou de quaisquer outros grupos oprimidos a partir do âmbito da sua dominação significaria apenas reafirmar a dominação. Em vez disso, os dois insistiram que a dominação só seria superada quando se conferisse aos dominados o acesso ao universal.

Essa busca do universal colocou Beauvoir em rota de colisão com as feministas que afirmavam que seu universalismo era “masculinista”. Isso também ofereceu bastante munção a Bourdieu que se apropriou dessa condenação das feministas sem sequer analisá-la melhor. Referindo-se à atração de Beauvoir pela filosofia, Bourdieu escreveu:

Ela ama esse destino, tal como ela amaria quem personificasse a concretização daquilo que ela almeja ser. Normalmente — instituído pelo rito da competição, um super-homem socialmente autorizado a desprezar as castas inferiores [...] um filósofo seguro de se achar único — seguro a ponto de destruir pelo simples prazer de encantar ou de seduzir (o que dá na mesma) o projeto de Simone de Beauvoir¹⁰.

Eis a paródia da concepção de Beauvoir de liberdade — uma concepção que, como mostrarei adiante, perpassa todo *O segundo sexo*; uma concepção baseada no reconhecimento mútuo do outro.

Neste capítulo, portanto, eu desejo restaurar e restituir a originalidade a Simone de Beauvoir, mostrando que as categorias e argumentos de Bourdieu não só já existiam antes, como também foram elaborados com profundidade muito maior por ela. Eu pretendo mostrar ainda o quanto Beauvoir o ultrapassa e o transcende, ao ter acenado para a liberdade que está além daquela relacionada à dominação masculina. E tudo isso a despeito de o livro dela ter precedido o dele em 50 anos¹¹.

A dominação simbólica tem sexo?

Excetuando-se a importância estratégica de realizar uma incursão em um tema tão central ao pensamento social contemporâneo, por que outro motivo teria Bourdieu se interessado pela problemática da dominação masculina? Ele via na “dominação masculina, do modo como é imposta e vivenciada, o exemplo por excelência dessa dominação paradoxal e resultante daquilo que eu chamo de dominação simbólica: a violência invisível, insensível e suave a suas próprias vítimas, a qual se exerce essencialmente pelas vias puramente simbólicas da comunicação, do conhecimento e do reconhecimento (mais precisamente do desconhecimento), ou, em última instância, pelas vias do sentimento”¹². A dominação simbólica não é questão de combinar violência e consentimento. Ela opera em uma instância mais profunda por meio da sintonia da estrutura social com aqueles “esquemas de percepção e de apreciação” que Bourdieu chamou de *habitus* — eles mesmos sendo o produto da inscrição das estruturas sociais nos corpos individuais:

Não se pode, portanto, pensar essa forma particular de dominação senão ultrapassando a alternativa da pressão (pelas forças) e do consentimento (às razões), da coerção mecânica e da submissão voluntária, livre, deliberada ou até mesmo calculada. O efeito da dominação simbólica (seja ela étnica, de gênero, de cultura, de língua etc.) se exerce não pela lógica pura das consciências cognoscentes, mas por meio dos esquemas de percepção, de avaliação e de ação que são constitutivos dos *habitus* e que fundamentam, para além das decisões da consciência e dos controles da vontade, uma relação de conhecimento profundamente obscura a si mesma. Assim, a lógica paradoxal da dominação masculina e da submissão feminina, da qual se pode dizer ao mesmo

tempo e sem contradição que é *espontânea* e *extorquida*, só pode ser compreendida se nos mantivermos atentos aos *efeitos duráveis* que a ordem social exerce sobre as mulheres (e os homens). Ou seja, às disposições espontaneamente harmonizadas com essa ordem que se impõe¹³.

O peixe está tão acostumado à água na qual ele nada e sem a qual ele sequer poderia existir que não consegue reconhecer sua existência e a toma como algo dado, natural e eterno. Sendo assim, como alguém poderia romper com tal ilusão? Como Bourdieu conseguia enxergar as estruturas da dominação que são invisíveis às outras pessoas comuns? E o que dizer da revelação da dominação masculina feita pela tradição feminista — da qual Bourdieu tomara empréstimos tão livremente?

Ainda retornaremos a essas questões mais tarde. Por ora, seria interessante ler o próprio relato de Simone de Beauvoir sobre como ela descobriu a dominação masculina. Redigindo suas memórias em 1963, ela relembra o momento da revelação. Isso foi em 1946, enquanto travava uma conversa com Sartre sobre suas memórias:

Eu percebi que a primeira questão que surgia era: o que significava ser mulher para mim? A princípio, eu pensava que podia dispor disso à vontade. Eu jamais experimentara sentimentos de inferioridade; nunca ninguém havia me dito: “Você pensa dessa forma porque é mulher”. Minha feminilidade nunca fora incômoda para mim de nenhuma maneira. “Para mim” — disse eu para Sartre — “você pode até dizer que isso nada conta”. “Mantidas as condições, se você fosse criada da mesma forma que um garoto, que um homem teria sido, você examinaria isso mais detidamente”. Eu prestei atenção naquilo e foi revelador: essa linguagem é a linguagem masculina. Minha infância havia sido embalada por mitos criados por homens perante os quais eu não reagia da mesma forma que teria feito se fosse um garoto, um homem. Eu estava tão interessada nessa descoberta que abandonei meu projeto de uma confissão pessoal para dedicar todas as minhas atenções à pesquisa da condição das mulheres em sentido amplo. Eu fui à Bibliothèque Nationale e o que eu pesquisei lá foi a mitologia da feminilidade¹⁴.

Certamente, por esse ato consciente de vontade, Beauvoir apontava para as origens do poder dos homens. Tudo isso estava posto na forma de esboço em *O segundo sexo*, no qual ela procurou desmascarar a arquitetura e a arqueologia da dominação masculina. Ora, seria possível afirmar que esse confronto com aquilo que deveria ser o não conhecido e o mal-entendido fosse um pro-

cesso totalmente consciente? Mas, por outro lado, pode-se dizer que tal consciência não haveria de alterar sua prática como mulher. Beauvoir não conseguia escapar do dilema de servir de cúmplice da dominação masculina, tal como o livro *Os mandarins*¹⁵ — o romance sobre sua vida dupla: uma junto aos intelectuais parisienses e outra junto ao amante estadunidense, Nelson Algren — tornara evidente.

Beauvoir era bem consciente da profundidade da inculcação de seu *habitus* feminino. *O segundo sexo* enfatizou justamente o quão profundo e poderoso ele era: “As amarras que unem uma mulher a seus opressores não são comparáveis a nenhuma outra cadeia. A divisão dos sexos é um fenômeno biológico; não é um evento histórico”¹⁶. Portanto, a dominação masculina é facilmente apresentada como natural, inevitável e eterna: “Elas não têm passado, não têm história, não têm religião própria; e elas não possuem aquela solidariedade no trabalho e nos interesses que une o proletariado”¹⁷. Elas não têm uma imagem de si mesmas como uma coletividade subjugada: “Quando o homem faz da mulher o seu *outro*, ele pode esperar então que ela manifeste tendências profundamente enraizadas à cumplicidade”¹⁸. Quer dizer, Beauvoir via a dominação masculina como uma *modalidade específica* de dominação, diferente da dominação fundada na classe social, ao passo que Bourdieu a via como o *protótipo* que guardava o segredo escondido da dominação fundada na classe social, como sendo dominação simbólica. Contudo, para ambos — e este é o ponto principal aqui —, a dominação masculina era a forma extrema da dominação: dominação não reconhecida como tal ou, pelo menos, não reconhecida em sua profundidade.

Por fim, pode-se supor que a repugnância desencadeada pelo livro *O segundo sexo*, bem como o subsequente silenciamento em relação a ele, diz muito sobre as camadas do inconsciente que ele remexeu e perturbou, e a resistência — tanto entre os dominantes como entre as dominadas — oferecida para reconhecer suas disposições profundamente internalizadas. Assim, como ainda veremos em detalhes, o tratamento dado por Beauvoir à dominação masculina inclui a ideia de dominação simbólica em Bourdieu, mas ela também procura transcendê-la. Para demonstrar meu argumento principal, segundo o qual não há nada em *A dominação masculina* que já não estivesse descrito de uma forma mais elaborada em *O segundo sexo*, eu estructurei as seções seguintes acompanhando as mesmas linhas traçadas pelo livro *A dominação masculina*.

A naturalização ou a inversão da relação entre causa e efeito

No coração da dominação masculina pulsa sua naturalização e a inversão da relação entre causa e efeito que a acompanha. Se as diferenças entre homens e mulheres fossem inerentes às diversas espécies, então, nós poderíamos afirmar que a divisão sexual do trabalho reflete as diferenças nas habilidades e talentos naturais. Poderíamos afirmar ainda que as mulheres são naturalmente emotivas e que os homens são naturalmente racionais. Mas o que se presume ser ali a causa — as diferenças naturais entre homens e mulheres — é, na realidade, o efeito da ação de forças históricas de socialização. Por isso, Bourdieu escreve:

As aparências biológicas e os efeitos bem reais que esse longo trabalho coletivo de socialização do biológico e de biologização do social produziu nos corpos e nas mentes conjugam-se para inverter a relação entre as causas e os efeitos, o que nos faz ver a construção social naturalizada (os “gêneros” como *habitus* sexuais) como o fundamento *in natura* da divisão arbitrária que está no princípio não apenas da realidade, mas também da representação da realidade — coisa que por vezes se impõe à própria pesquisa¹⁹.

Beauvoir revela detalhes ainda mais sutis. Com efeito, a parte I de *O segundo sexo*, intitulada de “Destino”, dedica sucessivos capítulos aos fundamentos biológicos, psicológicos e materialista-históricos da dominação masculina. Embora houvesse aqueles que fundassem a dominação masculina nas diferenças biológicas entre homens e mulheres, após examinar as evidências da biologia com requinte de detalhe, a autora considerou essa perspectiva insuficiente. É claro que as diferenças biológicas existem e que as mulheres experimentam seu corpo de uma forma muito diversa da que o fazem os homens — experiências essas, porém, que não vêm à tona automaticamente, mas são influenciadas pela sociedade e pela educação. Para a mulher, seu corpo é a entidade alienígena que está além do seu próprio controle, ao passo que o homem se sente em casa em seu corpo. No final das contas, as diferenças existem, mas elas não conseguem esclarecer a submissão das mulheres, a qual é o produto cumulativo das forças econômicas e sociais, sobretudo das forças e relações de produção e de reprodução. A biologia não cria a submissão, mas a submissão, pelo menos em parte, produz a biologia. E biologia não significa profecia!

A psicanálise foi o maior avanço sobre os argumentos puramente biológicos que afirmavam que determinadas partes do nosso corpo, a saber, nossos órgãos genitais, definem nosso destino. Pois o corpo nunca existe em si mesmo, mas como algo que vive através de um sujeito que é o repositório de experiências. Em um lampejo subjetivista, Beauvoir escreveu: “Não é a natureza que define a mulher; é ela que se define sozinha, ao lidar com a natureza por conta própria em sua vida emocional”²⁰. Embora a psicanálise ofereça um quadro teórico dentro do qual se pode situar a dinâmica entre os sexos, ela não explica nem as origens nem a persistência da dominação masculina — porque está baseada na hipótese de um provedor patriarcal. É por isso que no capítulo seguinte Beauvoir recorre ao materialismo histórico, pois a forma da dominação masculina e sua possível superação não poderão nunca ser entendidas fora de um certo contexto econômico que, por sua vez, oferece oportunidades e possibilidades distintas para homens e mulheres. Mas Beauvoir rejeitou também a teoria engelsiana segundo a qual a propriedade privada situava-se na raiz da dominação masculina, pois, segundo a autora, essa teoria falha ao lidar com a formação dos próprios indivíduos — homens e mulheres — responsáveis por fazer com que a divisão sexual do trabalho funcionasse como algo hierárquico. Portanto, Beauvoir rejeitou tanto o “monismo sexual” de Freud como o “monismo econômico” de Engels, tendo reivindicado a integração dessas teorias às demais conquistas da biologia:

Na nossa tentativa de desvendar a mulher, nós não rejeitaremos determinadas contribuições da biologia, da psicanálise e do materialismo histórico. Porém, nós sustentamos que o corpo, a vida sexual e os recursos da tecnologia só existem concretamente, para muitas pessoas, na medida em que são captados na perspectiva total da sua existência²¹.

Portanto, Beauvoir desprezava os fundamentos científicos da perspectiva segundo a qual as mulheres estavam destinadas a ser *o outro* dos homens, mostrando que tais fundamentos eram falaciosos. Mas ela também recorria a essas teorias para investigar as maneiras pelas quais homens e mulheres se produziam reciprocamente em uma relação hierárquica de dominação; e como essa relação possuía determinantes tanto históricos como biológicos.

O histórico trabalho da negação da história

Para Bourdieu, a naturalização da dominação masculina devia-se ao encaixe, à congruência das estruturas objetivas com as estruturas subjetivas, à inculcação de um *habitus* pelas estruturas da sociedade e à harmonização daí resultante, de forma que a dominação não pudesse ser reconhecida como tal²². Contudo, essa congruência e essa harmonia do subjetivo com o objetivo nunca são espontâneas, sendo antes o resultado de um longo processo histórico por meio do qual se produz o efeito da eternização, da naturalização:

Isso significa que, para escaparmos totalmente do essencialismo, o importante não é negar os invariáveis que fazem parte, incontestavelmente, da realidade histórica: é preciso antes *reconstruir a história do trabalho histórico de negação da história*, quer dizer, a história da contínua (re)criação das estruturas objetivas e subjetivas da dominação masculina que se realiza permanentemente desde que existam homens e mulheres e pela qual a ordem masculina se vê continuamente reproduzida através dos tempos. Em outras palavras, estamos falando aqui de uma “história das mulheres” que consiga fazer aparecer, mesmo à sua revelia, um alto grau de constância, de perenidade. Se ela quiser ser consistente consigo mesma, terá que dar lugar (e sem dúvida o primeiro lugar) à história dos agentes e das instituições que concorreram continuamente para garantir aquelas permanências, ou seja, a Igreja, o Estado, a Escola etc.; cujo peso relativo e funções podem variar conforme as diferentes épocas²³.

Essa historiografia que Bourdieu recomenda em termos programáticos, Beauvoir já havia tentado escrever nos cinco capítulos da parte II de *O segundo sexo*. Ela sabia bem que uma história da mulher devia ser uma história da produção social da dominação masculina, com sua “naturalização”, “petrificação” ou aquilo que Bourdieu denominou “desistorização”. O terceiro capítulo de *A dominação masculina*, intitulado “Permanência e mudanças”, nem se compara com as ambições, amplitude e realizações de Beauvoir, já em 1949 — fortemente influenciada, para ser exato, pela historiografia problemática de Engels, mas representando uma enorme conquista, mesmo assim. Podemos adicionar aqui uma apropriação feminista das ideias do antropólogo Claude Lévi-Strauss sobre as mulheres como objetos de troca entre homens na persecução dos interesses políticos masculinos, bem como a sofisticada análise sobre como a inversão dessa troca mais reproduziria que enfraqueceria a dominação masculina. Beauvoir antecipou os trabalhos de Gayle Rubin²⁴ e de Arlie Hochschild²⁵, cujas ideias Bourdieu assumiu como se tivessem provindo da mente original deles.

Para justificar sua própria incursão nos estudos de gênero, Bourdieu reivindicou como sendo *sua* contribuição a ênfase na reprodução da estrutura da dominação masculina fora do âmbito doméstico e em instituições outras como a Igreja, o sistema escolar e o Estado (ele poderia ter incluído o mercado) — como se as feministas nunca tivessem explorado essas áreas antes. Porém, mesmo nesse ponto, *O segundo sexo* reconhecia muito mais a importância dessas esferas — tanto no capítulo “O trabalho e o voto desde a Revolução Francesa”, como na parte V do livro, em que Beauvoir descreve a condição feminina.

Tendo narrado a história da dominação masculina, a história na qual o homem define a mulher como *o outro*, Beauvoir pergunta-se então como teria o homem imaginado a mulher em seus sonhos íntimos; pois aquilo que as mulheres parecem ser aos olhos dos homens é um dos componentes constitutivos da situação real delas. A parte III de *O segundo sexo* é intitulada de “Mitos” e é dedicada à exploração das fantasias que os homens nutrem sobre as mulheres — fantasias que justificam sua subordinação. Ali são descritas as batalhas travadas pelos homens para realizar — conjuntamente, por meio das mulheres e contra elas as mulheres —, as fantasias que eles permanentemente criam sobre as mulheres como natureza, carne e poesia. A mulher constitui-se ali em um *outro*, um escravo, uma companheira dos desejos caprichosos dos homens em busca de sua autorrealização egoísta, um ídolo de culto, uma simples distração ou recompensa pelas ansiedades provocadas pelo envolvimento deles em uma competição (nobre ou cruel) com os demais homens. As mulheres prestam-se a diversas funções aos homens em suas projeções de si mesmos, em suas limitações e esperanças. Os homens não podem viver sem a mitologia e a realidade femininas. Beauvoir encontra as mais vívidas expressões dessa imaginação masculina na literatura. Ali, ela também sinaliza a possibilidade de o homem, vendo a mulher como necessária à sua existência, definir-se pelo espelho dela, vislumbrando, também, na mulher *outro* ser humano dotado de vontade própria, com o qual o homem poderá dividir a existência, a imanência, a transcendência.

Com a exceção de sua análise da casa cabila, não há em Bourdieu nada comparável a essa dissecação dos arroubos da criatividade literária masculina realizada por Beauvoir. Embora o conceito de violência simbólica em Bourdieu demonstre como os dominados aplicam contra si mesmos as categorias dos dominantes, ele não explora essa perspectiva dos dominantes em maiores detalhes — detalhes que Bourdieu irá simplesmente desconsiderar como sendo mera ênfase no superficial, na “consciência”. Mas Beauvoir não somente desvela os mitos que ratificam e eternizam a dominação, como também vislumbra

aí a possibilidade de sua superação: no momento em que os homens, presos no laço da sua própria dependência em relação às mulheres, reconhecem que sua verdadeira liberdade só poderá ser conquistada com a libertação feminina. A pesquisa incansável dos fundamentos da dominação masculina nunca chegou a ocultar de Beauvoir as possibilidades da emancipação feminina. Raramente encontraremos vestígios dessas saídas em Bourdieu. Mas toda vez que a imaginação emancipadora retorna ao terreno do vivido, Beauvoir reencontra a mulher confinada à imanência. E sua convergência com Bourdieu é restaurada.

A produção do habitus sexual

A arqueologia da inconsciência, afirma Bourdieu, precisaria ser completada pela compreensão do inconsciente individual, quer dizer, nós precisamos produzir tanto uma *ontogenia* como uma *filogenia**. Também nesse caso, Bourdieu oferece-nos apenas formulações genéricas:

O trabalho ao mesmo tempo sexualmente diferenciado e sexualmente diferenciador de transformação dos corpos, o qual se realiza em parte por meio de sugestão mimética, em parte por meio de injunções explícitas e, enfim, em parte por meio de toda a construção simbólica da visão do corpo biológico (em especial do ato sexual, concebido como ato dominador, ato possessivo), produz *habitus* automaticamente diferenciados e diferenciadores. A masculinização do corpo masculino e a feminização do corpo feminino — tarefas enormes e até certo ponto intermináveis, que, hoje mais do que nunca, exigem quase sempre gastos consideráveis de tempo e de esforço — determinam a somatização das relações de dominação que são, desse modo, naturalizadas²⁶.

Beauvoir dedica a parte IV de seu *O segundo sexo* aos anos de formação da mulher: a infância, a adolescência e a iniciação sexual. Essa parte começa com a célebre frase pela qual Beauvoir se tornou famosa (e muito mal compreendida): “Ninguém nasce mulher; nós antes nos tornamos mulheres”.

Nenhum determinante biológico, psicológico ou econômico condiciona a figura que a mulher humana assumirá na sociedade; é a civilização no seu conjunto que pro-

* Ontogenia é o estudo da evolução do indivíduo; filogenia é o estudo da evolução do grupo ou da classe. (N. do T.)

duz essa criatura intermediária entre o macho e o eunuco que é descrita como fêmea. Somente a intervenção de uma outra pessoa pode definir o indivíduo como *o outro*²⁷.

Chega a ser doloroso ler a forma como Beauvoir descreve o processo que pode ter sido bastante parecido ao da sua própria educação. Ela recorre a várias literaturas para desenvolver uma perspectiva psicodinâmica da maneira pela qual a feminilidade é imposta às meninas, as fantasias e ansiedades da segregação compulsória na adolescência e, por fim, os traumas da iniciação sexual. A partir daí, a mulher é formada. Ela é dolorosamente disciplinada para ser mulher e feminina.

Bom... mas nem sempre... Beauvoir insistia que o processo de socialização poderia “fracassar”. Antecipando em 30 anos o trabalho realizado por Nancy Chodorow²⁸, ela sugeriu que as mulheres, desde cedo tuteladas por pessoas do mesmo gênero, poderiam acalantar lado a lado às predisposições heterossexuais fortes laços com outra mulher que poderiam redundar em relações homossexuais. Ela dedica um capítulo inteiro “À lésbica”: um capítulo torturado e tortuoso — refletindo talvez a própria ambivalência da autora — no qual ela oscila entre, de um lado, ver a homossexualidade como uma segunda e melhor heterossexualidade, quer dizer, como uma consequência inesperada da dominação masculina e, de outro, ver o lesbianismo como uma sexualidade emancipada e dotada de reconhecimento mútuo entre os pares. É claro que na França de 1949 nós não podemos esquecer que o lesbianismo era uma prática sexual “proibida”. Até mesmo abordar a questão era um ato de extraordinária coragem e ousadia; que dirá declarar sua pertinência! Porém, como a época mudou, também Bourdieu se sentiu forçado a incluir, ao que tudo indica, um apêndice necessário ao seu livro — “Algumas questões sobre o movimento de *gays* e lésbicas” — no qual ele também oscila entre considerar o movimento GLS ora como subversivo à dominação masculina, ora como reprodutor das classificações dominantes. Mas Bourdieu simplesmente toma a homossexualidade feminina ou masculina como algo dado, enquanto Beauvoir ao menos nos ofereceu alguma teorização rudimentar sobre seu surgimento e sua emergência. Em Bourdieu, os conceitos de socialização e de *habitus* — a impressão das estruturas sociais nos corpos individuais — deixam passar todas as ambiguidades, contradições e resistências que são tão centrais à análise de Beauvoir — e que eram mais abertas e mais incertas. Em *A dominação masculina*, as limitações da noção de *habitus* tornam-se particularmente claras.

A dominação e suas adaptações

Quando a menina se torna mulher e ingressa como adulta na sociedade patriarcal, ela enfrenta as estruturas do matrimônio, da maternidade e, com isso, começa a transição da maturidade para a velhice. A narrativa é sempre desoladora: é a história do enfado, do cansaço, do aborrecimento e do confinamento domésticos. Isolada nesse “túmulo vivente”, a mulher serve apenas para “assegurar a monótona continuidade da vida em toda a sua contingência”²⁹. A criança transforma-se no obsessivo centro das atenções maternas, servindo de fonte de ressentimentos e de compensações para as amarras da sua mãe³⁰. Operando sempre com uma concepção definida da família nuclear e do provedor masculino, Beauvoir descrevia o escapismo da mulher por meio do adúltero, das amizades e da comunidade como sendo vias doentias de evasão, cada qual pavimentada por hipocrisia e falsidade. Eis o quadro da mulher americana dos anos 1960, o qual Betty Friedan retrataria mais tarde no livro *A mística feminina*³¹ — um destino contra o qual o movimento feminista rebelar-se-ia.

Beauvoir sabia que a vida doméstica não era necessariamente o destino das mulheres. Embora a escapatória do confinamento e a entrada no mercado de trabalho fossem a precondição para a libertação, a opressão continuaria seguindo as mulheres também no ambiente de trabalho. Ela agora estaria atada à servidão pelo patriarca e empregador. Mas nem pensem que esse era o paraíso dos homens! Pois, com efeito, assim como Bourdieu assegurava que os dominadores eram dominados por sua dominação, Beauvoir também descrevia a forma como os homens eram oprimidos por sua opressão e acorrentados à soberania que tinham que exercer.

Refletindo as mudanças que ocorreram nos 50 anos seguintes, pelas quais as mulheres tornaram-se mais livres e móveis e menos prisioneiras da vida doméstica, Bourdieu preferiu concentrar-se nos corpos em movimento e na forma pela qual o corpo da mulher se tornou *um corpo para os outros*, bisbilhotado e autovigiado, gerando ansiedade e insegurança. As mulheres tornaram-se objetos no mercado dos bens simbólicos. Não é à toa que Bourdieu insistia que a dominação masculina era desprovida de centro e antes se difundia pela sociedade toda. Ainda assim, a mulher não era apenas um objeto, porque, mesmo na concepção de Bourdieu, se esconde aí a visão típica do homem. Ele se inspirou no livro de Virginia Woolf, *To the lighthouse*³², para captar as diversas maneiras pelas quais a dependência das mulheres em relação aos homens as reduz ao papel de coadjuvantes, participando maliciosamente dos jogos do

macho. Quase como a líder de torcida do marido, ela é a esposa pacífica e protetora de seu homem contra os demais homens, buscando aliviar sua ansiedade, tentando compreender a aspereza da ditadura doméstica como a medida de seu carinho paternal, ou como a reação aos desafios que ele enfrenta. Porém, acima de tudo, as mulheres amam os homens devido ao poder que eles brandem, devido a esse poder que é negado a elas:

A socialização diferencial dispõe os homens a amar os jogos de poder, e dispõe as mulheres a amar os homens que os jogam; o carisma masculino é, até certo ponto, o charme do poder, a sedução que a posse do poder exerce por si mesma sobre os corpos cujas próprias pulsões e cujos próprios desejos são politicamente socializados. A dominação masculina encontra seus melhores suportes no desconhecimento que favorece ao dominante a aplicação das categorias de pensamento engendradas pela própria relação de dominação, o que pode conduzir àquela forma-limite do *amor fati* [amor aos fatos], que é o amor do dominante e sua dominação, a *libido dominans* (o desejo do dominante) que implica a renúncia de exercer em primeira pessoa a *libido dominandi* (o desejo de dominar)³³.

Beauvoir também já havia dito isso antes, no incrível segundo capítulo da parte IV de *O segundo sexo*, intitulado “Mulheres apaixonadas”, em que ela descreve como as mulheres divinizam os homens, pondo-os em um pedestal de adoração. O homem torna-se então o representante da mulher no mundo exterior: suas vitórias também são vitórias dela; suas derrotas também são derrotas dela. Mas ela o idolatra somente para rebaixá-lo e conduzi-lo a sua toca, exigindo ali a eterna atenção do marido. Embora a mulher se realize através do homem, esse amor por alguém tão poderoso está fadado ao fracasso — seja porque o homem não poderá corresponder às expectativas dela, seja porque os desejos dele são caprichosos e inconstantes:

Silenciada na esfera do parentesco, destinada ao homem desde a infância, habituada a ver nele o ser supremo com o qual talvez nunca possa igualar-se, a mulher que não puder conter suas reivindicações à humanidade sonhará em fundir-se àqueles indivíduos soberanos, em transcender seu próprio ser rumo a alguém dentre aqueles seres superiores. Não restará outro caminho para fora de si mesma senão se deixar perder de corpo e alma naquele homem que representa para ela o absoluto, o essencial. Visto que ela estará de qualquer maneira condenada à dependência, ela preferirá servir àquele Deus que obedecer a outros tiranos: os pais, o marido, o tutor. Ela acaba por desejar sua escravidão de forma tão ardente, que essa escravidão aparecerá a ela como se fosse sua verdadeira

liberdade: ela tentará não se abater por sua situação, vendo-a como causa essencial, para aceitá-la sem restrições. Com seu corpo, seus sentimentos e seu comportamento, ela entronizará o homem como valor e realidade supremos; ela não se humilhará a ninguém senão a ele. O amor tornar-se-á para ela uma religião³⁴.

Tais são as tentativas das mulheres à salvação — a idolatria amorosa lado a lado com o narcisismo e o misticismo —, tentativas para “transformar sua prisão em um paraíso de glórias e sua escravidão em uma liberdade soberana”³⁵. Hoje, essa ideia da mulher enclausurada na vida doméstica soa bem ultrapassada. É a própria Beauvoir reconhecia que “atualmente, o combate dá-se de maneira diferente; ao invés de se pretender pôr o homem em uma prisão, a mulher esforça-se por escapar ela mesma da sua prisão; ela não pretende rebaixar e arrastar os homens para os âmbitos da imanência, mas emergir ela própria rumo à luz da transcendência”³⁶. Ela imaginava ver aí sua transcendência, mas esta se reverteria no agravamento da submissão — com a “submissão no ambiente doméstico somando-se à submissão no ambiente de trabalho”³⁷. Com efeito, todas essas estratégias para se autorrealizar, para se tornar um sujeito, são ilusórias e malfadadas. Elas constituem aquilo que Beauvoir chamava de “justificações” e Bourdieu chamava de “fazer da necessidade sua maior virtude”: são estratégias adaptativas que os dominados mobilizam sob a dominação. Ambos os autores pintam um quadro sombrio no qual as mulheres projetam tais adaptações como caminhos para a libertação, quando, na verdade, isso só intensifica sua submissão. Nem Bourdieu nem Beauvoir (em especial Beauvoir) podiam deixar as mulheres duplamente aprisionadas — objetivamente e subjetivamente. Ambos procuraram por uma escapatória possível da imanência, da cumplicidade, da dominação simbólica.

A emancipação

Uma vez mais, Beauvoir e Bourdieu mostram incríveis convergências em suas abordagens do processo de emancipação. Bourdieu geralmente resistia à tentativa de formular utopias, mas em seu pós-escrito ao livro *A dominação masculina*, ele baixa a guarda, valendo-se de uma pálida réplica a Beauvoir. O pós-escrito começa reafirmando que “o amor é a dominação consentida, não percebida como tal e praticamente reconhecida em relações felizes ou infelizes”³⁸. Daí então ele prossegue imaginando a possibilidade da superação da dominação em favor do reconhecimento mútuo:

[...] Essa “ilha encantada” do amor, esse mundo fechado e totalmente autárquico onde ocorre toda uma série contínua de milagres: o milagre da não violência, que torna possível a vivência de relações baseadas na total *reciprocidade*, autorizando o abandono e a retomada de si mesmo; o milagre do reconhecimento mútuo que permite, como dizia Sartre, “sentir justificada a própria existência” [...]; o milagre do *desinteresse*, tornando possíveis relações desinteressadas, geradas pela felicidade de se fazer feliz, de se encontrar no encantamento do outro e sobretudo no encantamento que ele suscita, razões inesgotáveis para maravilhar-se³⁹.

Isso foi exatamente o que Beauvoir elaborou no último capítulo d’*O segundo sexo*:

Emancipar a mulher implica se recusar a confiná-la às relações que ela tem com o homem, mas não para negar-lhe isso; deixem-na antes ter uma existência independente e daí ela continuará a existir também para o homem: quando ambos se reconhecerem mutuamente como sujeitos, cada qual continuará sendo o *outro* para o outro⁴⁰.

Até as expressões usadas por Bourdieu e Beauvoir são as mesmas: não apenas a noção do *reconhecimento*, mas até a ideia da “doação do eu”. Beauvoir escreve sobre o amor genuíno vivido por meio do reconhecimento mútuo, como sendo “a revelação do eu pela doação de si e pelo enriquecimento geral”⁴¹. Já Bourdieu fala do amor verdadeiro como reconhecimento mútuo que pode ser encontrado “[...] na economia das trocas simbólicas, cuja forma suprema é a doação de si e do próprio corpo como corpo sagrado e excluído da circulação comercial”⁴².

Mas os contrastes também são evidentes. Para Bourdieu, a emancipação era recebida e discutida como reflexão posterior, obrigatória e desconexa, enquanto para Beauvoir ela era o tema central, ela era a corrente subterrânea que, após percorrer todo seu livro, jorrava em um resplandecente chafariz de esperança. Não pode haver dominação sem a expectativa de emancipação. Ela não imaginava uma dissolução das diferenças entre homens e mulheres, mas, no lugar disso, imaginava sim uma pluralidade dessas relações com “diferenças na igualdade”: “Emergirão, entre os sexos, novas relações entre alma e corpo, matéria e sentimento, das quais nós hoje nem temos ideia”⁴³. Enquanto Bourdieu nada nos diz acerca das condições desse “puro amor”, dessa “busca do amor como arte pela arte”, Beauvoir insistia que o amor autêntico precisaria

da igualdade estrutural que, por sua vez, exigiria não apenas o acesso ao aborto, aos métodos contra a gravidez, o direito ao voto (lembramos que estamos na França de 1949), mas incluía também ideias mais radicais, como a copaternidade⁴⁴. Beauvoir mostrava-se desconfiada dessa “igualdade na diferença”, algo meio espúrio — uma igualdade de oportunidade que logo se torna sem sentido, em condições desiguais. Em vez disso, ela afirmava que a igualdade socialista, que ainda não existia, era uma condição necessária (mas não suficiente) para a libertação feminina. Embora Beauvoir fosse muito consciente dos problemas da União Soviética com respeito à questão da emancipação feminina, não obstante, ela aplaudia sua promessa de igualdade, sua prefiguração da igualdade. Para Beauvoir, a emancipação feminina não era uma utopia vazia, era sim uma utopia real baseada naquilo que ela via ao seu redor e naquilo que poderia realmente acontecer.

Estava claro para Beauvoir que indivíduos atomizados não poderiam com sucesso lutar por transcendência na sociedade capitalista. A independência econômica da mulher era uma condição necessária mas não suficiente, tal como ela deixou bem claro no penúltimo capítulo do livro, sobre os dilemas da profissionalização — as pressões contraditórias e os papéis duplos — que aparecem com tanta frequência na pesquisa sociológica contemporânea. Para Beauvoir, a libertação feminina só se poderia efetivar como projeto coletivo e em certas condições econômicas de possibilidade. Mesmo assim, ela não via como as mulheres poderiam lutar juntas — *coletivamente* — para transformar as condições nas quais elas existiam socialmente. Com efeito, pode-se dizer que a ideia central do seu livro era a especificidade da dominação masculina, quando comparada a outras formas de dominação baseadas na classe ou na raça. Enquanto os operários ou os negros podem forjar entre si alguma unidade orgânica de oposição ao grupo dominante, o mesmo não costuma ocorrer com as mulheres que orbitam ao redor de homens individualizados, que são cúmplices da sua própria submissão, que se contentam em procurar pelo melhor parceiro possível no mercado matrimonial, que são subjugadas de corpo e de alma à dominação masculina. A única esperança para as mulheres seria esperar que a classe operária realizasse primeiro sua revolução, para que então — só então — elas pudessem se emancipar.

Por isso, seria difícil para Beauvoir compreender o movimento feminista, para o qual seu livro certamente contribuiu. Porque jamais houve movimentos feministas que expressassem o verdadeiro interesse das mulheres:

O proletariado tem concretizado sua revolução na Rússia, os negros têm feito o mesmo no Haiti, os indochineses vêm batalhando por isso na Indochina; mas os esforços das mulheres não têm passado de simples agitação simbólica. Elas têm conquistado tão somente o que os homens estão dispostos a conceder-lhes; elas nada têm conquistado; somente recebido⁴⁵.

Então, o movimento feminista que Beauvoir testemunhou no final da vida teria sido outro movimento, que não aquele limitado pelos interesses dos homens? Estaria esse movimento sendo desviado para o território da dominação masculina, ou será que ele seria capaz de desafiar essa dominação? Assim como Beauvoir, Bourdieu também era sensível aos dilemas de desafiar a dominação simbólica a partir de baixo. Escrevendo sobre o movimento dos *gays* e das lésbicas, ele analisou os perigos da luta bem-sucedida pelo reconhecimento da sexualidade alternativa porque, uma vez reconhecida, ela tornar-se-ia novamente invisível e sujeita a muitas das velhas formas de opressão.

Questionando-se em que medida o movimento feminista havia erodido a dominação masculina, Bourdieu entrou em uma polêmica contra a ideia da emergência da consciência — consciência que nunca poderá ser o que ela *diz*. A própria linguagem da consciência, segundo Bourdieu, era inadequada para compreender uma dominação masculina que é profunda e invariavelmente inscrita em um *habitus* durável. “Se é tão ilusório acreditar que a violência simbólica possa ser vencida só com as armas da consciência e da vontade, isso ocorre porque os resultados e as condições para sua eficácia estão durável e profundamente inscritos nos corpos na forma de disposições, de inclinações”⁴⁶. E ele prossegue:

Se a verdade é que, embora pareça se apoiar na força bruta das armas ou do dinheiro, o reconhecimento da dominação supõe sempre um ato de conhecimento, isso não implica que estejamos igualmente autorizados a descrevê-la na linguagem da consciência, com o “viés” intelectualista e escolástico que, como em Marx (e sobretudo naqueles que, depois de Lukács, falam de uma “falsa consciência”), tende a esperar a libertação das mulheres como efeito automático da “tomada de consciência”, ignorando, por falta de uma teoria tendencial das práticas, a opacidade e a inércia que resultam da inscrição das estruturas sociais nos corpos⁴⁷.

O fundamento da dominação simbólica, portanto, não repousa na “consciência mistificada”, mas em “disposições sintonizadas com a estrutura da dominação”; “e o relacionamento de cumplicidade” que o dominado “concede”

ao dominante só pode ser rompido por meio da “transformação radical das condições sociais de produção daquelas disposições que conduzem os dominados a tomar para si a perspectiva dos dominantes sobre os dominados e sobre si mesmos”⁴⁸. Mas não há pistas sobre como tal ruptura poderia acontecer.

Seria isso tão diferente da afirmação de Beauvoir, que negava que as mulheres pudessem pensar em outros termos que não aqueles oferecidos pela dominação masculina? Bourdieu dizia que seus trabalhos estavam imbuídos de uma “filosofia da consciência”, mas, quando Beauvoir escrevia que “ela [a mulher] não entende, tampouco em pensamento, a realidade que a cerca, pois esta é opaca a seus olhos”⁴⁹, não estaria ela falando também da dominação simbólica? As faculdades críticas da mulher estariam seriamente comprometidas: “Não possuindo nenhum domínio independente, ela não consegue opor nenhuma verdade ou valores positivos e próprios àqueles afirmados pelos homens; ela pode apenas negá-los”⁵⁰. Para ser exato, poder-se-ia chamar esse problema feminino de um “contrauniverso” com “falsa consciência”; mas isso também é alimentado durante o curso da vida. Com efeito, todas as páginas de *O segundo sexo* são testemunhas do quão profundas e do quão elaboradas são as formas pelas quais a dominação é inculcada e reproduzida. Aliás, isso quer dizer que Beauvoir não era devota da emergência da consciência; nem que a mulher oprimida pudesse começar a afirmar seu próprio ponto de vista. Beauvoir era bastante pessimista quanto às possibilidades de qualquer bom senso emergir do senso comum. Tal como Bourdieu, ela só via aí o mau senso, no mau sentido.

Teoria e prática

Vimos até aqui quão diferentes Bourdieu e Beauvoir eram de Frantz Fanon — que defendia o engajamento dos intelectuais na ação revolucionária. Esse foi, é claro, o tema de *Os condenados da Terra*⁵¹. Porém, dez anos antes, Fanon havia escrito *Pele negra, máscaras brancas* (1952)⁵² — obra cuja postura é muito mais parecida àquela presente em *O segundo sexo*. Naquele trabalho, Fanon dissecou as sequelas psíquicas deixadas pela dominação racial, ao notar que, quando emigrou da Martinica para a França, ele mesmo passara a se encarar não como um negro colonial, mas como um cidadão francês. O choque com o racismo, assim como o choque com o sexismo, levou Fanon a considerações devastadoras acerca da situação dos oprimidos pela raça, das mitologias que

sustentam a hegemonia racial branca, assim como das reações inautênticas à dominação, a saber, as tentativas de assimilação à branquitude, fadadas ao fracasso. Ora, uma análise bastante parecida sobre a situação, a justificação e as mitologias referentes à dominação masculina é o que nós encontramos em *O segundo sexo*⁵³. Mais do que Beauvoir fez no caso das mulheres, Fanon enfatizou as virtudes da cultura dominada — especialmente o Movimento Negritude* — como algo necessário para garantir dignidade aos negros. Porém, assim como Beauvoir e decerto como Bourdieu, seu objetivo era sempre transcender o racismo em direção ao universalismo, no qual existiriam raças, mas não como instrumentos de hierarquização.

*Pele negra, máscaras brancas*⁵⁴ termina sem esperança, sem qualquer rota clara que leve ao universalismo que Fanon tanto queria; assim como Beauvoir também conclui *O segundo sexo* com uma esperança igualmente vã na libertação feminina. Mas enquanto Fanon logo iria para a Argélia, onde mergulharia no movimento pela independência e onde encontraria finalmente sua chave para o universalismo, Beauvoir precisou esperar vários anos pelo movimento feminista e, mesmo aí, ela precisou superar seus próprios preconceitos antifeministas para declarar-lhe apoio em 1972. Beauvoir sempre se mantivera distanciada do feminismo, por considerar que a questão das mulheres estava subordinada ao projeto socialista. Porém, assim que ela percebeu que a esquerda tinha muito pouco interesse na libertação feminina, e quando ela se deu conta da opressão das mulheres na França, especialmente em torno do direito ao aborto, ela jogou todo o seu peso intelectual e político em prol de um feminismo autônomo e radical⁵⁵.

Para Fanon, teoria e prática caminharam lado a lado durante sua catarse revolucionária, enquanto para Beauvoir, teoria e prática sempre guardaram alguma tensão. Com respeito à dissecação da dominação masculina, a posição

* Movimento Negritude, movimento literário e cultural de artistas e intelectuais afro-americanos e afro-europeus que afirmaram suas tradições africanas e raízes negras. No início do século XX, o governo colonial francês tentou assimilar os povos dominados substituindo sua cultura nativa pela cultura nacional francesa. Os jovens da África que concluíam seus estudos na França, notando que não poderiam abandonar suas origens étnicas, passaram a exprimir em literatura seus sentimentos de raiva e de perda. Assim, criado em 1930 em Paris, o Movimento Negritude surgiu como uma reação aos processos de aculturação colonialista, denunciando suas estratégias e intenções. Entre seus primeiros expoentes estão: Ferdinand-Aime Césaire (Martinica), Leopold Sedar Senghor (Senegal), Jean-Joseph Rabearivelo (Madagascar), David Diop (Senegal) e Tchicaya U Tam'si (Congo). (N. do T.)

da autora era bem contraditória; além disso, na própria vida pessoal, ela foi vítima das mesmas armadilhas que denunciava como sendo inautênticas. Enquanto escrevia *O segundo sexo*, Beauvoir vivia seu romance com Nelson Algren — relação que trazia em si todas as marcas da análise feita por ela sobre “As mulheres apaixonadas” — sabendo bem que sua devoção amorosa era uma reação inautêntica e fracassada à dominação masculina. Mais bem-sucedida, embora não sem tensões, foi sua “irmandade” com Sartre. Durante sua vida, Beauvoir iria manifestar e experimentar as contradições e lutas entre sua teoria e sua prática.

Bourdieu, por sua vez, parecia menos consciente das contradições entre, de um lado, as implicações morais da sua teoria da dominação masculina e, de outro, sua prática como homem, enfim, entre a lógica da teoria e a lógica da própria prática. Ele reconhecia que mesmo os homens mais bem-intencionados podiam cair vítimas das estruturas cognitivas arraigadas e, inadvertidamente, reproduzi-las enquanto pensavam que as estavam desafiando. Ele sugeriu que foi esse o caso de Kant, de Sartre, de Freud e mesmo de Lacan; mas ele não sugeriu sua própria cumplicidade com a dominação masculina. Já vimos acima como Bourdieu desprezava Beauvoir, baseando-se no argumento de que ela foi simplesmente um penduricalho de Jean-Paul Sartre. Porém, como venho tentando mostrar, o trabalho de Bourdieu não é senão a pálida imitação dos trabalhos de Beauvoir. Ele praticou sexismo no próprio ato de denunciá-lo, de condená-lo. As disposições da dominação masculina jazem fundo no inconsciente tanto dos homens como das mulheres. Mas talvez as mulheres, na qualidade de vítimas diretas dessa opressão, estejam em condições melhores de trazê-la à baila. Até mesmo Bourdieu reconhecia que a capacidade perceptiva das mulheres acerca da vida dos homens é algo inacessível aos próprios homens. Elas entendem os jogos masculinos, dos quais são o móvel e a aposta. Elas são mais conscientes das armadilhas da dominação e dos modos pelos quais essas armadilhas as conduzem a comportamentos contraditórios, inautênticos e fracassados. Malgrado o quadro teórico comum a ambos os autores, ao se concentrar na elucidação das estruturas da dominação, a análise de Beauvoir foi incomparavelmente mais aprofundada e sofisticada que a análise de Bourdieu: mais aproveitando que dissimulando as ambiguidades e contradições da liberdade que é vivida dentro das jaulas da dominação.

Conclusão: a abordagem a partir das bordas*

Se o *habitus* da dominação masculina jaz tão fundo, como poderia alguém — incluindo Beauvoir e Bourdieu — o reconhecer pelo que ele é? Se a dominação masculina é opaca e está além da compreensão dos homens e das mulheres, como é que Bourdieu e Beauvoir conseguiram desenvolver seu entendimento sobre ela (e, além disso, como é que nós poderíamos reconhecê-lo como sendo o entendimento)? Aqui também nós encontraríamos convergências. Bourdieu argumenta que a dominação masculina possui maior “magnitude” nas sociedades tradicionais como a cabila e, embora ela não seja reconhecida como tal pelos próprios partícipes, um etnólogo estrangeiro (como ele mesmo) poderia encarregar-se da “socioanálise do inconsciente antropocêntrico capaz de objetivar as categorias daquele pensamento”⁵⁶. Bourdieu, portanto, transplantou sua avaliação do inconsciente antropocêntrico dos cabilas para a análise das estruturas mais complexas e diferenciadas da dominação masculina, encontradas nas sociedades modernas.

Assim como a “conexão distante” que Bourdieu mantivera com a sociedade cabila oferecera a ele a possibilidade de compreender seu inconsciente antropocêntrico, Beauvoir afirmava que foi sua especial condição de intelectual-mulher-independente o que lhe permitira o distanciamento indispensável ao entendimento da opressão das mulheres — uma compreensão inacessível tanto aos intelectuais homens como às mulheres dependentes:

Como então podemos colocar a questão? Antes de mais nada, quem somos nós para colocá-la? Os homens são parte e juiz; as mulheres também o são. Onde encontrar um anjo? Na verdade, um anjo seria mal indicado para julgar aqui: ele ignoraria todos os dados do problema [...]. Creio que para elucidar a situação da mulher, algumas mulheres ainda são as mais indicadas [...]. Muitas mulheres, que tiveram hoje a sorte de terem-lhes restituídos todos os privilégios de *ser* humano, podem dar-se ao luxo da imparcialidade; sentimos até a necessidade desse luxo [...]. Muitos outros problemas parecem mais essenciais que aqueles que nos dizem respeito diretamente; e esse mesmo desinteresse permite-nos esperar que nossa atitude seja objetiva. Entretanto, conhecemos mais intimamente do que os homens o mundo feminino, porque nele temos nossas raízes; e apreendemos mais imediatamente o que significa para o ser humano pertencer ao sexo feminino e nos preocupamos mais em conhecê-lo⁵⁷.

* No original: *The insight of the outsider* (a percepção das pessoas externas). Trata-se de um jogo de palavras cuja reprodução exata é difícil recuperar em português. (N. do T.)

A objetividade, tanto para Beauvoir como para Bourdieu, vem das seguintes condições: ser alguém oriundo do “exterior”, estar localizado em um espaço relativamente autônomo e ser alguém no “interior” conectado com os sujeitos em questão.

Enquanto a conexão de Bourdieu com a sociedade cabila era do tipo “o estranho que veio de fora”, a conexão de Beauvoir com as experiências das mulheres era do tipo “a estranha que veio de dentro”. Não obstante, ambos os autores possuíam certa visão da objetividade como algo assegurado por algum campo intelectual segregado e autônomo. Para Bourdieu, esse campo seria a academia, definida pela *skholè* e pela luta competitiva pela verdade científica; já para Beauvoir, esse campo seria a esfera pública, cujo coroamento eram os encontros de intelectuais nos cafés parisienses e nos grandes jornais como *Les Temps Modernes*. Tal distanciamento seria indispensável para evitar ser constrangido pelo desconhecimento que acompanha a dominação simbólica — com as mulheres se vendo através do prisma de categorias machistas. Por isso, ambos os autores desconfiavam dos movimentos baseados na romantização da opressão e que conduziria ao triunfo do desconhecimento. No fundo, eles concordariam que, salvo raras exceções (tais como eles mesmos), quando homens e mulheres se aventuram a esquadrihar os fundamentos da dominação masculina, eles só conseguem atingir o “mau senso” e nunca o “bom senso”; e as mulheres em particular seriam aí cúmplices da própria opressão.

Sendo assim, Bourdieu e Beauvoir foram ambos intelectuais tradicionais, desmascarando a dominação masculina sem saírem do elevado pedestal onde estavam. Nisso, eles diferem não apenas de Fanon, que na Argélia esteve profundamente comprometido com a luta revolucionária, mas também de Gramsci, que, tal como Bourdieu e Beauvoir, se viu por fim imerso em um contexto que se mostrou ser não revolucionário. Diferentemente daqueles, contudo, Gramsci acreditava no bom senso dos indivíduos oprimidos — pelo menos no bom senso da classe operária. Dada essa hipótese do bom senso, existiria, portanto, lugar para que os intelectuais orgânicos pudessem aprimorá-lo (atacando também o mau senso), desenvolvendo uma guerra de posição. De maneira análoga, nós encontramos hoje intelectuais feministas que consideram o bom senso e o entendimento provenientes dos dominados. Patricia Hill Collins, por exemplo, argumenta que a maioria dos oprimidos tem uma percepção bastante clara das estruturas sociais e da posição que ocupam no esquema de dominação; e que eles desenvolvem espontaneamente culturas de resistência. Aqui, ela está se referindo especificamente às mulheres pobres e negras dos Estados Unidos. As mulheres brancas e os homens negros estão situados em

posições ambíguas e, por isso, não conseguem enxergar através do nevoeiro da dominação. Patricia Hill Collins, portanto, endossa a perspectiva do intelectual orgânico intimamente comprometido com as comunidades de mulheres negras e pobres, elaborando seus pontos de vista e sua cultura para transmiti-los a públicos mais amplos. Coerente com essa perspectiva, Collins é hostil aos intelectuais negros tradicionais — Louis Gates*, Cornel West** e mesmo W. E. B. Du Bois*** — por seu elitismo pretensioso, manifestado nas representações que têm da dominação racial e sexual.

Existem decerto poderosas tradições do feminismo muito diferentes daquela representada por Simone de Beauvoir, mas que igualmente deitaram profundas raízes nos públicos femininos. Beauvoir foi a intelectual tradicional que deu voz e visão ao movimento e, com isso, estabeleceu a própria possibilidade

* Henry Louis Gates (1950), um dos mais prestigiados e influentes intelectuais afro-americanos. Louis Gates é mais conhecido por sua extensa pesquisa sobre a história e a influência da literatura negra nos Estados Unidos e por desenvolver um programa de estudos negros em Harvard. Em seu trabalho acadêmico, ele tem dedicado um grande esforço para levar a cultura afro-americana ao público, criando, como coautor ou coeditor, a mais abrangente bibliografia de referência sobre o tema em seu país, tendo feito pelos negros dos Estados Unidos o que Tocqueville fez pelos europeus. Louis Gates foi o primeiro negro a receber o grau PhD pela Cambridge University e é autor de inúmeros livros, artigos e ensaios. Para ele, “a mais sutil e pernicioso modalidade de racismo contra os negros é duvidar da sua capacidade intelectual”. Entre seus livros estão *Black literature and literary theory* (1984), *The signifying monkey: towards a theory of Afro-American literary criticism* (1989) e *The civitas anthology of African American slave narratives* (1999). (N. do T.)

** Cornel West (1953), filósofo, escritor e ativista negro norte-americano. Conhecido por seus discursos cáusticos e celebrado por seus estudos a respeito da condição social do negro nos Estados Unidos, West formou-se em literatura por Harvard e Princeton, lecionando em universidades americanas e europeias. O único livro de West a atingir ampla repercussão foi *Race matters* (1993), composto por oito ensaios em que atacou o mito racista segundo o qual os problemas da população negra e latina se devem às atitudes das *peessoas* que a compõe. West também abordou temas como o machismo e a homofobia, atitudes que os negros norte-americanos também deveriam combater. Destacam-se ainda as obras *The American evasion of philosophy* (1989), *The ethical dimensions of marxist thought* (1991) e *Breaking bread: insurgent black intellectual life* (1991). (N. do T.)

*** William Edward Burghardt Du Bois (1868-1963), historiador, sociólogo e editor negro norte-americano. Foi líder desde 1905 das lutas por direitos civis para os negros. Ajudou a fundar em 1910 a NAACP (Associação Nacional pela Promoção de Pessoas de Cor). Recebeu seu PhD em Harvard e lecionou em diversas universidades americanas. Segundo ele, a profunda ignorância dos brancos a respeito dos negros era a origem da desvantagem social destes. Em seus últimos anos de vida, oscilando entre a segregação e a integração do negro, Du Bois acreditava que os Estados Unidos jamais resolveriam seus conflitos raciais e que o único poder mundial em oposição ao racismo era a União Soviética. Du Bois uniu-se ao Partido Comunista Americano em 1961 e emigrou para Gana, onde morreu em 1963. Entre seus livros estão *Philadelphia negro* (1899), *The souls of black folk* (1903), *Black reconstruction* (1935) e *Dusk of dawn* (1940). (N. do T.)

do surgimento de intelectuais feministas orgânicas e engajadas. Resta saber se o papel crítico cumprido por Bourdieu, como intelectual tradicional, também contribuiu para a conexão orgânica da sociologia com seus públicos — posição que ele mesmo adotou no final da vida, malgrado seu desprezo pelos intelectuais orgânicos.

Notas

- 1 Ver Bourdieu, 1995, p. VIII.
- 2 Idem, 2001a.
- 3 Idem, 2001a, nota 11, p. 86. Ed. brasileira, 1999, nota 10, p. 104.
- 4 Moi, 1994.
- 5 Beauvoir, 1989.
- 6 Idem, 1956.
- 7 Moi, 1994, capítulo 7.
- 8 Bourdieu, 2001a, p. 59. Ed. brasileira, 1999, p. 74.
- 9 Estou me baseando na tradução inglesa de *O segundo sexo*, a despeito dos seus conhecidos problemas. Ver Moi, 2002, pp. 1.005-35.
- 10 Bourdieu, 1995b, p. VIII.
- 11 Toril Moi fala muito mais sobre ela em seu ensaio "Appropriating Bourdieu: feminist theory and Pierre Bourdieu's sociology of culture". Ver Moi, 1999, nota 21, p. 283. Não há nada de original nesse gênero de análise, porém, conforme Toril argumenta, seus conceitos são, mesmo assim, muito úteis ao feminismo. Esse também é o sentido geral da coleção *Feminism after Bourdieu* (2005), editada por Lisa Adkins e Beverly Skeggs.
- 12 Bourdieu, 2001a, p. 2. Ed. brasileira, 1999, pp. 7-8.
- 13 Idem, op. cit., pp. 37-8. Ed. brasileira, op. cit., pp. 49-50.
- 14 Beauvoir, 1992, pp. 94-5.
- 15 Idem, 1956.
- 16 Idem, 1989, p. XXV. Ed. brasileira, 1970, vol. 1, p. 13.
- 17 Ibidem.
- 18 Idem, op. cit., p. XXVII. Ed. brasileira, vol. 1, p. 15.
- 19 Bourdieu, 2001a, p. 3, ver também pp. 22-3. Ed. brasileira, 1999, p. 11, ver também pp. 33-4.
- 20 Beauvoir, 1989, p. 38. Ed. brasileira, 1970, vol. 1, p. 59.
- 21 Idem, 1989, p. 66. Ed. brasileira, 1970, vol. 1, p. 23.
- 22 Bourdieu, 2001a, p. 33. Ed. brasileira, 1999, p. 45.
- 23 Idem, 2001a, pp. 82-3. Ed. brasileira, 1999, pp. 100-1.
- 24 Rubin, 1975.
- 25 Hochschild, 1979; 1983.
- 26 Bourdieu, 2001a, pp. 55-6. Ed. brasileira, 1999, pp. 70-1.
- 27 Beauvoir, 1989, p. 267. Ed. brasileira, vol. 2, p. 9.
- 28 Chorodow, 1978.

- 29 Beauvoir, 1989, p. 604. Ed. brasileira, vol. 2, p. 370.
- 30 Beauvoir dedica um capítulo inteiro à prostituição como alternativa ao casamento. Assim como o lesbianismo seria um afastamento da sexualidade normal, a prostituição seria um caminho igualmente alternativo ao casamento, cujo significado e avaliação diferem conforme a sociedade.
- 31 Friedan, 1963.
- 32 Woolf, 1996.
- 33 Bourdieu, 2001a, pp. 79-80. Ed. brasileira, 1999, p. 98.
- 34 Beauvoir, 1989, p. 643. Ed. brasileira, vol. 2, p. 412.
- 35 Idem, op. cit., p. 628. Ed. brasileira, vol. 2, p. 393.
- 36 Idem, 1989, p. 717. Ed. brasileira, 1970, p. 486.
- 37 Idem, op. cit., pp. 680-1. Ed. brasileira, op. cit., p. 451.
- 38 Bourdieu, 2001a, p. 109. Ed. brasileira, 1999, p. 129.
- 39 Idem, 2001a, p. 110. Ed. brasileira, 1999, pp. 130-1.
- 40 Beauvoir, 1989, p. 731. Ed. brasileira, vol. 2, p. 500.
- 41 Idem, op. cit., p. 667. Ed. brasileira, vol. 2, p. 436.
- 42 Bourdieu, 2001a, pp. 110-1. Ed. brasileira, 1999, p. 131.
- 43 Beauvoir, 1989, p. 730. Ed. brasileira, vol. 2, p. 499.
- 44 Idem, op. cit., p. 726. Ed. brasileira, vol. 2, p. 495.
- 45 Idem, op. cit., p. XXV; ver também p. 125. Ed. brasileira, vol. 1, p. 13; ver também p. 168.
- 46 Bourdieu, 2001a, p. 39. Ed. brasileira, 1999, p. 51.
- 47 Idem, op. cit., p. 40. Ed. brasileira, op. cit., p. 53.
- 48 Idem, op. cit., pp. 42-3. Ed. brasileira, op. cit., p. 54.
- 49 Beauvoir, 1989, p. 598. Ed. brasileira, vol. 2, p. 364.
- 50 Idem, op. cit., p. 611. Ed. brasileira, vol. 2, p. 377.
- 51 Fanon, 1963.
- 52 Idem, 1967.
- 53 A mesma estrutura pode ser vista em *O antissemita e o judeu* (1965) escrito por Sartre em 1946 e publicado na mesma época em que Beauvoir iniciaria seu trabalho com *O segundo sexo*.
- 54 Fanon, 1967.
- 55 Cf. as entrevistas reunidas em Schwarzer, 1984.
- 56 Bourdieu, 2001a, p. 5. Ed. brasileira, 1999, p. 13.
- 57 Beauvoir, 1989, pp. XXXIII-XXXIV. Ed. brasileira, vol. 1, pp. 21-2.
Isso é o que Patricia Hill Collins, 40 anos mais tarde, denominaria a perspectiva do "estrangeiro do interior", embora ela traçasse sua genealogia não a partir de Simone de Beauvoir, mas a partir de Georg Simmel.