

GÊNERO, FILOSOFIA E TEMPO DO OUTRO. UM DIÁLOGO ENTRE TEORIAS FEMINISTAS DO SÉCULO XX E XXI E SEUS REFERENCIAIS ÉTICO-FILOSÓFICOS

GENDER, PHILOSOPHY AND TIME OF THE OTHER. A DIALOGUE BETWEEN 20TH AND 21ST CENTURY FEMINIST THEORIES AND THEIR ETHICS AND PHILOSOPHICAL REFERENCES

Magda Guadalupe dos Santos*

Resumo

Neste artigo analisam-se as relações histórico-sociais de uma perspectiva filosófica e feminista. Problematiza-se o alcance das teorias filosóficas contemporâneas ao discutirem sobre alteridade e hospitalidade. Investiga-se, em bases analógicas, o real alcance de tais teorias em relação às mulheres na história do Ocidente. Verifica-se, do ponto de vista dos feminismos, a partir das teorias de Simone de Beauvoir, Julia Kristeva, Luce Irigaray e Judith Butler, qual o valor da vida humana sexualizada e corpórea sob o impacto das exclusões do feminino na cultura.

Palavras chave: Alteridade. Feminino e Feminismos. Exclusões. Tempo das Mulheres.

Abstract

This article analyzes the historical-social relations from a philosophical and feminist perspective. The scope of contemporary philosophical theories is debated when discussing alterity and hospitality. The real reach of such theories with regard to women in the history of the West is investigated on analogical bases. From the point of view of feminism -- based on the theories of Simone de Beauvoir, Julia Kristeva, Luce Irigaray and Judith Butler -- one verifies the value of sexualized and corporeal human life under the impact of the exclusions of the feminine in culture.

Keywords: Alterity. Feminim and Feminism. Exclusions. Women's Time.

Artigo submetido em 02 de agosto de 2019 e aprovado em 21 de agosto de 2019

* Doutora em Direito e Mestre em Filosofia, ambos os títulos pela UFMG. Professora da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Professora da Faculdade de Educação da Universidade do Estado de Minas Gerais (FaE, UEMG). Integrante de *Simone de Beauvoir International Society* (Sociedade internacional Simone de Beauvoir) desde 2010 e de seu comitê executivo (*Executive Committee*) em 2016. Integrante do GT Desconstrução, alteridades de linguagem da ANPOF desde 2010. Pesquisadora de teorias feministas e questões de Gênero.

1 INTRODUÇÃO

A segunda metade do século XX pode ser pensada como a época dos feminismos, conforme o entendimento de Julia Kristeva em *Le Temps des femmes* (1981).^{*} Mas esse tornou-se, sobretudo, o tempo da consciência da alteridade. Os vários conflitos que perpassam o século, como as duas guerras mundiais e, em seguida, a Guerra do Vietnam e a da Coreia, bem como, posteriormente, a Guerra do Kosovo, assim como revoluções, declarações e constituições democráticas, respondem a contendas históricas de bases econômicas, religiosas e linguísticas. Em nome de valores nacionais, tais como aqueles defendidos durante os conflitos que originaram a Segunda Grande Guerra, houve o fim das utopias políticas e o avanço de realidades dilaceradas. Pode-se dizer que a figura do poder se redistribuiu em figuras ideológicas à beira de colapso, como se verificou na chamada Guerra Fria e nos confrontos dos regimes militares e ditatoriais na América Latina. No contraste de enfrentamentos, surgem também na segunda metade do século XX formas de expressões em busca de paz e da releitura da hospitalidade.

Vejamos, pois os distintos cenários de tais manifestações teóricas acerca do *ethos* que se vai constituindo historicamente e as bases feministas que trazem novo alcance ao tempo histórico.

2 TEORIAS FILOSÓFICAS DA DIFERENÇA

Por um lado, as teses ético-filosóficas se concentram e se solidificaram visando, entre tantos, a certo conforto espiritual diante de quadros estruturais tão dilacerantes. Permanecendo em cenário europeu, surgem os filósofos da religião, como Gabriel Marcel, Martin Buber, assim como filósofos ateus como Jean-Paul Sartre, abrigando o tema do *outro*, do rosto do *outro*, da relação entre o eu e o outro, como tópicos necessários para reerguer o ser humano da barbárie e do holocausto vividos em meados do século XX. Entre os filósofos da extraterritorialidade, há Emanuel Levinas e Jacques Derrida, com a desconstrução do olhar metafísico e inabalável diante dos problemas da justiça e da justeza. Como pensar o *outro*, quando apenas um suposto eu – sujeito masculino, branco e eurocêntrico – se eleva às bases

^{*} KRISTEVA, Julia. Le Temps de femmes in 34/44: Cahiers de recherche de sciences des textes et documents, no.5 (Winter 1979), pp.5-19. Translated by Alice Jardine and Harry Bkake. Women's Time. **Signs: Journal of Women in Culture and Society**. vol. 7, no.1. (Autumn, 1981) p.13-35

do reconhecimento de si e para si? Emmanuel Levinas e Jacques Derrida, originários de territórios outros e portando o peso da imposição da língua do colonizador europeu, darão tratamento intenso a tais questões, realçando a tênue linha demarcatória entre hospitalidade e hostilidade. Ambos desaprovam a preocupação metafísico-racionalista do Ocidente. Levinas, em *Totalidade e Infinito* (1980) faz uma análise crítica da tradição grega, entendendo que a herança socrático-platônica nos leva a valorar apenas o primado do Mesmo: nada recebendo “de Outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me vem de fora” (LEVINAS [1980]1988, p. 31). O que se mantém nessa tradição é, segundo Levinas, “a permanência no Mesmo, que é Razão” e que engloba o *outro* para, no ato de simples conhecimento, “arrebatar-lhe a sua alteridade”. A filosofia se torna, assim, na sua “identificação de ipseidade” e no seu egoísmo, “uma *egologia*” (LEVINAS [1980]1988, p.31), uma leitura continuada do mundo tendo um eu – sujeito voraz de conhecimento e poder – preocupado apenas com sua reluzente imagem de si mesmo.

Derrida, especialmente, em *O Monolingüismo do outro* (1996), irá criticar, com um texto quase poético, a impossibilidade de sermos todos naturalmente monolíngues, quando, culturalmente, esta imposição nos é reiteradamente manifesta. Insurgindo-se contra a violência epistêmica da cultura colonialista, vários fenômenos de resistência ali se identificam, além de uma profunda crítica à retórica do discurso colonial que se legitima a si mesmo por meio da opressão cultural.

Por outro lado, os movimentos sociais e, sobretudo, feministas se realçam reivindicando a coparticipação das mulheres nos quadros de cultura pelos anos 1960. Se a economia-política é a base principiológica sobre a qual se lançam criticamente os movimentos sociais, proletários, étnico-raciais e ecológicos, entre outros, esta não parece ser a única e muito menos se revela como uma base unitária aos movimentos feministas da segunda metade do século passado. No cenário social e feminista, o caminho da busca de independência e liberdade parece ser uma via comum a todas as mulheres, embora o horizonte histórico-cultural e o linguístico sejam também fatores determinantes a cada uma delas.

Nos aspectos simbólicos surgem os contrastes que definem memórias culturais e religiosas, feministas e sociais. Os traços relacionais e espirituais, os traços coletivistas e os de extrema solidão, oferecem os pontos de distinção do grande *outro* em que se constituem as mulheres, também do século XX, conforme o lema de Simone de Beauvoir, de 1949, chegando ao cenário atual. Evidencia-se, em tal situação de alteridades femininas, certa distância entre os pilares coletivos e políticos, religiosos e espirituais que se vão reerguendo

nos contrastes do pós-Segunda Grande Guerra, e os quadros de submissão, de desvalor aos quais ainda são relegadas as mulheres dos vários cantos do mundo, no século XX e no século XXI.

Se para os filósofos que fazem dialogar religião e cultura, religião, direito e temporalidade, a dimensão de alteridade equivale ao amplo, mas ainda abstrato, respeito pela diferença, embora sempre com aparentes preocupações éticas, já para os feminismos, as mulheres são tomadas como o *outro* do *outro*, nos termos de Luce Irigaray (1974). Certamente há uma variação do conceito de *outro* e de alteridade entre as teorias feministas, mas todas se assentam na condição real e plúrima das mulheres ao longo das sujeições da história, que se demonstram distintas da realidade dos homens que se nomeiam sujeitos dessa mesma história.

3 ÉTICA E OPRESSÃO SOB O IMPACTO DAS TEORIAS FEMINISTAS

Em termos dos feminismos, é importante partir de Simone de Beauvoir como um referencial teórico dos distintos movimentos e princípios feministas de 1960 a 1980, a partir de *O Segundo Sexo*, publicado em 1949. Segundo Carol Ascher (1987), Beauvoir poderia ser tomada como a grande ideóloga do feminismo contemporâneo. Para Elizabeth Fallaize (2007), sua influência nos feminismos do século XX deve-se à utilização de nova ferramenta teórica na elaboração do conceito de construção social de gênero, oferecendo um modelo de questões investigativas de feminismo para as teóricas da literatura, filosofia, teologia, teorias do direito, o qual inaugura um novo campo de estudos (FALLAIZE, 2007, p. 86). Nesse sentido, *O Segundo sexo* pode ser tomado como base dialógica do cenário de mudanças do século XX.

De um lado, é interessante apreender como o pensamento de Beauvoir descortina uma nova moldura de abrangência e sustentação de análises ontológicas sobre a opressão feminina. De outro, seu reconhecimento da complexidade da natureza corpórea da consciência e sua preocupação em estabelecer um referencial de cooperação entre liberdades individuais, sempre vinculadas a bases éticas, torna-se foco de discussão atual, conforme ainda entendimento de Elizabeth Fallaize (2007, p. 86). Especialmente, a leitura beauvoiriana crítico-desconstrutiva dos mitos, em escritos e textos de base patriarcal, oferece ao longo dos

tempos e em consonância com *O Segundo Sexo*, um referencial bastante sólido para o exame literário-feminista da atualidade (FALLAIZE, 2007, p. 87).

Mitos e religião foram, ao longo dos tempos, modulações emblemáticas da cultura. Entretanto, de certa ótica de leitura, as religiões se distinguem da mitologia no que concerne ao sentido de ligação e vinculação ao que parece cindido pelo tempo e pelo impacto do real. Trazer o *outro* à morada do ser, ao cenário ético que abriga labutas e afazeres, parece viabilizar o diálogo entre filósofos e teólogos em referenciais ético-antropológicos, sem indicar, contudo, quaisquer preocupações temáticas por distinção de sexo e gênero. A voz da filosofia e da teologia parecem isentas ou almejam transcender a esfera da sexualidade, da corporeidade e do gênero. A discussão sobre a diferença ou se concentra em âmbito metafísico, como em Levinas, ou nos limites críticos da ética da desconstrução como em Derrida, ou nos modelos crítico-políticos de Arendt.

Levinas, em *Entre Nós* (1975), entende que, nas formas genuínas de interlocução, a escolha do termo *religião* equivale à *invocação* e não a representação do *outro*. Tal termo anuncia uma “relação com homens, irreduzível à compreensão, e se afasta do exercício do poder”, visando alcançar o infinito (LEVINAS [1975]1997, p. 30). A seu sentir, os níveis de compreensão, de explicação da filosofia voltam-se para nomear e não para invocar o *outro*, cometendo uma violência e uma negação (LEVINAS, [1975] 1997, p. 31). No âmbito de teorias políticas, adentrando o campo dos direitos humanos, Hannah Arendt (1951) investiga a cristalização histórica dos preconceitos culturais e problematiza legitimidade e legalidade nos acontecimentos dos totalitarismos, em que fatores econômicos e políticos ultrapassam as fronteiras do religioso, embora deles se revistam. Derrida retoma, em sua última publicação, intitulada *Carta à Europa*, escrita em 2004, as críticas ao eurocentrismo, com severa crítica à secularização europeia, que deu lugar às políticas totalitaristas. Ao descentrar o lugar de Deus, os homens dotaram outros homens de um signo divino, como se alguns pudessem almejar serem reconhecidos destituídos do senso de fragilidade, pois tudo podiam e se ergueram como *Caput, Führer, Bundeskanzler, Presidente e* Ditadores eternos de reinos idealizados como *Reich*, Estado e Nação, enquanto heranças iluministas do sonho de soberania que não reconhece o outro enquanto tal.

4 AS INSCRIÇÕES FEMINISTAS NA HISTÓRIA

Da ótica dos feminismos, a relação entre o eu e o outro mescla os vários campos da existência vivida e realça a impossibilidade prático-teórica de um discurso de neutralidade de sexo e gênero. O que visam e o que alcançam os feminismos no cenário histórico-cultural, do século XX até os dias atuais, é um questionamento que alimenta as expectativas teóricas ou autoindagativas. E, neste momento de escrita, verifica-se necessário também se questionar se seria ainda pertinente o subsídio teórico de *O Segundo sexo* de Simone de Beauvoir, para investigar as circunstâncias que cercam as mulheres do século XXI.

Para tentar responder a tal provocação, vamos seguir por uma trilha de comparações. Pode-se concordar com Julia Kristeva (1981), da Universidade de Paris VII, e aceitar que se um dos vários problemas sociais da atualidade é o da produção de bens materiais e suas consequências para as relações humanas, já na esfera dos feminismos, o problema das representações, da reprodução e do valor da vida humana sexualizada e corpórea são questões de última ordem. Em várias partes do mundo, da Europa aos EUA, do Brasil às diversas pontas da América latina, as mulheres clamam por uma rota de solidariedade em termos de indagações sobre o valor da vida humana. Lembra Maria Luisa Femenías (2018), sempre que se tende a reclamar e a denunciar "o não cumprimento das leis que deveriam nos proteger", tropeça-se em inconvenientes e trâmites dilatatórios que de fato privam da justiça aquelas que por ela clamam. Especialmente quando, de modo bastante significativo, a questão da interseccionalidade dos sistemas de sexo-gênero-etnia-classe incidem na forma como certos tipos de violência se potencializam, desde as mais extremas até as quase imperceptíveis (FEMENÍAS, 2018, p.10), parece que só nos resta aguardar “comover as estruturas obsoletas, paralisadas e o *ethos* anacrônico nos quais ainda nos desenvolvemos” (FEMENÍAS, 2018, p. 11).

Afinal, da violência psicológica ao feminicídio, uma intrínseca realidade de concentração de linguagem, de portas semiabertas de agendas públicas que deveriam se preocupar em saber ouvir para saber auxiliar, parece querer justificar ou demonstrar qual o *ethos* escolhido como válido no sistema patriarcal atual. Para além de simples efeitos do legal e do ilegal, os feminismos indagam quanto vale temporalmente a vida humana em termos reais? Mas o que seria a realidade medida pelo tempo? E de que forma o tempo tem impacto real nas concepções feministas?

Segundo Kristeva, um dos problemas contemporâneos a ser enfrentado pelos feminismos é o da identidade ou perda da identidade na linearidade histórica ou no tempo cursivo, como o denominou Nietzsche (*apud* KRISTEVA, 1981, p. 14). Nenhum outro movimento, tal como o feminismo, em suas variantes, vivenciou com tamanha profundidade a quebra da validade de conceitos universais e abstratos. As questões que sempre demarcaram a história da antropologia social, cultural e filosófica, tais como a simbologia e os valores humanos, passaram a não mais significar algo de verdade nas distintas e singulares indagações feministas.

5 OS DILEMAS DA ALTERIDADE: TEMPOS DE SIMBOLOGIA E REALIDADE TÁTICA

Isso porque a fabricação da alteridade radical se fez registrar tanto na esfera mítica, quanto social e real. Formas de violência vividas em cenário público e político foram recusadas, proibidas e sancionadas pelo direito e pela moral. Contudo, as sanções da lei não foram impedimentos para que, no âmbito privado, formas múltiplas de violência contra as mulheres continuassem a ocorrer em grande escala e sem a intromissão do Estado. As violências de gênero são também violências de sexo, simbólicas e reais. Não se faz necessário nomear em detalhes o desvalor do nascimento de crianças fêmeas – de meninas – na China ou mesmo em territórios mais populosos, assim como o tratamento ignóbil de mutilação sexual de mulheres adolescentes em tribos africanas e por alas radicais do Islamismo, o estupro em série e generalizado a todas as mulheres, independentemente da idade, em certos momentos da guerra do Kosovo, além do número sempre alarmante da prostituição infantil em partes do Brasil e do mundo, com vulneração dos direitos e de necessidades mais básicas. Esta é a forma como a sociedade patriarcal se impõe às mulheres, com o uso de certa violência constante e presente. O binômio dominação-exploração é o que torna possível a sujeição desta categoria social, as mulheres, com apoio na violência, no sistema patriarcal, concebido justamente como um esquema de dominação e exploração das mulheres (SAFFIOTI, 1992, p. 194).

Neste contexto histórico de reprodução de cenários de violência, Simone de Beauvoir apontará as mulheres como o grande *outro* da cultura. Segundo ela, “o que define de maneira singular a situação da mulher é que, sendo, como todo ser humano, uma liberdade autônoma,

descobre-se e escolhe-se num mundo em que os homens lhe impõem a condição do outro” (BEAUVOIR, SS, v.I, 1980, p. 22). Para Beauvoir, o objetivo que se destaca na história da cultura “parece ter sido sempre o de torná-la objeto, votá-la à imanência, porquanto sua transcendência será perpetuamente transcendida por outra consciência essencial e soberana.” (BEAUVOIR, SS, v.I, 1980, p.23). Contra tal condição de inessencialidade é que se voltam os feminismos.

Se nos preocuparmos somente com a questão histórica ou do tempo, como o problematiza Kristeva, as perguntas a serem feitas seriam: qual o tempo dos movimentos feministas no qual as mudanças se efetivam? Como as ondas dos feminismos reagem em termos de realidade sócio-cultural? Qual seria o verdadeiro tempo para que as mulheres pudessem ser também vistas e respeitadas na autarquia edificante de sua própria história? E, do lado da história das religiões, como isso se dá na história das teorias e práticas que visariam religar, unir e não distinguir e submeter a vida humana?

Em meio à história da cultura, pode-se perguntar qual o lugar das mulheres. Não se inserem elas nos tópicos de auto-soberania e sequer são recepcionadas em moldes cosmopolitas? Os pequenos detalhes da vida quotidiana assim o indicam. O seu lugar, sempre será o lugar do desvio? Do *outro* que não o eu-sujeito da história? E qual a margem do tempo em que se inserem as mulheres, já que espaço e tempo são projetados e mesmo ditados aleatoriamente a sua singularidade e participação? Afinal, escreve Kristeva (1981, p. 17), certa concepção de tempo equivale “ao tempo de projetos, de objetivos e perspectivas”, ou seja, tempo de história. Toda noção de tempo se volta para os valores lógicos e ontológicos da civilização, nos quais as mulheres são tomadas como ruptura, pois detentoras de outras temporalidades.

Kristeva se volta também para o tempo das narrativas, aquele intuído por Freud ao ouvir, pelo viés da psicanálise, sonhos e fantasias de suas pacientes ditas *históricas*, pensando na função simbólica do amor, das referências espaciais do afeto, nas transferências mal sucedidas. Justamente pela tomada de consciência desse não-lugar ocupado pelas mulheres na cultura, a não ser aquele determinado e imposto pelo patriarcado em suas várias dimensões, é que os feminismos se fizeram registrar em várias escalas de posições, entre elas tanto as das teóricas da *diferença sexual* – com a ajuda de Beauvoir, Irigaray, Kristeva, Cixous – quanto as das que se pensam inseridas numa *moral da ambiguidade* – com o apoio também de Beauvoir, que relê Kierkegaard, o qual, por sua vez, retoma criticamente Hegel. As leituras e

suas possibilidades interpretativas nos remetem ao tempo do *outro*, e também ao reconhecimento de que a condição da alteridade mais radical foi experimentada pelas mulheres ao longo da história. Isso porque, segundo Beauvoir, em *Tout compte fait*, as bases materiais, não apenas econômicas, mas também existenciais, é que regulam a relação entre o *mesmo* e o *outro* (BEAUVOIR, 1982, p. 486), assim como a rejeição e a opressão do *outro* não se assenta apenas no antagonismo das consciências, mas nas bases concretas da realidade. Além do que, ainda para a filósofa, já nessa nova leitura de 1972, “as ideologias masculinas visam justificar a opressão da mulher e esta é condicionada pela sociedade de maneira a consentir” em tal subordinação. (BEAUVOIR, 1982, p. 486). Afinal, conclui Beauvoir, se em 1949 lhe parecia coerente dizer que “não se nasce mulher, torna-se mulher”, já que as diferenças existentes entre os sexos, de ordem genética, endócrina, anatômica, não bastam para definir o estatuto valorativo de feminilidade, sendo esta “uma construção cultural e não um dado natural”, em 1972 lhe ocorrem novas leituras. Segundo ela, também a virilidade não é dada desde o início e a tese se completa: “não se nasce homem, torna-se homem” (BEAUVOIR, 1982, p. 486). O fator cultural é, nesse sentido, um determinante histórico.

6 TEMPOS DE NOVAS INDAGAÇÕES

As mudanças nas várias partes do mundo pós anos de 1960 levam a reformulações indagativas das ciências, surgem novos hábitos, novas formas de leitura do mundo. Em 1963, Betty Friedan publica *The Feminine Mystique*, obra em que descreve o mal-estar da dona de casa que não conseguia se manifestar, já que “o capitalismo manipulava as mulheres para aprisioná-las no papel de simples donas de casa e consumidoras”. Ademais, Friedan também denunciava, entre outros, a psicanálise e certa concepção pós-freudiana como partícipes de um processo de convencimento das mulheres de que um destino singular lhes era imposto: apenas o cuidado da casa e dos filhos. Em seus próprios termos, enquanto “milhares de especialistas aplaudiram sua feminilidade, seu ajustamento, sua nova maturidade” (*a thousand expert voices applauded their femininity, their adjustment, their new maturity*), “tudo que elas tinham de fazer era dedicar suas vidas, desde meninas, a encontrar um marido e parir filhos” (*all they had to do was devote their lives from earliest girlhood to finding a husband and bearing children*, FRIEDAN, 1963, p. 16).

Vale lembrar que os anos de 1960 não foram apenas de reformulação teórica, mas também de práticas e ação. As feministas dos anos 1960 e 70 retomam *O segundo sexo* e procedem a uma discussão com o pensamento de Simone de Beauvoir. Em *Tout compte fait*, Beauvoir menciona, numa escrita de reconhecimento e entusiasmo, como Friedan funda o NOW (*New Organization of Woman*), movimento feminista liberal e reformista; como, em 1968, surge também *Women's Lib*, movimento de libertação das mulheres, repercutindo em abundantes literaturas, artigos e livros, dentre os quais *Politics of Sex*, de Kate Millet, *Dialectic of Sex*, de Shulamith Firestone, *Sisterhood is Powerful*, conjunto de estudos publicados por Robin Morgan, assim como *The Woman Eunuch*, de Germaine Greer (cf. BEAUVOIR, 1982, p.491- 492). Ao mencionar escritos e movimentos, Beauvoir parece tentar destacar os rumos tomados pelos feminismos após as repercussões de *O segundo sexo*, sentindo-se, assim, incorporada aos percurso dos movimentos, nas reformulações teóricas e nas suas práticas ao longo dos anos.

Em sua obra autobiográfica, Beauvoir nomeia cada uma das manifestações político-sociais e feministas que descortinam o tempo das mulheres. Repensar os feminismos por meio de uma releitura dos princípios de *O segundo sexo* lhe parece necessário para que o tempo dos feminismos seja um tempo real. Para ela, o que essas ou as mulheres em geral “reivindicam não é uma emancipação superficial, mas a ‘descolonização’ da mulher, porque se consideram ‘internamente colonizadas’” (BEAUVOIR, 1982, p. 492).

O tempo das mulheres seria assim, tal como entende Kristeva e, implicitamente, Beauvoir, um tempo histórico de projetos e realizações – e não apenas um tempo mental de sonhos e contínuas repetições de cenários de submissões. Talvez um tempo em que igualdade e diferença possam caminhar juntas num processo de democratização do mundo, em que religiões dialoguem entre si, em que os gêneros se reconheçam em bases não universais e sequer de um suposto humanismo que desconhece o valor da heterogeneidade cultural, mas de um necessário respeito às singularidades de gênero. Certamente, um tempo de novas inscrições simbólicas, com redescobertas da simbologia corpórea e afetiva.

Afirma María Isabel Santa Cruz (1997) que a teoria filosófica de gênero manifesta intrínseca relação com as mudanças sociais e, neste sentido, não lhe poderia faltar também uma dimensão utópica. Nesse contexto, utopia não coincide com um “sonho social que se sabe irrealizável”, mas sim com uma crítica feita sob o foco de um “futuro possível” que permite “o desenho de práticas” (SANTA CRUZ, 1997, p. 44). Ademais, continua, a teoria

filosófica de gênero deve mesmo “ser um pensamento utópico” e tal entendimento surge do fato de que o que ali se problematiza é justamente “o lugar dos seres humanos, o lugar no qual ocorrem suas relações entre eles” (*el lugar en el cual se dan las relaciones entre ellos*, SANTA CRUZ, 1997, p. 44). E esse lugar, embora imerso na vida social, é, na verdade, “lugar algum”. Logicamente, a transformação desse lugar pressupõe mudanças, as quais, de forma profunda, vinculam-se à identidade pessoal, escolhas e orientações sexuais, organização familiar, costumes, padrões de educação, entre outros. Resta saber, se o cenário atual ainda traz consigo suportes para se pensar utopicamente as relações de gênero.

Simone de Beauvoir, ao analisar as sociedades do século XX, entendia, em 1972, que “a mulher era fabricada pela civilização e não biologicamente determinada”; os meios para que as mulheres pudessem dirigir seus próprios destinos precisariam ser, então, realmente revistos (BEAUVOIR, 1982, p. 493). Noutros termos, a verdadeira distopia do feminino se fabrica culturalmente e tal situação merece ser revista culturalmente para que o tempo e também o lugar das mulheres possam ser identificados, conquistados, ressignificados. Ademais, escreve Judith Butler, em *Bodies that Matter* (1993), remetendo a Luce Irigaray, quando o feminino se vê excluído das formas tradicionais de pensar as fronteiras da inteligibilidade de forma crítica, vale retornar aos questionamentos da própria filosofia; como campo de pensamento e saber, não se poderia simplesmente excluir do filosofar velhos estigmas e formas supostamente neutras de pensar, para que novos empreendimentos do conhecimento possam surgir. Se justamente o feminino foi o ponto de exclusão da filosofia e do que ela representa como um saber profundo, é preciso pensar, na atualidade, em “novas formas de leitura do que a cultura filosófico-reflexiva tende a excluir”. Certamente, conforme Judith Butler, “esta não é uma tarefa fácil”, já que “não se pode ler em um texto aquilo que não aparece nos termos próprios do texto”, mas constitui “a condição ilegível da legibilidade mesma do dito texto” (BUTLER, 2008, p. 68). Nesse antagonismo de possibilidades assenta-se, justamente, a economia da suposta racionalidade ocidental, apta a fabricar fantasmas de exclusão e a reproduzir certa pretensão de inclusão do “feminino como o termo subordinado de uma oposição binária”, adversidade esta que surge nos presumidos contrastes entre masculino e feminino; excluindo a esfera feminina, “produz-se também o feminino como aquilo que deve ser excluído para que possa trabalhar nessa mesma economia” (BUTLER, 2008, p. 66).

Desta feita, se pudermos pensar num ideal de existência e vida, há de se buscar deter “a violência necessária e fundadora de qualquer regime de verdade”, sempre resistindo aos

gestos teóricos que se projetam de forma obstinada ou munidos de certa comoção (*pathos*), na qual as exclusões se afirmam simplesmente como tristes necessidades de significação (BUTLER, 2008, p. 91). Na reconfiguração de uma perspectiva futura, vale buscar um “horizonte” no qual sempre se estará superando a violência da exclusão e sobretudo sobrelevando os riscos de não podermos mais nos reconhecer plenamente nos signos de “exclusões a partir das quais todas nós atuamos” (BUTLER, 2008, p. 92).

A GUIA DE CONCLUSÃO

De fato, desde Beauvoir, transitando também pelo pensamento de Kristeva, Irigaray e Butler, um longo cenário de inscrições sociais e políticas empurram as mulheres e o feminino, que polemicamente as habita, para fora de si mesmas, nas margens do afastamento e supressões axiológicas; da violência ao *ethos* de uma busca de identidade e de subjetivação de suas possibilidades de ser e não apenas de dever ser. Embora os teóricos da filosofia tenham se preocupado em conceituar as bases de alteridades na cultura, não lhes veio à consciência reflexiva a preocupação pelas diferenças de gênero, como se a concretização tópica do problema do *outro* não pudesse ser assimilada como uma questão de índole filosófica. Outrossim, as teóricas dos feminismos arguem acerca do alcance da práxis historicamente formulada e lhes oferecem conotação crítica em várias angulações axiológicas. Beauvoir problematiza a fabricação cultural das mulheres e se posiciona pela revisão dos meios para a ação; o processo de descolonização das mulheres precisaria ter impacto, sobretudo, na forma como as mulheres passam ao autorreconhecimento. Kristeva, analisa o tempo de história em que projetos e perspectivas se enunciam como próprios das mulheres, cujo alcance, contudo, não é mais do que ruptura com os valores lógicos e ontológicos, na medida em que elas oferecem novas e distintas temporalidades para além do registro convencional patriarcal. Irigaray e Butler, cada uma a seu modo, questionam as exclusões do suposto feminino das fronteiras da inteligibilidade e legitimam o tempo do *outro*, com o tempo da ressignificação da alteridade.

Se é do processo de democratização da história que aqui se trata, vale encerrar mencionando o árduo e intenso papel dos feminismos na luta pelo valor da cidadania em cenário brasileiro. Não se pode desconsiderar o enfrentamento, no final desta década, contra

abusos morais e corpóreos praticados contra as mulheres, violências de todas as índoles e, especialmente, nos anos de 2018 e 2019, a ousadia feminista de hastear bandeiras para dizer “ele não” em face das imposições hierarquizadas que forjam o consentimento feminino em desfavor de si mesmo. Quando o cenário político nacional é de ameaça à dimensão moral dos vários *outros* que habitam a realidade de nosso próprio tempo existencial, restam as utopias teóricas feministas, que empurram de novo e adiante o cenário de esperança por um mundo mais equilibrado -política e juridicamente- entre mulheres e homens, para além dos favoritismos políticos em seus descompassos existenciais. De fato, pensar em utopias não significa rejeitar em tais teorias seu teor de verdade temática, mas apenas ressaltá-las em sua amplitude proposicional. Ademais, a história das mulheres não deixa de ser a história da democratização dos povos e de suas utopias democráticas – e estas são o que torna possível um encontro das teorias éticas, filosóficas e jurídicas, num respeito real às diferenças e à diversidade.

REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo Companhia das Letras, [1951] 2012

ASCHER, Carol. Simone de Beauvoir. Mother of us all. **Social Text**, 17, p.107-9, 1987
Disponível em:
https://www.jstor.org/stable/466481?seq=1#page_scan_tab_contents
Acesso em 23.03.2019

BEAUVOIR, Simone de. **Le deuxième sexe**. Paris: Gallimard, [1949]1980a

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo sexo**. Tradução de Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BEAUVOIR, Simone de. **Tout compte fait**. Paris: Gallimard, 1972

BEAUVOIR, Simone de. **Balanço Final**. Tradução de Rita Braga. 3.e. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982

BUTLER, Judith. **Bodies that Matter**. On the Discursive Limits of Sex. London New York: Routledge, 1993

BUTLER, Judith. **Cuerpos que importan**. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”. Traducción de Alcira Bixio. 2. ed. Buenos Aires,: Paidós, 2008

DERRIDA, Jacques. **Carta à Europa**. Dupla Memória. Tradução de Fernanda Bernardo. Revista Filosófica de Coimbra. N. 46 (2014). p. 471-480

DERRIDA, Jacques. **Força de Lei**. O “Fundamento místico da autoridade”. I. Do Direito à Justiça. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p.1-58

DERRIDA, Jacques. **O Monolinguismo do outro ou a Prótese de Origem**. Tradução de Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001

FALLAIZE, Elizabeht. Simone de Beauvoir and the demystification of woman. Chapter 5, 2007. **A History of Feminist Literary Criticism**. PLAIN, Gill; SELLERS, Susan (Edit.). Cambridge ; New York : Cambridge University Press, 2007

FEMENÍAS, María Luisa; NOVOA, Silvia Mabel (Coord.). **Mujeres en el laberinto de la justicia**. V. VI Los ríos subterráneos. Rosario: Prohistoria Ediciones, 2018.

FRIEDAN, Betty. **The Feminine Mystique**. New York: WW. Norton and Company, 1963.

IRIGARAY, Luce. **Speculum de l'autre femme**. Paris:Les Éditions de Minuit, 1974
(Collection critique)

KRISTEVA, Julia. Le Temps de femmes in 34/44: **Cahiers de recherche de sciences des textes et documents**, no.5 (Winter 1979), pp.5-19.

KRISTEVA, Julia. Women's Time. Translated by Alice Jardine and Harry Bkake. **Signs**. Vol. 7, No. 1 (Autumn, 1981).pp. 13-35.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988

LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós**. Ensaios sobre a alteridade. Tradução de Pergentino S. Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1997

SAFFIOTI, H.I. B. Rearticulando gênero e classe social. In: OLVEIRA, A.; BRUSCINI, C. (Org.). **Uma questão de gênero**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992. p. 183-215

SAFFIOTI, H.I. B. **Gênero, patriarcado, violência**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004. (Coleção Brasil Urgente).

SANTA CRUZ, María Isabel. 1997SANTA CRUZ, María Isabel. Feminismo y utopismo. **Hiparquia**1997, vol. 9, p. 33-49

Disponível em: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.5477/pr.5477.pdf
Acesso em 13.06.2019