

Deve-se salvar Antígona da fogueira? Beauvoir em um exercício literário-político contra feminismos idealistas

*Faut-il sauver Antigone du feu? Beauvoir dans un exercice politique-littéraire contre féminismes idéalistes*

**Thana Mara de Souza**

Professora de Filosofia da UFSC  
thana.souza@gmail.com

**Resumo:** A partir da descrição das noções gerais apresentadas em *O segundo sexo*, pretende-se trabalhar a hipótese de que a modificação concreta da situação das mulheres passa necessariamente por uma luta conjunta. Uma educação diferenciada dada a uma menina pode levar a atos tais como a da personagem Antígona, que se orgulha de sua ação solitária que não modifica concretamente a estrutura de uma sociedade. Tentaremos mostrar que Beauvoir vê na personagem da trilogia tebana um feminismo idealista, que se mantém em um discurso universalista e, paradoxalmente, ao mesmo tempo, solipsista. É necessário fazer o movimento oposto e sair da educação diferenciada para uma luta coletiva e concreta.

**Palavras-chave:** Beauvoir; feminismo, idealismo, realismo.

**Résumé:** À partir de la description des notions générales présentées dans *Le Deuxième Sexe*, il est envisagé de travailler sur l'hypothèse selon laquelle le changement concret dans la situation des femmes implique nécessairement une lutte commune. Une éducation différenciée donnée à une fille peut conduire à des actes tels que le personnage Antigone, qui se targue de son action solitaire qui ne change pas concrètement la structure d'une société. Nous allons essayer de montrer que Beauvoir voit dans le personnage de la trilogie thébaine un féminisme idéaliste, qui se situe à la fois dans un discours universaliste et, paradoxalement, solipsiste. Il faut faire le mouvement inverse et passer d'une éducation différenciée à une lutte collective et concrète.

**Mots-clés:** Beauvoir; féminisme; idéalisme; réalisme.

No I Congresso Internacional Simone de Beauvoir – Comemoração 70 anos de *O segundo sexo*, celebramos a publicação da obra que, infelizmente, ainda causa muita confusão porque reivindica que nós, mulheres, não devemos ser encerradas em definições definitivas e universais, como se todas fôssemos iguais e como se todas fôssemos inferiores a seres do sexo masculino. É o que a famosa e mal compreendida frase “não se nasce mulher, torna-se mulher” significa: a de que todas nós somos

construções históricas e que não há uma essência anterior a nosso nascimento. É, pois, na intenção de enfatizar a historicidade e concretude de nossa situação, contra noções abstratas como natureza humana, que Beauvoir escreve o livro sobre esse chamado segundo sexo, um sexo renegado a uma segunda colocação na hierarquia de gênero.

A filósofa passa quase toda a década de 1940 pesquisando como a mulher era colocada pela biologia, antropologia, psicanálise, materialismo dialético e é com base nessa extensa pesquisa que ela publica os dois volumes do livro. O primeiro, chamado de “Fatos e Mitos”, explora o modo como a mulher foi vista ao longo da história da humanidade, escrita principalmente por homens – ou, pelo menos, divulgada mais como se tivesse sido escrita principalmente por homens. Começamos, assim, a ler sobre como a mulher foi pensada como destino: enquanto o homem é visto como aquele que transcende, como aquele que vai além, o ser ativo que conquista e modifica o mundo, a mulher é vista como aquela que é dependente dos homens, ser passivo que repete a humanidade por meio de sua “vocação”: ser mãe. Em outras palavras, a mulher é colocada como um ser relativo ao homem, enquanto o homem se coloca como o ser essencial. É por isso que Beauvoir começa seu livro mostrando como a mulher foi vista por esses homens. E não nos enganemos: a história da filosofia também é parte constituinte desses fatos e mitos que tentam instaurar uma natureza feminina, e uma natureza inferior à do homem.

Importante dizer que não se trata aqui de criticar, entre outras características femininas, a maternidade, mas de compreender que, colocar a maternidade como obrigação da mulher, e identificá-la a esse processo, fazendo com que apenas ela fique responsável pela criação de um ser gerado por duas pessoas, é tentar encerrá-la em um único ambiente e julgar moralmente aquelas que não seguem o “caminho de mãe”, ou aquela que é uma “mãe desnaturada”, que não segue o que a natureza diz, porque, obviamente, a natureza obriga a mulher a ser mãe. Trata-se então de colocar-se contra esse pensamento que determina, que instaura uma natureza que obriga as mulheres a serem dóceis, meigas, vulneráveis, dependentes e etc. A história da humanidade coloca a mulher como ser que gira em torno do homem, a princesa que dorme e espera seu príncipe ganhar lutas para que venha acordá-la.

É contra essas imposições que tentam naturalizar a mulher como passiva e inferior que Beauvoir se volta na primeira parte, descrevendo, de forma crítica, como a biologia, a psicanálise e o próprio materialismo dialético fazem da mulher um destino. A filósofa aceita o papel importante que o corpo desempenha em nossas vidas e é por isso que descreve, de forma exaustiva, as modificações hormonais pelas quais a mulher passa no início da adolescência, a cada mês no ciclo menstrual e no momento da menopausa. Não podemos falar de nenhum ser humano sem levar em consideração que ele é seu corpo, que é com o corpo que ele se coloca no mundo e é visto pelos outros. O que se mostra essencial em seu argumento é que a biologia, ao falar do corpo, o coloca de forma determinante, como se, por exemplo (exemplo utilizado pela própria Beauvoir) a mulher espelhasse aquilo que seu útero faz, ou melhor, não faz. Pensando a concepção por muito tempo como uma ação exclusiva do homem, como aquele que, a partir do espermatozoide ativo, levaria, apenas ele, a vida ou “homúnculo” a um novo ser, que seria guardado e cuidado pelo útero feminino, a biologia expande essa observação – que hoje sabemos bastante errada – de forma a dizer que então é natural que a mulher

como um todo desempenhe o mesmo papel que cabe ao útero: o de ser passivo, o de esperar, o de guardar e cuidar (da casa, dos filhos, do marido) etc; como se nos resumissem a um órgão de nosso próprio corpo.

Para Beauvoir, se é verdade que o corpo é essencial – e é uma noção sem a qual não conseguimos entender seu pensamento – é também verdade que não podemos nos explicar, nos compreender apenas como títeres de nosso corpo.

Esses dados biológicos são de extrema importância: desempenham na história da mulher um papel de primeiro plano, são um elemento essencial de sua situação. Em todas as nossas descrições ulteriores, teremos que nos referir a eles. Pois, sendo o corpo o instrumento de nosso domínio do mundo, este se apresenta de modo inteiramente diferente segundo seja apreendido de uma maneira ou de outra. Eis por que os estudamos tão demoradamente; são chaves que permitem compreender a mulher. Mas o que recusamos é a ideia de que constituem um destino imutável para ela. Não bastam para definir uma hierarquia dos sexos; não explicam por que a mulher é o Outro; não a condenam a conservar para sempre essa condição subordinada. (BEAUVOIR, 2016a, p. 60)

Se devemos considerar os dados biológicos, não podemos dizer que eles bastam para condenar as mulheres a serem mais frágeis e inferiores aos homens. Isso porque existe a compreensão que também somos significação, ou seja, que também doamos sentido ao mundo, aos outros e a nós mesmos. É, aliás, algo que a psicanálise teria visto muito bem, embora, ao menos com Freud, ainda insista em colocar a mulher como derivada da compreensão do homem<sup>1</sup>. Beauvoir reconhece, por um lado, o avanço da psicanálise em relação à biologia, mas ao mesmo tempo também vê nesses primórdios do pensamento psicanalítico o pensar a sociedade patriarcal como sendo a sociedade padrão, como pensar que o poder do pai está naturalmente dado e não precisa ser explicado.

É preciso, então, além de compreender que todo ser humano é um ser significativo, compreender que essas significações são colocadas historicamente, e que é na história que os mitos são criados. É por isso que logo depois de fazer uma descrição crítica de como a ciência, a psicanálise e mesmo o materialismo histórico (por reduzir a questão de sexo à questão de classe) acabam por implicar um destino à mulher, condenando-a a repetir o que está dado, sem que sejam dadas a ela possibilidade de assumir-se como sujeito que escolhe, Beauvoir passa a descrever a história da humanidade e como o papel da mulher foi diverso nos diversos períodos. Não podemos dizer que naturalmente ela sempre foi inferior, ou estava destinada, porque seus hormônios assim mandam, a ficar em casa e cuidar das crianças enquanto o homem saía para caçar etc. Há toda uma construção histórica desse papel, que começou, segundo ela, em um momento muito específico, e que de fato só nos ajudaria a entender porque naquele instante, a mulher fez menos trabalho de agricultura (momento da descoberta de metais pesados

---

1 Não se trata de afirmar categoricamente um machismo em Freud, mas de descrever o modo como Beauvoir aponta os problemas da psicanálise freudiana. Importante observar que no livro há apenas uma citação direta à obra de Freud (*Moisés e o Monoteísmo*) e é importante questionar a quais obras a filósofa teve acesso diretamente nos anos 40 (quais tinham sido traduzidas para o francês? Quais elas teria lido?). Não há tempo e espaço aqui para essa leitura genética, mas é importante ao menos indicar esse elemento que deve ter dificultado a leitura de Freud por Beauvoir. Para uma maior compreensão desse diálogo, cf. OLIVA, J. *Da sexualidade reificada à reciprocidade erótica no pensamento de Beauvoir*.

de carregar), mas que, por conta das instituições e criações de mitos, acabou-se por perpetuar, gerando círculos viciosos. Um exemplo clássico desse círculo vicioso é que às mulheres são dados menos oportunidades e incentivos para continuarem o estudo, e por isso elas tendem a “conquistar” menos coisas. Mas isso é invertido e acaba por se transformar em uma demonstração de como a mulher é inferior, e se “conquista” menos, é porque é menos capaz, não porque tem menos oportunidade.

Com essas criações históricas que perpassam a filosofia, as ciências, as religiões e até mesmo as artes, perpetuou-se o que era apenas um breve momento da história da humanidade. A natureza, desse modo, não é o que é ordenado por um ser criador anterior à nossa existência, de modo que caberia a nós apenas obedecer e repetir o que é ordenado, mas é criada na historicidade.

É por isso que, depois de fazer toda a descrição crítica de como a mulher é naturalizada, tornada um ser inessencial em relação ao homem, Beauvoir passa para “a experiência vivida”, o segundo volume de *O segundo sexo*. Aqui ela mostra com detalhes como se dá, na sociedade classe média branca da França, em meados do século XX, a formação da mulher. Ela mesma aponta (embora não trabalhe), na “Introdução” do primeiro volume, que há certa dificuldade em seu tempo na união das mulheres, porque as mulheres brancas costumavam mais apoiar os maridos brancos que as mulheres negras, do mesmo modo que as mulheres de classe média/alta costumavam apoiar mais seus maridos de mesma classe que mulheres de classe baixa. Sem desenvolver essa intersecção entre gênero, raça e classe, como Angela Davis e pensadoras brasileiras o fizeram, a filósofa francesa ao menos aponta para essa intersecção<sup>2</sup>. Mas é verdade que sua descrição da formação da mulher se adequa mais à condição da própria Simone de Beauvoir: branca, classe média, francesa. Mesmo assim, não é difícil encontrar, nessa descrição, algumas marcas que se repetem até hoje, e aqui, no Brasil.

Eis como ela anuncia o segundo volume:

As mulheres de hoje estão destronando o mito da feminilidade; começam a afirmar concretamente sua independência; mas não é sem dificuldade que conseguem viver integralmente sua condição de ser humano. Educadas por mulheres, no seio de um mundo feminino, seu destino normal é o casamento que ainda as subordina praticamente ao homem; o prestígio viril está longe de se ter apagado: assenta ainda em sólidas bases econômicas e sociais. É, pois, necessário estudar com cuidado o destino tradicional da mulher. Como a mulher faz o aprendizado de sua condição, como a sente, em que universo se acha encerrada, que evasões lhe são permitidas, eis o que procurarei descrever. Só então poderemos compreender que problemas se apresentam às mulheres que, herdeiras de um pesado passado, se esforçam por forjar um futuro novo. Quando emprego as palavras “mulher” ou “feminino” não me refiro evidentemente a nenhum arquétipo, a nenhuma essência imutável; após a maior parte de

---

2 Cf. SOUZA, T. *Beauvoir e a situação das mulheres: entre subjetividade e facticidade*. Aqui aponta-se que embora Beauvoir não desenvolva questões de interseccionalidade, que aparecerão apenas nos anos 70, já podemos ver uma preocupação ao menos de mostrar a relação entre mulheres brancas e negras, operárias e burguesas, tal como aparece no vol. I de *O segundo sexo*, quando Beauvoir mostra a dificuldade das mulheres se colocarem como um “nós” por conta das distinções de raça e classe. Colocar Beauvoir como uma mulher branca e burguesa aparece em nosso texto apenas como a necessidade de situá-la, e não como uma crítica de que, por ter essa facticidade, deveríamos identificá-la com um feminismo elitista que não poderia ser utilizado em outros feminismos. Pelo contrário: o texto aponta que, mesmo situada em certo momento e classe e raça, o que ela trabalha no livro sobre a condição da mulher pode ser visto ainda no Brasil de hoje.

minhas afirmações cabe subentender: “no estado atual da educação e dos costumes”. Não se trata aqui de enunciar verdades eternas, mas de descrever o fundo comum sobre o qual se desenvolve toda a existência feminina singular. (BEAUVOIR, 2016b, p. 7)

É, então, à formação da existência feminina singular que o segundo volume se volta, detalhando o modo distinto como a menina e o menino são criados por seus pais. A infância é o momento central no qual as diferenças são estabelecidas pelo olhar do outro, pela sociedade que instaura, por meio de roupas, histórias, proibições, aquilo que é o feminino e o masculino. Se o menino pode e deve brincar na rua, subir em árvores, à menina essa liberdade é interdita. Ela é barrada em seu crescimento, em sua curiosidade, e no lugar disso, são bonecas e fogões de mentira que ela deve manusear em suas brincadeiras, repetindo, desde cedo, o que seria o seu papel natural: reproduzir o papel da mãe, ser mãe e dona de casa. Essa natureza se apresenta como tal porque desde que nascemos somos impregnados pelos valores de nossa sociedade. É nessa educação moral e política que nossos pais, familiares, escolas e outras instituições instauram a diferença entre ser homem e ser mulher.

O segundo desmame é o momento no qual o pai acolhe a filha e repele o filho após o desmame de fato<sup>3</sup>. Esse acolhimento da filha e não acolhimento do filho é que marcará o início da diferença, e não as distinções biológicas que existem. Enquanto a menina é “cuidada” e “mimada”, o menino é abandonado a sua própria sorte, tendo que lidar com seus medos e experimentando o mundo, e, com isso, adquirindo maior segurança em si mesmo (não se trata de dizer que nenhum acolhimento é necessário, mas que o acolhimento dado à filha no momento em que ela sofre o desmame é ao mesmo tempo colocado como imposição, como proibição de que ela se coloque em outro ambiente).

Trata-se, assim, de uma diferença estabelecida na existência, por meio de uma educação e um cuidado distinto voltados para a criança de sexo masculino e a de sexo feminino. Diferença essa que se torna ainda maior quando deixamos a infância para a passagem para a adolescência. Nesse momento, instaura-se um trauma na vida da menina, de forma que ela amadurece muito mais cedo. É o momento da menstruação, passagem brusca de uma infância assexuada a uma adolescência podendo se tornar mãe. Enquanto o menino desde muito cedo brinca e aprende a levar com naturalidade o fato de ser sexuado, de ter um pênis, a menina passa sua infância toda sem sexualidade: nenhuma referência é feita a seus órgãos sexuais e em muitas vezes a menina se surpreende ao ver seios surgindo e ao ver, de repente, sangue saindo de seu corpo.

Esse momento central na vida da adolescente é momento traumático na maior parte das vezes porque é tratado como tabu, ou seja, porque não é tratado. E é por conta dele que a “menina tornada mocinha” passa a ser ainda mais diferente e distante do que o adolescente é.

Vê-se que, se a situação biológica da mulher constitui um *handicap*, é por causa

---

<sup>3</sup> Beauvoir designa como primeiro desmame o momento no qual a mãe para de amamentar a criança. Mas há também um segundo desmame: “um segundo desmame, menos brutal, mais lento que o primeiro, subtrai o corpo da mãe aos carinhos da criança; mas é principalmente aos meninos que se recusam pouco a pouco beijos e carícias: quanto à menina, continuam a acariciá-la, permitem-lhe que viva grudada às saias da mãe, no colo do pai que lhe faz festas” (BEAUVOIR, 2016b, p. 14).

da perspectiva em que ela se apreende. A fragilidade nervosa, a instabilidade vasomotora, quando não se tornam patológicas, não lhe vedam nenhum ofício: entre os próprios homens há uma grande diversidade de temperamentos. Uma indisposição de um ou dois dias por mês, mesmo dolorosa, não é tampouco um obstáculo; na realidade, numerosas mulheres acomodam-se a isso, e em particular as que a 'maldição' mensal poderia atrapalhar mais: esportistas, viajantes, mulheres que exercem tarefas pesadas. (BEAUVOIR, 2016b, p. 80)

A menstruação, em si mesma, não é maldição alguma, mas a perspectiva adotada em relação a ela, o modo como as mães, pais, sociedade lidam com esse momento torna-a uma maldição, um momento em que a menina vira mulher, em que ela se torna quase mãe, enquanto o menino ainda brinca. A partir desse momento, segundo Beauvoir, mais restrições ainda são feitas à adolescente, em relação a roupas, a lugares a que pode ir, ao horário que deve voltar. Barrada mais uma vez, diminuem-se ainda mais as oportunidades que ela tem de desenvolver-se intelectual, física, moral e sexualmente.

E a distinção se aprofunda cada vez mais, de modo que, ao dar essa educação e cuidado tão diferentes, a mulher chega à vida adulta mais infantilizada e sem as mesmas oportunidades que o homem. Não por uma pretensa natureza, mas por não serem dadas a ela as mesmas possibilidades de assumir-se como sujeito.

A educação tem, pois, um papel fundamental no estabelecimento da mulher como naturalmente dependente e inferior, e a modificação da situação das mulheres com certeza passa também pela educação. Mas será que isso significa que é educando de forma diferente uma filha que chegaremos à libertação das mulheres, que alcançaremos a modificação da situação concreta das mulheres?

Não acredito que, para Beauvoir, o caminho seja esse.

No final do segundo volume, ao falar do momento atual, "a caminho da libertação", ao apontar para um grupo de mulheres privilegiadas, independentes financeiramente e com uma profissão, a filósofa quer enfatizar que algumas conseguiram perfazer um caminho diferente, tiveram maiores oportunidades, mas mesmo assim, não tiveram ainda libertação moral, política e social.

Existe hoje um número bem grande de privilegiadas que encontram em sua profissão uma autonomia econômica e social. São elas que pomos em questão quando indagamos das possibilidades da mulher e de seu futuro. Eis por que, embora constituam ainda apenas uma minoria, é particularmente interessante estudar de perto sua situação (...). A mulher que se liberta economicamente do homem nem por isso alcança uma situação moral, social e psicológica idêntica à dele. (BEAUVOIR, 2016b, p. 505)

A essa mulher é cobrado que, para entrar no mundo dos homens, se comporte como um homem castrado: aja tal como ele, mas sem mostrar sua sexualidade, que não escandalize. Ela é novamente barrada, fica dividida entre exigências opostas do mundo do trabalho e do mundo feminino.

Assim, a mulher independente está hoje dividida entre seus interesses profissionais e as preocupações de sua vocação sexual; tem dificuldade em encontrar seu equilíbrio; se o assegura é à custa de concessões, de sacrifícios, de acrobacias que exigem dela uma perpétua tensão. Aí, muito mais do que nos dados fisiológicos, é que cabe procurar a razão do nervosismo, da fragilidade que muitas vezes se observam nela. (BEAUVOIR, 2016b, p. 521)

Essa mulher independente financeiramente fica “entre” o ser mulher e o ser homem. Não é que ela passa a ser vista igual ao homem, mas é uma mulher que age como homem, tendo que se manter como mulher. Diante dessas exigências opostas, tendo que dar conta ao mesmo tempo do trabalho, mas manter as obrigações femininas (de limpar a casa, cozinhar etc.), a mulher tem que fazer sacrifícios e acrobacias. Se ela se “esgota” não é porque tem uma capacidade física inferior à do homem, mas porque dela é exigido muito mais que do homem. Como sabemos, e como Beauvoir já dizia em 1949, quando uma mulher trabalha fora de casa, quase sempre acumula a esse trabalho o trabalho doméstico. E mesmo no mundo do trabalho, enfrenta o tempo todo situações conflitantes, porque, se fala baixo, não é escutada, respeitada, não conquista confiança. Se fala alto, é vista como histérica. Ela fica diante de uma encruzilhada e qualquer escolha que faça, é a escolha errada. É isso que causa a fadiga, que a faz ter “crise de nervos”, e não uma essência que torna a mulher naturalmente mais fraca ou emotiva.

Tudo isso porque a sociedade continua a cobrar que ela se comporte moral e sexualmente como uma mulher, mesmo quando tem um trabalho e é independente financeiramente. Esse passado pesado e distinto faz com que ela sinta mais o fardo e as contradições dessa independência econômica, faz com que, no meio do caminho, ela não consiga assumir sua subjetividade do mesmo modo que um homem.

Voltemos à questão: basta educar uma mulher de forma diferente para que o problema se resolva? Não. Em sua conclusão, Beauvoir deixa isso muito claro:

Por certo não se deve crer que baste modificar-lhe a situação econômica para que a mulher se transforme: esse fator foi e permanece o fator primordial de sua evolução; mas enquanto não tiver acarretado consequências morais, sociais, culturais etc. que anuncia e exige, a nova mulher não poderá surgir; atualmente ela não se realizou ainda em nenhum lugar, nem na União Soviética, nem na França ou nos Estados Unidos e é por isso que a mulher de hoje se encontra espartilhada entre o passado e o futuro; apresenta-se o mais das vezes como uma “verdadeira mulher” disfarçada de homem, e não se sente à vontade nem em seu corpo de mulher nem em sua vestimenta de homem. É preciso que mude de pele e corte suas próprias roupas. Só poderia consegui-lo graças a uma evolução coletiva. Nenhum educador isolado pode fabricar hoje um “ser humano fêmea” que seja o homólogo exato do “ser humano macho”: educada como rapaz, a jovem sente-se excepcional e com isso sofre uma nova espécie de especificação. (BEAUVOIR, 2016b, pp. 550-551)

Espartilhada entre o passado e o futuro, essa mulher independente não teria uma situação melhor se tivesse tido, sozinha, uma educação de rapaz. Se isso tivesse acontecido, uma menina com um educador isolado que lhe educasse tal como um rapaz se sentiria superior às outras meninas, se sentiria, como diz a citação, excepcional, tornando-se uma espécie diferente. O caminho da libertação deve ser coletivo, político, e não individual, solitário: essa educação diferenciada não seria capaz de modificar as situações concretas das mulheres e as poucas oportunidades que lhe são dadas de colocarem-se como a subjetividade que também são. Pelo contrário: ela talvez acentuaria a diferença entre o feminino e o masculino e colocaria essa menina, por ter um passado igual ao de menino, como superior às outras meninas. Ela se sentiria única, excepcional, melhor que as outras.

Embora Beauvoir não desenvolva essa figura da menina educada isoladamente como menino, gostaria de me centrar um pouco mais nesse aspecto, porque talvez assim consigamos compreender que a crítica que a filósofa faz à figura de Antígona em um outro texto<sup>4</sup> não se dê porque ela não compreende a tragédia ou porque ela mesma era idealista e teria modificado seu pensamento depois<sup>5</sup>, mas porque ela vê, na heroína da tragédia grega, essa nova forma de especificação e que luta de forma solipsista.

Minha hipótese é que Beauvoir não modifica totalmente seu pensamento, mas que acentua cada vez mais o aspecto político e coletivo das lutas, em um movimento que pretende afastar-se da moça bem comportada, que teve a sorte de ser filha mais velha em uma família de classe média sem filho homem, que pode prosseguir a educação e conviver com colegas que a tratavam como igual, para compreender que essa não é a situação comum das mulheres e que, portanto, deveria se juntar às outras mulheres e reconhecer o papel de privilegiada que teve.

Em várias obras e entrevistas Beauvoir recupera esse estar em uma posição “entre” o estereótipo do feminino e do masculino, de ser uma mulher que não tinha se dado conta da situação que as mulheres devem enfrentar até os anos 40 porque era uma mulher privilegiada. Isso já aparece na própria “Introdução” de *O segundo sexo*, quando afirma que

muitas mulheres de hoje, que tiveram a sorte de ver-lhes restituídos todos os privilégios do ser humano, podem dar-se ao luxo da imparcialidade; sentimos até a necessidade desse luxo (...) Muitas de nós já não veem em sua feminilidade um embaraço ou um obstáculo; muitos outros problemas nos parecem mais essenciais do que os que nos dizem particularmente respeito; e esse próprio desinteresse permite-nos esperar que nossa atitude seja objetiva. Entretanto, conhecemos mais intimamente do que os homens o mundo feminino. (BEAUVOIR, 2016a, pp. 24-25)

Por estar nessa situação privilegiada (confirmada pela própria autora nos livros de autobiografia), a filósofa pensa conseguir falar de forma mais objetiva da situação das próprias mulheres (o que hoje seria bastante problematizado). Mas ao reconhecer ter tido uma educação diferente da educação que outras mulheres recebem, ao reconhecer que teve possibilidades que sua amiga Zaza<sup>6</sup>, por exemplo, não teve, Beauvoir traz a responsabilidade de abordar o problema que a sociedade coloca ao fato de certas pessoas serem mulheres.

Essa sorte será novamente enfatizada em um vídeo de entrevista para a televisão, em 1975 e que está acessível na internet com o título “Por que sou feminista?”<sup>7</sup>. Logo no início da entrevista, o jornalista pergunta a ela como é que não tinha percebido, até os 40 anos, a condição da mulher, ao que ela responde:

4 *Idealismo Moral e Realismo Político*.

5 Uma das hipóteses levantada por Magda Guadalupe dos Santos em *O traço do gênero no âmago da intertextualidade e o caráter mimético de Antígona: um diálogo entre Beauvoir, Derrida e Butler*.

6 Amiga de infância e adolescência de Beauvoir, que morreu jovem. A importância dessa amizade foi central para a filósofa, que muito colocou em questão as diferenças de possibilidades educacionais, morais e amorosas que as duas amigas tiveram na adolescência.

7 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=J-F2bwGtsMM>. Acesso em: 24 de julho de 2019



Porque vivi minha própria condição de intelectual. Tive a sorte de ter uma profissão sem concorrência masculina, o ensino está aberto a um e a outro. Tive colegas na Sorbonne ou em outras escolas que me igualavam em termos intelectuais. Então não senti isso. Ademais, como eu nunca quis me casar e ter filhos, eu não tive vida doméstica, sempre esmagadora, da condição feminina, eu escapei às servidões de minha condição. (BEAUVOIR, 1975)

Há, pois, um reconhecimento (pouco importa aqui se corresponde de fato ao que ocorreu ou não) por parte de Beauvoir de ter tido sorte, por, aos 40 anos, ainda não ter sofrido situações de servidão, comum às mulheres que não tiveram a mesma facticidade que ela. Mesmo amigas próximas a ela tiveram destino tradicional das mulheres, enquanto ela, filha mais velha, conseguiu, sem comparação com um irmão homem, prosseguir nos estudos e ser incentivada a continuar, alcançando uma independência econômica e social que não era ainda comum à maior parte das mulheres. Mesmo que não tenha sido a primeira mulher a se formar em filosofia na Sorbonne, era ainda um mundo de homens, que Beauvoir frequentava e no qual era respeitada. Sem estar casada, sem ter filhos, sendo uma intelectual e professora, não lhe pareciam óbvias as condições pelas quais a maior parte das mulheres passa em sua formação.

Não à toa, poderíamos aproximar o modo como Beauvoir se vê no mundo com o modo como a personagem Antígona aparece na trilogia tebana, porque afinal, por motivos completamente diferentes, ela também não deixa de ser uma mulher que se coloca entre o feminino e o masculino, que age igual aos homens e é confundida com eles.

Ao menos nesse sentido, podemos dizer que a trajetória da filósofa, de ser vista por homens como uma igual, como uma mulher que não age como outras mulheres deveriam agir, assemelha-se à trajetória de Antígona, que muitas vezes aparece na trilogia como aquela que faz o papel que seus irmãos, homens, deveriam fazer e não o fizeram.

Em Édipo em Colono, o pai que matou o seu pai e se casou com a mãe ao tentar fugir do destino anunciado duas vezes, assim se dirige às duas filhas, Antígona e Ismene: “Convosco, minhas filhas, acontece o mesmo: enquanto aqueles que deviam trabalhar ocupam-se de questiúnculas domésticas como se fossem moças, vós, em seu lugar, tratais sem trégua dos males de vosso pai” (SÓFOCLES, 1998, p. 121). É Antígona, no lugar dos irmãos homens, que “sente seus membros mais firmes” (SÓFOCLES, 1998, p. 121) e passa a guiar o pai cego no caminho do exílio.

Já na peça Antígona, a questão do feminino e masculino é retomada diversas vezes. Ismene, assim que a irmã lhe anuncia que fará o proibido pelo tio Creonte – enterrar o irmão que lutou contra Tebas – lembra que as duas são mulheres e, portanto, incapazes de lutar tal como homens: “Não nos esqueçamos de que somos mulheres e, por conseguinte, não podemos enfrentar, só nós, os homens” (SÓFOCLES, 1998, p. 199).

Mas Antígona reage à fala da irmã, assumindo não ser mulher tal como as outras o são. Nessa situação distinta que a tragédia imposta pelos deuses lhe colocou, a heroína age, tal como um homem, e enfrenta as leis da cidade. Ela enterra o irmão, em nome de leis divinas, e não faz questão de ocultar o que fez. Quando a Creonte é anunciado que alguém agiu contra sua ordem, sua fala anuncia o quanto o ato de Antígona é masculino: “Que homem se atreveu a tanto?” (SÓFOCLES, 1998, p. 207). Afinal, apenas

um homem, ou uma mulher que teve uma educação solitária diferenciada, poderia se colocar contra o chefe de Estado, recusando-se a seguir uma ordem por ele ditada.

Se não podemos dizer que Antígona teve sorte e foi privilegiada (porque os deuses deram a ela um destino trágico), ao menos podemos ver traços semelhantes nessa formação distinta da que outras mulheres tiveram em seu tempo, de forma que a ela é possível pensar em agir tal como um homem, ou seja, desafiando as leis do tio, chefe de Tebas. Em um lamento que é ao mesmo tempo orgulho, Antígona se despede da cidade assumindo sua diferença e solidão: “hoje, sozinha, sem um amigo, parto!” (SÓFOCLES, 1998, p. 234).

Mulher só que, na tragédia da formação diferenciada, se cria como uma especificação distinta, e anuncia, como desafio, seu ato solitário, seu ato de homem, assumindo para si o castigo imposto por Creonte – o de ser enterrada viva. Não seria nesse mesmo lugar que Beauvoir coloca sua infância e juventude? Uma mulher só que, na sorte de uma formação privilegiada, se cria com uma especificação distinta e, em um ato teórico (que é *O segundo sexo*), torna-se a intelectual que pensa, como os homens de seu tempo, questões filosóficas?

Com as diferenças que o tempo e as diferenças de esferas (real e fictícia) impõem, podemos fazer essa aproximação das duas mulheres que se colocam “entre” o que sua época diz ser o papel dos homens e o papel das mulheres. Mas se há essa aproximação, o que as distingue e muito é o modo como lidam com essa situação “distinta”. Enquanto Beauvoir procurar pensar, a partir das possibilidades que teve, a condição das outras mulheres e se torna uma feminista, uma militante que compreende que só é possível mudar a situação de forma pública e coletiva, Antígona reveste-se de orgulho de seu ato solitário e se afasta dos demais mortais, inclusive de sua irmã Ismene.

Se há semelhança no percurso de formação de mulheres que se encontram entre o estereótipo masculino e feminino, isso não faz com que Beauvoir se sinta próxima a Antígona. Ou, talvez, trata-se de uma semelhança que é preciso recusar, criticar, se afastar. Nesse caminho de afastamento do mesmo destino da heroína grega, a filósofa critica bastante Antígona.

No artigo *Idealismo Moral e Realismo Político*, publicado na revista *Tempos Modernos* em 1945, pouco antes de começar as leituras e escritas para o *Segundo Sexo*<sup>8</sup> Beauvoir coloca o problema da política e da moral justamente a partir da tragédia grega, identificando Antígona e Creonte como dois opostos.

Eis como a filósofa descreve a heroína grega no início desse artigo:

O drama de Antígona, que, contra as leis humanas de Creonte, afirma as leis divinas inscritas no seu coração, surge como antigo símbolo de um conflito ainda atual. Antígona é o protótipo desses moralistas intransigentes que, desdenhosos dos bens terrestres, proclamam a necessidade de certos princípios eternos e que obstinam, a qualquer preço – mesmo que seja a preço das suas vidas, ou até das vidas de outros –, a preservar a pureza das suas consciências. (BEAUVOIR, 2008, p. 41)

Antígona é aquela que clama sozinha por direitos divinos, aquela que deseja manter a pureza de sua consciência e pouco se importa com os bens terrestres, com

---

8 Cf. LECARME-TABONE, É. *Le deuxième sexe de Simone de Beauvoir*.

o destino de uma cidade. Para estes, as razões apresentadas pelos realistas, como a necessidade de não dar as honras de enterro a um traidor da cidade, aparece sempre como fútil e indiferente. As questões humanas não importam diante das questões divinas, e qualquer argumento que tente dar conta da concretude é desprezado pelo olhar daqueles que cultuam uma virtude abstrata.

Assim, para Beauvoir, a heroína embrenha-se em uma luta perdida de antemão e que sabe ser perdida, e não se importa com isso porque o que está em jogo é não uma tentativa de vencer, mas um respeito a uma lei universal e absoluta. É importante dizer que não se trata aqui de uma análise aprofundada da personagem, e que obviamente, partindo da teoria beauvoriana, é impossível dizer que existe a possibilidade de manter uma subjetividade pura e indiferente ao real. No entanto, é assim que a filósofa lê as frases de Antígona – o que pode ser confirmado em vários momentos na tragédia.

Eis o que ela, heroína, diz:

Essas leis [de Creonte] não são as ditadas entre os homens pela Justiça, companheira de morada dos deuses infernais; e não me pareceu que tuas determinações tivessem força para impor aos mortais até a obrigação de transgredir normas divinas, não escritas, inevitáveis; não é de hoje, não é de ontem, é desde os tempos mais remotos que elas vigem, sem que ninguém possa dizer quando surgiram. (SÓFOCLES, 1998, p. 214)

É, pois, em nome de leis abstratas, eternas, divinas, não escritas, que Antígona age. E em nome delas, pretende distinguir-se daqueles que argumentam de forma concreta sobre leis da Cidade. Esse desprezo é tanto que atinge até mesmo sua irmã Ismene. Se é verdade que no início ela não aceita o chamado de Antígona para juntas enterrarem o irmão, é verdade também que, depois de ser capturada por Creonte, Ismene pretende assumir a culpa junto de Antígona, pretende assumir ter sido cúmplice por não ter denunciado. Diante da irmã, Antígona se rebela e é sarcástica (uma das poucas vezes que o autor da tragédia indica o sentimento da heroína).

Ismene: Notando os sofrimentos teus, não me envergonho de percorrer contigo o mar de tuas dores.

Antígona: Os mortos sabem quem agiu, e o deus dos mortos; não quero amiga que ama apenas em palavras.

Ismene: Não me julgues indigna de morrer contigo, irmã, e honrar o morto com os ritos sagrados.

Antígona: Não compartilhes minha morte, nem aspire a feitos que não foram teus; basta que eu morra.

Ismene: Que valerá a vida para mim sem ti?

Antígona, com um sorriso sarcástico: Indaga a Creonte, pois só pensa nele. (SÓFOCLES, 1998, p. 219)

É certo que Ismene se recusou a agir com Antígona no início da tragédia, mas é certo também que nesse momento da punição, deseja diminuir o sofrimento da irmã, assumindo parte dele, e juntar-se a ela e a toda sua família, já morta. Mas Antígona parece ter orgulho em assumir o ato solitário, em dizer que não deseja próxima a ela aquela que ama apenas em palavras e que não age.

A heroína age sozinha e se orgulha desse ato solitário, divino, que já a deixava meio morta mesmo em vida. Em sua última fala antes de ser levada pelos guardas,

Antígona enfatiza: “Cidade de meus pais, solo de Tebas e deuses ancestrais de nossa raça! Levam-me agora, não hesitam mais! Vêde-me, ilustres próceres de Tebas – a última princesa que restava -, as minhas penas e quem as impõe apenas por meu culto à piedade!” (SÓFOCLES, 1998, p. 235).

Última e sozinha princesa, ela assume seu ato de homem, e assim, coloca-se acima das outras mulheres, incapazes de agir tal como ela agiu, acima de sua irmã Ismene, que também aparece como meio homem<sup>9</sup> em Édipo em Colono, mas volta, em *Antígona*, a fazer o papel estereotipado das mulheres, como a citação já feita, de que é preciso que elas não se esqueçam que são mulheres. Diante de outra mulher que tem direito à fala na tragédia, Antígona faz questão de dela se diferenciar, afinal, só ela ousou ter um ato masculino.

Em nome de valores universais, Antígona sacrifica sua vida, e o faz com orgulho. Sua subjetividade pretende manter-se pura e piedosa no mundo em que seu tio impõe uma lei que não faria sentido diante das leis divinas eternas.

Preocupada com manter-se pura, a alma virtuosa terá, pois, toda a vantagem em se abster; no máximo afirmará por meio de gestos simbólicos a sua dedicação aos grandes princípios: tornar-se-á testemunha, mártir; é aí que reside, precisamente, o sentido da obstinação de Antígona; mas não se misturará em lutas cujo resultado não tem valor aos seus olhos. (BEAUVOIR, 2008, p. 44)

Adotar as leis divinas é agir simbolicamente por conta de grandes princípios que ela, pura, deve obedecer, permanecendo acima dos outros cidadãos, tornando-se, assim, uma mártir, que sozinha, aceita ser enterrada viva, sem se misturar a outras pessoas em lutas.

Se o percurso inicial da vida de Beauvoir pode ser aproximado do percurso da vida de Antígona, que, crianças, foram educadas e formadas de forma diferenciada de outras mulheres, parece que a filósofa deseja se distanciar do grito final de Antígona, que parece ter orgulho desse percurso, do ato solitário e da proximidade com os deuses. Seu lamento é também orgulho, e se se sente abandonada por Ismene no início, é ela que abandona a irmã depois, assumindo seu ato masculino e solitário.

Como já citado, “educada como rapaz, a jovem sente-se excepcional e com isso sofre uma nova espécie de especificação” (BEAUVOIR, 2016, p. 551). Essa frase não poderia se dirigir à Antígona, essa jovem educada como rapaz e que, por fim, acaba por se sentir excepcional por ousar desafiar, tal como homem, as leis da cidade em nome de leis divinas? Essa nova espécie de especificação pela qual Antígona passa é, talvez, justamente o que Beauvoir deseja evitar para seu destino, e para se afastar do que lhe é tão próximo, é preciso muito criticar.

Assim, a crítica que Beauvoir faz a Antígona não é porque ainda teria uma concepção idealista do mundo, ou porque adotaria uma noção de liberdade abstrata e uma moral voluntarista, mas o contrário: é a necessidade de negar tudo que possa se dirigir a um

<sup>9</sup> Na peça, Édipo compara as atitudes das irmãs Ismene e Antígona com o que os irmãos homens fazem, apontando para uma “inversão” dos papéis, com os homens “sentados em casa, tecendo”, enquanto as mulheres “vão para a rua na luta”. Para o personagem Édipo, o contrário seria o “natural”, o que nos mostra que a personagem Antígona desempenha, ali, um papel que não é o papel esperado das mulheres de seu tempo, sendo quase confundida com homem em vários momentos, inclusive no ato de enterrar o irmão (Creonte pergunta-se que homem teria coragem de cometer esse desafio às leis da Cidade). Cf. SÓFOCLES. *Édipo em Colono*.

certo idealismo, ainda mais quando sua formação a preparou para ser a moça bem-comportada. A revolta, que pode parecer bastante dura, contra Antígona, é também a revolta contra uma formação que cria seres de nova espécie (essa mulher excepcional, criada de forma individual como homem), e mais que isso, é uma revolta contra si mesma e seus anseios infantis e juvenis de encontrar valores absolutos.

Não, eles não existem. E para afirmar esse realismo – que, por sua vez, não é um realismo cínico – é preciso gritar alto contra Antígona e afirmar que, à pergunta de Butler<sup>10</sup> sobre se poderíamos considerar Antígona como representante de certo tipo de política feminista, Beauvoir responderia: não. Ou, no máximo, que Antígona representaria um feminismo idealista, que recusa a concretude do fato de que “há mulheres”, e do qual seria preciso afastar-se. No lugar de agir sozinha em nome de valores morais universais, o caminho que Beauvoir pretende percorrer é outro, ou, mais propriamente, o contrário: é ir em direção às outras mulheres e buscar uma moral realista, que leve em conta, por exemplo, questões como aborto e trabalho doméstico, que, segundo ela, seriam capazes de unificar a luta das mulheres.

No entanto, isso não significa que, para Beauvoir, a solução seja adotar a postura de Creonte. Pelo contrário: ele está tão errado quanto Antígona. Não há, pois, uma concordância aqui com a leitura de Hegel e a superação necessária do feminino/família pelo masculino/Estado. Ambos, nas atitudes extremas e opostas, acabam por realizar, para a filósofa, o mesmo erro: de não compreender que a realidade humana sempre oscila de forma tensa entre subjetividade e objetividade, transcendência e imanência, liberdade e facticidade, entre sermos-no-mundo e ao mesmo tempo não sermos iguais às coisas, aos outros e a nós mesmos.

Aliás, embora costumemos nos focar na personagem Antígona, é importante nos lembrarmos que também Creonte tem um destino trágico. Nenhum dos dois “vence” a batalha, ambos saem derrotados. Antígona se mata e Creonte vê seu filho e sua mulher se matarem no momento mesmo em que já tinha decidido modificar a proibição. O último episódio da peça é centrado na fala de Tirésias e na profecia de que, caso os mortos não fossem enterrados, Tebas voltaria a ficar enferma. O corifeu, diante dessa fala, convence Creonte a ceder, a mudar seu edito, que assim anuncia a decisão: “Penosamente renuncio à minha decisão e passo a proceder segundo o teu conselho; não insistirei neste combate vão contra o inevitável” (SÓFOCLES, 1998, p. 242).

Mas como já sabemos ao final da terceira peça da trilogia, o inevitável é inevitável. A decisão de Creonte chega tarde demais. Ao ir até o lugar em que Antígona estava enterrada viva e seria desenterrada, vê que nada mais adiantaria. Ela estava morta, assim com seu filho, Hêmon, se matara. Notícia que, por sua vez, faz com que a mulher de Creonte também se mate.

Se é verdade que Antígona morre e Creonte vive, não se trata aqui, como pretende Hegel, de uma superação necessária da família pelo Estado e do feminino pelo masculino. Creonte sobrevive com a morte de seu filho e sua esposa nas mãos, e desiste de continuar a governar a cidade. Seu desejo é a morte ou o exílio, ao que o Coro responde que depois decidirá, mas já adianta que não cabe a ele mesmo decidir. A sobrevivência de Creonte não é sua vitória. Os dois personagens são atingidos pelo

---

10 Cf. BUTLER. *El grito de Antígona*.

destino trágico imposto pelos deuses, de modo que a leitura de Beauvoir, embora muito rápida, parece apontar para uma proximidade maior com Sófocles: a tragédia atinge tanto Antígona quanto Creonte, tanto a moral idealista quanto a política cínica.

Nesse sentido, talvez Beauvoir compreenda melhor a trilogia tebana ao vê-la como aquela que leva a um impasse entre duas escolhas opostas, mas que são ambas trágicas e que se reencontram no destino imposto pelos deuses. Ou melhor: para Beauvoir, embora a maior parte das pessoas escolha uma dessas duas atitudes (a universalista de Antígona ou a cínica de Creonte), colocando que é necessário optar por uma delas, a filósofa defende que o problema é justamente não perceber que as duas erram ao não assumirem a complexidade do ser-no-mundo.

E para dar conta dessa complexidade é que é necessário pensar em termos públicos e unir a teoria à vida. Sem ajuda das leis divinas e sem ajuda das leis da cidade, o ser humano está condenado a escolher, e, na escolha, a valorar o mundo que não escolhe, mas que ajuda a construir. A saída dos idealismos teóricos e morais é também a compreensão de que a ação deve ser política e coletiva. Uma mulher educada de forma diferenciada de outras mulheres pode ou agir sozinha em nome de razões universais, tal como Antígona, ou utilizar sua posição de privilegiada para trazer à tona a situação da maior parte das mulheres e proclamar a necessidade de sua união a fim de modificar concreta e coletivamente a situação das mulheres, tal como Beauvoir. São, pois, caminhos opostos que as duas mulheres percorrem, e é por enfatizar a necessidade de uma luta comum e concreta que a filósofa não pode deixar de criticar a personagem.

E foi o que Beauvoir tentou fazer principalmente depois da escrita de *O segundo sexo*. Na entrevista de 1975, ela mesma afirma que o livro era teórico e não militante, mas que felizmente foi tomado por outras mulheres e transformado em uma questão militante. E é como feminista e militante que ela vai à televisão, não como filósofa, teórica – o que significa que ali ela assume um destino oposto ao de Antígona e se junta às outras mulheres em nome de uma luta comum. Mesmo tendo uma educação distinta e privilegiada, mesmo sendo uma mulher com possibilidades diferentes das outras mulheres, a preocupação de Beauvoir é de discutir questões que pudessem juntar todas as mulheres, como ela pensava ser a questão sobre o aborto e sobre o trabalho doméstico.

Principalmente no final dos anos 60 Beauvoir verificou o quanto que a própria esquerda desprezava a questão de gênero (termo que não existia propriamente na época, mas de forma mais livre podemos identificar com a diferença que a filósofa faz sobre o sexo feminino e o ser mulher). Ao colocar a questão de classe como prioritária, sem considerar questão de raça e gênero, a esquerda francesa repetia os padrões morais do conservadorismo político burguês. Assim, maio de 68 foi fundamental para que ela desse um passo a mais na compreensão da necessidade de uma libertação política e coletiva. Nesse momento, Beauvoir se diz feminista e se une ao MLF, Movimento pela Libertação da Mulher, e assina, em 1971, o Manifesto das 343 sobre o aborto. Os movimentos coletivos são considerados essenciais pela filósofa porque eles permitem a saída de um grito individual para um grito coletivo que conseguiria interferir no político: “em vez de viver essa injustiça na recriminação individual estéril, é melhor que

as mulheres conversem entre si de seus problemas e tentem achar, juntas, soluções” (BEAUVOIR, 1975).

Podemos dizer, assim, que Beauvoir anuncia que a luta de libertação das mulheres só pode existir enquanto luta coletiva: “Stendhal bem o compreendeu quando dizia que é preciso plantar de uma só vez toda a floresta” (BEAUVOIR, 2016b, p. 551). Temos, pois, um movimento de sair de uma educação diferenciada para chegar a uma luta coletiva. Esse percurso torna-se cada vez mais forte nas obras e na vida de Beauvoir, que não só anuncia, mas vivencia, a união entre filosofia e vida, pois como afirma: “Toda a conduta viva é uma escolha filosófica, e a ambição de uma filosofia digna desse nome é a de ser um modo de vida que traga consigo a sua justificação” (BEAUVOIR, 2008, p. 18).

## REFERÊNCIAS

BEAUVOIR, S. Idealismo moral e realismo político. In: BEAUVOIR, S. *O existencialismo e a sabedoria das nações*. Lisboa: Esfera do Caos, 2008.

\_\_\_\_\_. *O segundo sexo: fatos e mitos*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016a.

\_\_\_\_\_. *O segundo sexo: a experiência vivida*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016b.

\_\_\_\_\_. *Por que sou feminista?*, 1975. Entrevista concedida a programa televisivo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=J-F2bwGtsMM>. Acesso em: 24/07/2019.

BUTLER. *El grito de Antígona*. Traducción de Esther Oliver. Barcelona: El Roure, 2001.

DOS SANTOS, M. G. O traço do gênero no âmago da Intertextualidade e o caráter mimético de Antígona: um diálogo entre Beauvoir, Derrida e Butler. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 4, n. 7, pp. 385-397, 2013.

LECARME-TABONE, É. *Le Deuxième sexe de Simone de Beauvoir*. Paris: Gallimard, 2008.

OLIVA, J. *Da sexualidade reificada à reciprocidade erótica no pensamento de Beauvoir*. Tese (Doutorado em Filosofia). Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. UNIFESP, Guarulhos, 2018.

SÓFOCLES. *A Trilogia Tebana*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

SOUZA, T. Beauvoir e a situação das mulheres: entre subjetividade e facticidade. *Ethic@*, Florianópolis, v. 17, n. 2, pp. 217-237, 2018.

**Recebido em:** 30/Ago/2019 - **Aceito em:** 29/Nov/2019.