

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CAROLINA BERNARDINI ANTONIAZZI

**Subjetividade e opressão a partir do corpo gestante**

[versão corrigida]

São Paulo

2023

CAROLINA BERNARDINI ANTONIAZZI

**Subjetividade e opressão a partir do corpo gestante**

[versão corrigida]

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Ética e Filosofia Política

Orientadora: Profa. Dra. Silvana de Souza Ramos

São Paulo

2023

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

A635s Antoniazzi, Carolina Bernardini  
Subjetividade e opressão a partir do corpo  
gestante / Carolina Bernardini Antoniazzi;  
orientadora Silvana de Souza Ramos - São Paulo,  
2022.  
205 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de  
Filosofia, Letras e Ciências Humanas da  
Universidade de São Paulo. Departamento de  
Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. FILOSOFIA. 2. FENOMENOLOGIA . 3. FEMINISMO.  
4.CORPO . 5. GESTANTE. I. Ramos, Silvana de Souza,  
orient. II. Título.



**ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE**

**Termo de Anuência do (a) orientador (a)**

**Nome do (a) aluno (a): Carolina Bernardini Antoniazzi**

**Data da defesa: 08/02/2023**

**Nome do Prof. (a) orientador (a): Silvana de Souza Ramos**

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 01/03/2023

*Silvana de Souza Ramos*

*(Assinatura do (a) orientador (a))*

## AGRADECIMENTOS

Esta pesquisa só pôde ser desenvolvida porque pessoas à minha volta me apoiaram, material e emocionalmente. Nenhum conhecimento é adquirido individualmente, tampouco é fruto do empenho solitário. Acredito na troca e construção coletivas, onde se tecem os pensamentos e conhecimentos compartilhados. Sobretudo, gostaria de agradecer especialmente às seguintes pessoas:

à minha mãe, por ter compartilhado comigo o seu corpo para que eu pudesse nascer, por sempre ter me apoiado em minhas decisões, por todo o amor e crença em mim depositados e por toda vibração a cada conquista;

ao meu pai, por ser um homem presente, carinhoso e detentor dos mais sábios conselhos; também por sempre ter me apoiado em minhas decisões, por todo o amor e crença em mim depositados e por toda vibração a cada conquista;

à Filó, por manter minha sanidade mental ao longo desse processo;

à Elena, amiga querida, por todas as trocas e lembranças, apoio e ajuda acadêmicos, mas principalmente por todo o suporte e carinho, enquanto moramos juntas no Canadá;

à Gabriela, por sempre estar ao meu lado, minha maior incentivadora — e isto é muito; também por todos os trabalhos compartilhados, que possibilitaram a feitura deste;

às minhas queridas amigas Lis e Melissa, pela parceria filosófica, afetos e ajudas acadêmicas;

ao Gabriel, por todo apoio e leitura atenta ao meu texto e essencial ajuda na reta final da escrita desse mestrado;

à todas as pessoas da REM, que fazem parte do meu dia-a-dia e com quem posso trocar e aprender sempre mais; em especial à Anna e Maria por serem faróis em minha ilha;

aos meus amigos queridos Natália, Tiago, Mari, Lia, Ana, José, Camilo, Ste, que se mantêm firmes ao meu lado, durante tantos anos;

à professora Tessa, que me acolheu em momentos difíceis e capitaneia o grupo NÓS, onde aprendemos mais que filosofia;

à professora Silvana, que me recebeu no início de minha trajetória acadêmica;

ao professor David Morris, que me acolheu no Canadá por seis meses, expandindo imensamente meus horizontes;

ao programa ELAP (Emerging Leaders in the Americas Program), do Governo Canadense, por ter me premiado com uma bolsa de estudos de seis meses;

à Universidade da Concordia de Montreal que me auxiliou no meu período sanduíche;

ao Departamento de Filosofia da USP, seus funcionários e outros da USP que possibilitam e auxiliam-nos nos processos burocráticos;

Por fim, à CAPES pela concessão da bolsa durante 2019-2021, tornando possível minha dedicação exclusiva à pesquisa e dissertação do Mestrado.

## **MAIÊUTICA**

Gerar é escura  
lenta  
forma in  
forme

gerar é  
força  
silenciosa  
firme

gerar é  
trabalho  
opaco:

só o nascimento  
grita.

**ORIDES FONTELA.**

## RESUMO

A pesquisa tem como objetivo investigar o lugar no mundo do sujeito gestante como paradigmático para desvelar aspectos da experiência subjetiva, além de determinadas opressões. Paradigmático pois irrompe fronteiras, nuances e abre espaço para camadas diversas de experiência ao abarcar e esfacelar categorias, bem como ao colocar em xeque o papel social e político da mulher. A obra de Iris Young, pelo viés do estudo fenomenológico do corpo próprio, descreve a experiência vivida desse sujeito, ao mesmo tempo em que lança um olhar social para esta posição que abarca não somente o momento da gravidez, mas também o modo como se estruturam as sociedades e os saberes em torno deste fenômeno. Por um lado, a fenomenologia do sujeito gestante descreve aspectos da corporalidade, tais como as fronteiras entre o interior e o exterior, a imanência e a transcendência, revelando que estes são menos precisos do que se poderia supor inicialmente. Por outro lado, Young propõe um engajamento crítico por meio do estudo da corporalidade gestante, tal como esta interage com o mundo a sua volta, e pelo desvelamento de estruturas que possibilitam opressões e relações de poder entre grupos determinados socialmente. É possível analisar, então, como a estrutura social pode incidir sobre a experiência do corpo gestante, e como a descrição fenomenológica desse corpo traz à tona opressões vividas no interior de uma sociedade onde elas vigoram e são estruturadas de modo generificado. Esta pesquisa se debruça principalmente sobre a obra de Iris Young, analisando-a e tomando-a como guia para o percurso investigativo. Mas, também, sobre a obra de Jane Lymer, de modo a estabelecer um debate entre ambas no que diz respeito ao corpo gestante.

Palavras-chave: corpo vivido; gestante; gênero; social; opressão; Iris Young; Jane Lymer

## ABSTRACT

This research aims to investigate the pregnant subject's place in the world as paradigmatic to unveil aspects of the subjective experience besides certain types of oppression. Paradigmatic as it collapses barriers and nuances and allows for diverse layers of experience when it embraces and dismantles certain categories, as it questions the political and social role of woman. Iris Young's work, through phenomenological approach of one's own body, describes the lived experience of this subject, while also providing a social view of this position which not only comprises the moment of pregnancy but also the structure in which society and knowledge are structured around this phenomenon. On one hand, the phenomenological study of the pregnant subject describes bodily aspects, such as the distinctions between inner and outer, immanence and transcendence, revealing these are less precise than previously supposed. On the other hand, Young proposes an engagement on social criticism through the study of the pregnant embodiment, as it interacts with the world around it, and through the unveiling of structures that allow oppressions and power struggles amongst socially determined groups. It is then possible to analyze how social structure can affect the experience of the pregnant embodiment, and how the phenomenological description of this body brings forth oppressions lived in a society in which those are present and structured in a gender manner. This research is based primarily on the study of Iris Young's work, analyzing it and taking it as a guide for its inquiring. It is also based on Jane Lymer's work, establishing a debate between the two authors vis-a-vis the pregnant body.

Key-Words: lived body; pregnant; gender; social; oppression; Iris Young; Jane Lymer

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>11</b>
<b>CAPÍTULO 1. GÊNERO E CORPO PRÓPRIO</b>	<b>24</b>
<b>1.1. Gênero</b>	<b>24</b>
<b>i. Ondas de Feminismo</b>	<b>28</b>
<b>ii. Simone de Beauvoir</b>	<b>31</b>
<b>iii. Gayle Rubin</b>	<b>55</b>
<b>iv. Butler</b>	<b>58</b>
<b>1.2. IRIS YOUNG</b>	<b>62</b>
<b>i. Sobre a Experiência do Corpo Feminino</b>	<b>62</b>
<b>ii. Corpo Próprio</b>	<b>65</b>
ii.i. Merleau-Ponty	66
ii.i.i. Primeira Parte: O Corpo	68
ii.i.ii. Síntese do Corpo Próprio	72
ii.i.iii. Desfecho	78
ii.ii. Corpo Vivido em Iris Young	80
<b>iii. Gênero em Iris Young</b>	<b>83</b>
iii.i. Gênero como Serialidade	87
<b>CAPÍTULO 2. FENOMENOLOGIA DO CORPO GESTANTE</b>	<b>100</b>
<b>2.1. Fenomenologia do Corpo Feminino</b>	<b>101</b>
<b>2.2. Fenomenologia do Corpo Gestante</b>	<b>106</b>
i. Subjetividade gestante	108
ii. Vínculo maternal;fetal	120
ii.i Ontologia da Gravidez	134
<b>CAPÍTULO 3. OPRESSÃO A PARTIR DO CORPO GESTANTE</b>	<b>144</b>
<b>3.1. Alienação do corpo gestante</b>	<b>145</b>
<b>3.2. O corpo gestante no discurso contemporâneo</b>	<b>153</b>
<b>3.3. O mote da hospitalidade</b>	<b>166</b>
<b>3.4. Uma sublinha necessária</b>	<b>181</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>188</b>

<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>197</b>
<b>ANEXO I</b>	<b>203</b>
<b>ANEXO II</b>	<b>204</b>
<b>ANEXO III</b>	<b>205</b>

## INTRODUÇÃO

O livro *On Female Body Experience: Throwing Like a Girl and Other Essays (Sobre a Experiência do Corpo Feminino: Jogando como uma Garota e Outros Ensaios)* de Iris Marion Young<sup>1</sup>, lançado em 2005, reúne oito ensaios dentre os quais sete já haviam sido publicados anteriormente, sendo o primeiro da década de 1980. A produção teórica da autora se deu num extenso espaço temporal de mais de 25 anos, tendo ela iniciado seus estudos acerca do corpo vivido (“*lived body*”) em 1977. O primeiro ensaio *Corpo Vivido vs. Gênero: Reflexões sobre Estruturas Sociais e Subjetividade* é introdutório e metodológico, já que faz uma revisão dos debates teóricos da história da luta feminista das últimas duas décadas, anteriores à publicação da obra, bem como explica o significado e a função das categorias de corpo vivido e gênero. Assim, este ensaio serve como uma introdução a alguns conceitos que serão utilizados nos demais escritos, do mesmo modo que servirão de guia para a estruturação de nossos capítulos. Resumidamente, Young avalia positivamente o argumento de Toril Moi segundo o qual deve-se substituir o conceito de gênero na teoria feminista pelo conceito de corpo vivido, derivado da fenomenologia existencialista, pois o conceito de corpo vivido seria melhor do que o de gênero para a teorização da subjetividade. Contudo, Young não defende o completo abandono do conceito de gênero, ao contrário, ela argumenta pelo valor deste para a teorização e crítica da estrutura social.

Levando em consideração que sua análise parte da premissa de que é a partir do corpo que se estabelece uma relação com o mundo e com o outro, Young investiga como é viver habitando o corpo de uma mulher. Como ela própria ressalta na Introdução da obra *Sobre a Experiência do Corpo Feminino: Jogando como uma Garota e Outros Ensaios*, quando deu início aos seus estudos, o único viés que encontrou terreno fértil para pesquisar a experiência corpórea foi a fenomenologia existencialista. Contudo, os autores dessa corrente eram primordialmente homens e não distinguiam o corpo masculino do feminino: tratavam de corpos em geral. Havia muito pouca, ou quase nenhuma, referência à diferença sexual ou mesmo ao gênero. Young busca demonstrar que sua tarefa principal é descrever um estar-no-mundo encarnado através das modalidades de diferença sexual e de gênero. Sua investigação

---

<sup>1</sup> Toda obra da autora foi publicada somente em inglês. Não há, portanto, tradução editada para a língua portuguesa. De modo que todas as traduções presentes neste trabalho são de minha autoria, sem menções adiante.

é sobre o corpo vivido feminino<sup>2</sup> e não sobre um corpo qualquer. Assim, o fato de estar no mundo em um corpo *lido* como feminino é “condição” para a experiência de ser mulher dentro de estruturas sociais. Isto porquê o corpo como vivido é sempre perpassado por significados sociais e históricos. Neste sentido, e em linhas muito gerais da tradição fenomenológica, Young entende que Merleau-Ponty deu um passo importante ao localizar a consciência no corpo, já que o sujeito que constitui o mundo — e é por este constituído — é sempre um sujeito encarnado. Segundo ela, Sartre e Heidegger já haviam se distanciado de Husserl — e a busca por uma ciência rigorosa que encontraria uma essência fenomenal transcendental — ao conceitualizar o ser-no-mundo como situado. Entretanto, não há situação sem localização e interação corporificada, ou seja, o corpo não é uma matéria primitiva anterior ou subjacente à relações econômicas e políticas ou significados culturais. Foi este o ponto que, segundo Young, Simone de Beauvoir aprofundou ao tematizar a diferença sexual como grande parte da constituição da situação de ser-no-mundo.

Portanto, Young sempre pensa a descrição da subjetividade de maneira a não se desvencilhar da crítica social, já que uma estaria atrelada a outra, implicando-se mutuamente. Neste sentido, ela esboça uma crítica à própria fenomenologia: não há uma experiência corporificada “pura” que seja anterior à ideologia e à ciência. Para tanto, a autora se apoia nos autores que, segundo ela, são “chamados frequentemente” de pós modernos, como Lacan, Foucault, Derrida, Kristeva, Irigaray e Bourdieu e a crítica que fizeram aos existencialistas, já que estes últimos, apesar de encarnarem a consciência, assumiriam o sujeito como unitário e original à experiência. Segundo a leitura de Young dos pós modernos e de suas críticas, o existencialismo cairia num humanismo ingênuo ao desconsiderar as formas de poder e mesmo de repressão no que tange o campo social. Assim, segundo a autora, a fenomenologia seria menos um método rigoroso — como pretendia Husserl — e mais uma abordagem única para teorizar a subjetividade. O ensaio *Jogando como uma Garota*, neste sentido, parte especificamente das teorias de Merleau-Ponty e Simone de Beauvoir, às quais Young faz referências a todo momento, sem necessariamente explicitá-las. Considerando este panorama, Young procura analisar a experiência desse corpo vivido em particular: o corpo feminino. De

---

<sup>2</sup> O termo recorrente usado por Young é “*female embodiment*” que é melhor traduzido por corpo vivido feminino, apesar da diferenciação entre fêmea e feminino que será delineada adiante. Em alguns casos, porém, como a autora trata da descrição fenomenológica de aspectos biológicos do corpo, como menstruação, gravidez e amamentação, a tradução corresponderia melhor à “corpo fêmea”. Assim, dependendo do caso, traduziremos por um termo ou outro.

um lado, valendo-se da fenomenologia como ferramenta para teorizar a subjetividade, que é sempre singular, e, de outro, valendo-se do conceito de gênero a fim de identificar injustiças, localizando e expondo suas fontes em estruturas e relações sociais.

Young reserva, então, algumas páginas iniciais para delinear conceitos chave que servirão de base para todos os seus ensaios. Apoiada na obra *Phenomenal Woman (Mulher Fenomenal)* de Christine Battersby, Young traça uma diferença entre fêmea<sup>3</sup> e feminino (*female and feminine*): o primeiro termo diz respeito às vivências materiais do corpo, enquanto o segundo refere-se às convenções sociais de gênero. Segundo Young, Battersby propõe uma estrutura filosófica diferente da metafísica ocidental, que conceituava o sujeito como um ser individual autônomo, ao considerar a capacidade de um corpo de gerar outro corpo — possibilidade esta que surge através do corpo fêmea. Deste ponto, é preciso que se reconheça que o sujeito vive encarnado e que existem dependências inevitáveis entre si e outrem. Certamente surgem daí divergências de poder que não podem ser extintas, mas que devem ser reconhecidas, caso se queira atribuir o respeito devido à cada um. Já a categoria do feminino, segundo reconstrução do argumento por Young, significa uma posição relacional numa dicotomia — masculino/feminino — na qual o primeiro tem mais valor que o segundo e este, por sua vez, é definido parcialmente em relação ao primeiro, através da falta. Haveria uma lógica hierárquica homóloga entre outros termos como corpo/mente, razão/paixão, público/privado, dentre outros, cujo discurso acerca deles acarretaria um efeito prático na vida das pessoas.

Young também concebe o feminino como “um conjunto de expectativas normativas disciplinares impostas aos corpos femininos numa sociedade dominada pelos homens” (YOUNG, 2005, p. 5). Assim, dentre outras coisas, essas normas inscrevem o trabalho do cuidado como sendo feminino, conseqüentemente acarretando uma visão de inadequação a outros. Essa normatização feminina descolaria as mulheres de posições de autoridade e poder. Por fim, tais normas disciplinares femininas objetivam mascarar ou subordinar os fatos brutos da corporificação, tornando este corpo “bonito” e escondendo seus odores naturais, como no caso da indústria estética e farmacêutica.

---

<sup>3</sup> Note-se que o termo “fêmea” na língua portuguesa pode vir a ser considerado impróprio, uma vez que poderia reduzir o corpo em questão ao seu aspecto biológico, naturalizando-o. Nosso intuito ao traduzir o termo *female* por fêmea é ser o mais fiel possível às autoras, bem como delinear que trata-se de um corpo equipado com útero, principalmente. Não pretendemos, nesta dissertação, corroborar nenhum viés natural ou biológico que determinados sujeitos são marcados desde o seu nascimento.

Apesar da diferenciação traçada por Battersby ser utilizada por Young ao longo da obra em questão, tendo em vista que alguns ensaios relacionam-se mais aos constrangimento ou possibilidades do feminino (como aspectos culturais e históricos tradicionalmente associados ao feminino, como o são as roupas e os valores ligados ao lar), bem como outros ensaios que refletem sobre a experiência incorporada do corpo fêmea (como a menstruação, amamentação e gravidez) — esses aspectos de vivências relacionadas ao sexo e ao gênero são mais ambíguos e problemáticos do que Battersby sugere<sup>4</sup>. A experiência e estrutura social tornam a diferenciação dos termos ambígua, porém, essa diferenciação é plausível e útil, uma vez que a reflexão acerca dos significados do feminino (ligado ao gênero) pode servir de base para uma crítica social. Mas, ao buscar alternativas conceituais nas categorias de fêmea e feminino, corre-se o risco de reinscrever as próprias estruturas que se almejam transformar.

Outro conceito importante que merece destaque é o de “experiência do corpo” (“*body experience*”), o qual busca descrever a subjetividade vivida e sentida na carne, em oposição aos estudos filosóficos e sociais recentes que tematizam o corpo como texto (“*body as text*”), conforme aponta Young a partir de Thomas Csordas<sup>5</sup>. Segundo ela, nenhum dos ensaios presentes na obra, tomam o corpo como objeto ou uma coisa a ser observada, estudada ou explicada. A descrição da experiência do corpo através do método fenomenológico proposto por Merleau-Ponty, possibilita justamente que o corpo seja tomado em toda sua densidade — o que não significa que o corpo seja puramente matéria, como analisaremos ao longo do primeiro capítulo. Ainda, segundo a leitura de Young de Csordas, outro conceito pouco articulado pelas interpretações críticas das últimas décadas é o da corporeidade

---

<sup>4</sup> “As previously explained, there are two differing, but related, sets of terms in the English language which provide a set of distinctions that operate differently in French, German and also in Italian feminist theory and philosophy. In English, ‘femininity’ (gender) is not necessarily linked with the female body, and instead involves differences in behavior or (socialized) disposition that have come to be associated with females rather than with males. There is nothing paradoxical about being a ‘feminine’ man. Being ‘female’ (a matter of ‘sex’), by contrast, involves a necessary reference to bodily morphology and results in a specific positioning in terms of the social networks of power and the conceptual networks by which identity is determined. Even given that the bodily/sexual categories of male and female are not simply given to us by ‘nature’ and are historically and culturally variable, it remains the case that being assigned to the category of ‘female’ is not simply the same as being assigned to the category of the ‘feminine’” (BATTERSBY, 1998, p. 21).

<sup>5</sup> “The parallel I have drawn between textuality and embodiment is by no means fortuitous or coincidental. In the 1970s the interpretive turn, the linguistic turn, the move to culture defined as systems of symbols, were in full swing. [...] In fact, textuality has become, if you will, a hungry metaphor, swallowing all of culture to the point where it became possible and even convincing to hear the deconstructionist motto that there is nothing outside the text. It has come to the point where the text metaphor has virtually (indeed, in the sense of virtual reality) gobbled up the body itself — certainly we have all heard phrases like “the body as text”, “the inscription of culture on the body”, “reading the body”. I would go so far as to assert that for many contemporary scholars the text metaphor has ceased to be a metaphor at all, and is taken quite literally” (CSORDAS, 1999, p. 145-146).

(“*embodiment*”<sup>6</sup>) como um modo de ser-no-mundo, levando-se em consideração as diferentes modalidades de gênero. O que significa dizer que Iris Young recupera criticamente o existencialismo, assumindo os ganhos trazidos pelos pensadores pós modernos, articulando abordagens textuais e analíticas de discurso para corpos e significados femininos. Também é deste modo que procederemos em nossa análise ao longo desta dissertação.

Por fim, o título do conjunto de seus ensaios admite duas frentes possíveis de leitura e nos remete ao que Young procura trazer à baila: um ser-estar no mundo como mulher. “*Throwing like a girl*” é o título do livro e parte do nome de seu primeiro ensaio publicado. Nele, Young analisa o debate posto por Erwin W. Straus em *The Upright Posture, Phenomenological Psychology (A Postura Ereta, Psicologia Fenomenológica)* acerca das dimensões espaciais laterais ocupadas por um indivíduo quando numa postura ereta. Straus dá ênfase à notável diferença na maneira de jogar dos dois sexos, a partir da observação de meninos e meninas quando jogam/arremessam uma bola. Segundo Straus, isso se deve a uma natureza feminina do uso do corpo, o que é rejeitado enfaticamente por Young e longamente analisado. Em linhas gerais, a refutação da tese de Straus acerca de um “determinismo biológico” se dá através de Simone de Beauvoir. Segundo Young, foi Beauvoir que expressou de forma mais completa e sistemática a negação de que diferenças entre homens e mulheres no que diz respeito a comportamentos e questões psicológicas seriam advindas de uma natureza biológica imutável. Assim, toda existência humana é definida por uma *situação* (conceito que será analisado adiante). A existência particular feminina é definida por aspectos históricos, culturais, sociais e econômicos de sua situação. Assim, entendemos que o título da obra como um todo, traz consigo essa ideia de refutação de um determinismo biológico bem como a demonstração de uma construção no campo social do que significa situar-se enquanto um corpo feminino.

A outra abordagem possível para o título de sua obra, cronologicamente anterior àquela apresentada anteriormente, para “*throwing like a girl*” seria resultante de sua aproximação com a ideia heideggeriana de “estar no mundo como”. A autora retoma um dos marcos da fenomenologia, a filosofia de Heidegger, sem a qual seria impossível a construção

---

<sup>6</sup> O termo “*embodiment*” pode ser traduzido por “incorporação” ou “corporificação” no sentido de que se trata do corpo ou, ainda, uma experiência vivida pelo corpo próprio. A tradução do termo admite diversos vocábulos que teriam sentidos diferentes como personificação ou materialização. Acredito que incorporação ou corporificação/corporeidade, no contexto, seja a tradução mais adequada tendo em vista o viés fenomenológico adotado pela autora.

de uma filosofia existencialista. Isto porque, segundo Young, *thrownness*<sup>7</sup> seria um conceito introduzido por Heidegger para descrever a existência individual humana como *jogada* (*being thrown*) no mundo. Ou seja, é essa existência enquanto corpo que está no mundo e, no caso de Young, estar no mundo nesta condição específica desse corpo de mulher. Young domina habilmente em seu título e de uma só vez o que desdobrará em todos os seus ensaios: a recuperação da corrente fenomenológica, para argumentos e saídas conceituais importantes, *ao mesmo tempo* em que tece uma crítica no campo social, descartando qualquer tipo de pensamento biologizante ou essencializante no que diz respeito ao modo de ser no mundo sob a rubrica dessas modalidades específicas — fêmea e feminino.

Em relação ao conceito de gênero, Young delinea sua problemática — que remonta à discussões feministas anteriores, por volta dos anos 1970 —, e envolve a distinção entre sexo e gênero, que pôs no horizonte uma primeira libertação da opressão ao questionar a ideia de que o sexo seria o fundamento da inferioridade da mulher (“biologia é destino”). O sexo trataria de questões relacionadas à anatomia e à fisiologia, enquanto o gênero seria a referência para o comportamento e para a concepção de si. Tal diferenciação buscou abrir um campo maior de possibilidades às mulheres, distanciando seus comportamentos, temperamentos e conquistas do campo do biológico ou das explicações naturais. Assim, era possível afirmar que homens e mulheres são diferentes no que tange a sua biologia e papel reprodutivo (relativo ao sexo), porém, tais diferenças não fundamentam as desigualdades sofridas no campo social (relativo ao gênero), que é construído e passível de mudança, portanto. Mas, em termos muito gerais, o que mais tarde (por volta dos anos 1990) novas e diversas teorias feministas e *queer* passaram a questionar foi a própria categoria de gênero — insuficientemente capaz de lidar com questões de intersecção de identidades e práticas plurais.

Tendo em vista este debate, Toril Moi propõe, segundo a interpretação de Young, que o conceito de gênero seja substituído por um novo conceito: o de corpo vivido, derivado da fenomenologia; trabalho, de certo modo, iniciado por Simone de Beauvoir no final dos anos de 1940, como meio de teorizar a subjetividade sexual sem o perigo de se cair em um

---

<sup>7</sup> *Thrownness* seria a tradução do conceito em alemão *Geworfenheit*, ter-sido-jogado no mundo, que denota a inescrutável natureza do *Dasein*. Cf.: HEIDEGGER, 2015.

reducionismo biológico ou no essencialismo<sup>8</sup> de gênero. Iris Young, por sua vez, concorda que o conceito de gênero seja problemático para teorizar a subjetividade. Assim, segundo a autora, o conceito de corpo vivido é mais interessante à teoria feminista para este propósito. Isto porque o conceito de gênero, ao tentar fazer o papel de uma categoria genérica, acaba por excluir as subjetividades que nele não se reconhecem, as quais, são sempre particulares e múltiplas. O conceito de corpo vivido seria mais proveitoso, uma vez que conseguiria abarcar essa multiplicidade e singularidade ao mesmo tempo, rejeitando, por exemplo, a naturalização da diferenciação binária. Contudo, não é possível abandonar completamente o conceito de gênero, tendo em vista que há estruturas sociais que incidem diretamente na liberdade e bem estar de indivíduos e que se fundamentam na dualidade dessa divisão. A formulação teórica também deve ser capaz de se engajar em críticas sociais e projetos políticos, a fim de identificar injustiças e localizá-las dentro de certas instituições e relações sociais, de modo a propor direcionamentos que culminem em mudanças. Para Young, as teorias devem dispor não só sobre experiências individuais, subjetividades e identidades, mas também sobre estruturas sociais.

A mudança conceitual importante ocorre, segundo a autora, quando se entende que o conceito de gênero é uma ferramenta para teorizar estruturas mais do que sujeitos<sup>9</sup>. Há duas estruturas principais que regem como as relações sociais são moduladas de modo generificado. São elas: a heterossexualidade compulsória e a divisão sexual do trabalho. Deslocar o conceito de gênero para o entendimento dessas estruturas permite que este conceito não seja atrelado ao sentido de identidade de sujeitos, ao mesmo tempo que fornece uma ferramenta para entender porquê determinados sujeitos possuem horizontes de possibilidades mais restritos e, muitas vezes, sujeitos à opressão. Toda essa demanda e conceitos serão abordados ao longo de nosso primeiro capítulo.

---

<sup>8</sup> Conforme salienta Iris Young, algumas autoras como Nancy Chodorow, Carol Gilligan, Nancy Hartsock desenvolveram teorias de identidades femininas de gênero expressando uma estrutura geral de subjetividade e ponto de vista social que definiam significativamente as vidas e possibilidades de muitas mulheres. Essa descrição tão geral da identidade feminina de gênero foi atacada como “essencialista”. Segundo Young, essas teorias se equivocaram ao assumir que a maternidade definiria a experiência da maioria das mulheres, ignorando certos recortes sociais, como raça ou classe que, por sua vez, influenciariam as práticas do cuidado; além de pressupor que a maioria dessas mulheres se engajariam apenas em relacionamentos heterossexuais.

<sup>9</sup> Esse argumento é desdobrado e aprofundado pela autora no ensaio *Gênero como Serialidade: Pensando sobre Mulheres como um Coletivo Social* presente em outra obra, conforme analisaremos oportunamente ao longo do capítulo primeiro.

Este primeiro recorte é necessário para assentar nosso foco de análise e nos munirmos de conceitos chave para o desenvolvimento do raciocínio proposto nesta dissertação, de modo que abriremos alguns incursos teóricos mais aprofundados ao longo do primeiro capítulo para que a análise do nosso tema, a saber, o *sujeito gestante*, possa ser feita. Isso significa que algumas idas e vindas serão propostas até que um solo comum seja construído para que possamos passar propriamente ao estudo desse sujeito gestante.

Iris Young examina no ensaio *Gravidez Incorporada: Subjetividade e Alienação*, também no livro *Sobre a Experiência do Corpo Feminino*, os aspectos fenomenológicos específicos do corpo gestante e as implicações sociais da relação da medicina com este corpo. Este texto, portanto, é nosso guia de análise. No primeiro momento (capítulo I), nos debruçaremos sobre os conceitos de gênero e corpo próprio que serão fundamentais para nossos capítulos seguintes. Como estes conceitos estão em profundo diálogo, a própria escrita do capítulo acompanhará esta dança, ora aprofundando o corpo próprio, ora o gênero, ora ambos em relação. Em seguida (capítulo II), trabalharemos especificamente a fenomenologia do corpo gestante tomando por base o ensaio sobre *Gravidez Incorporada*. Utilizaremos em nosso auxílio o livro *A Fenomenologia da Gravidez*<sup>10</sup> (2018) de Jane Lymer. No terceiro momento (capítulo III) examinaremos em que medida há opressão nas relações envolvendo o corpo gestante, bem como analisaremos o encontro do processo gestacional com a medicina ocidental. Para nos ajudar a compreender essa tomada de saber pela medicina nos apoiaremos também em Lymer e em Silvia Federici, com o intuito de entendermos os desdobramentos sociais desse corpo e desse sujeito como oprimido<sup>11</sup>.

A tese central de Iris Young, no ensaio nomeado acima, é posta desde o início: a gravidez parece não pertencer à própria mulher<sup>12</sup>. Esse “estado” ou condição seria considerado apenas como um estágio passageiro, no qual um feto está se desenvolvendo, cabendo à mulher apenas o lugar de fornecer os meios para tanto, como um *contêiner*. Assim,

---

<sup>10</sup> No original: *The Phenomenology of Gravidity*, também sem tradução para o português. Todas as traduções adiante serão feitas por mim, sem menções adicionais.

<sup>11</sup> É importante frisar que nossa análise do corpo gestante se dá, principalmente, através de Iris Young, uma vez que a autora nos apresenta os caminhos possíveis de problematização. Não obstante, recorreremos à outras autoras a fim de aprofundar e dar os passos no caminho indicado por Young.

<sup>12</sup> Não se engane o leitor, Iris Young não pretende essencializar este sujeito “mulher”. Trata-se apenas de demonstrar como determinadas situações são vividas — predominantemente — por este sujeito. Optamos por seguir o uso do termo escolhido pela autora. Mas, note-se que, onde se diz “mulher(es)”, nos referimos ao sujeito (gestante).

ou a gravidez é um objeto observável cientificamente, ou se torna objetificação pela própria mulher, que encara a gravidez como uma “condição” durante a qual ela deve “se cuidar”. Tendo em vista que a experiência específica da mulher quase sempre esteve ausente dos discursos, o intuito deste ensaio, em consonância com a proposta do livro, é “deixar as mulheres falarem com sua própria voz” (YOUNG, 2005, p.46), através de reflexões baseadas na literatura e na fenomenologia.

Young conduz o leitor ao explicitar como fará seu percurso, o qual acompanharemos de perto. Ao longo da primeira sessão, Young descreve alguns aspectos peculiares da existência corporal durante a gravidez. Ela sustenta que o sujeito que engravida é descentralizado, dividido ou duplicado de diversas maneiras. A mulher experiencia seu corpo como, ao mesmo tempo, sendo e não sendo seu. Seus movimentos internos pertencem a um outro ser que, porém, não é inteiramente outro. As fronteiras do seu corpo mudam e sua localização espacial passa a ser, além de sua cabeça, seu tronco. A existência enquanto mulher grávida a coloca numa situação peculiar, na qual a temporalidade de seu processo e crescimento são experienciados por ela numa divisão entre passado e futuro. Young afirma que sua descrição do corpo gestante sustenta, ao mesmo tempo em que critica, o conceito de corpo vivido segundo fenomenólogos existencialistas. Isto porque, quando nesta situação peculiar, o corpo gestante desafia as assunções implícitas de um objeto unificado e a pontual distinção entre transcendência e imanência. A gestação, portanto, revelaria um novo paradigma de experiência corporal na qual a unidade do ser se dissolveria. Dito de outro modo, a fenomenologia do corpo gestante é capaz de desvelar aspectos da corporalidade que se fazem de suma importância no que diz respeito à discussão sobre as fronteiras entre interior e exterior, bem como acerca de sua integridade, já que quando analisado deste modo, pode ser experienciado como simultaneamente *si mesmo* e *outro*.

Uma vez que já teremos exposto o conceito de corpo próprio de Merleau-Ponty no capítulo primeiro, poderemos explorar as questões levantadas por Young nesta primeira sessão. Aprofundaremos, de tal forma, o projeto da filosofia fenomenológica uma vez que o sujeito gestante coloca em pauta a unidade da subjetividade, demonstrando como tal noção deve ser compreendida dentro desse pensamento. Este sujeito explicita que algumas categorias não são estanques e que, justamente por tomar o ponto de vista do sujeito que vivencia tal experiência, o método fenomenológico é o que consegue, de modo mais

exemplar, dar conta da ambiguidade do sujeito gestante. Assim, apesar da subjetividade encarnada ser sempre um movimento de unificação nunca terminado, o sujeito gestante revela aspectos que tornam essas fronteiras ainda mais complexas. Por fim, transbordando a análise feita por Iris Young, ofereceremos uma perspectiva adicional para o entendimento do corpo gestante: este como uma mudança de estrutura — estrutura aqui entendida como conceito merleau-pontiano que perpassa toda sua obra, especialmente a *Estrutura do Comportamento* (2006). Merleau-Ponty analisa como nos casos de doença há uma reconfiguração de estrutura por parte do corpo. O que demonstraremos, em momento oportuno, é que a mudança de estrutura não necessariamente deve ser lida como uma regressão no caso do corpo gestante. Além de considerarmos a reestruturação do corpo, com o auxílio de Jane Lymer, tentaremos demonstrar como a experiência do corpo gestante pode ser vista como expressão privilegiada da última dialética proposta por Merleau-Ponty em sua ontologia da carne, presente no seu último escrito (ainda que inacabado) *O Visível e o Invisível* (2014).

A segunda sessão do ensaio de Young, por sua vez, reflete sobre o encontro entre a gravidez e as instituições e práticas da medicina e é por meio dela que faremos a passagem da fenomenologia do corpo gestante à sua alienação. Nosso capítulo terceiro apresenta um híbrido entre a perspectiva do sujeito e seu encontro com as estruturas sociais. Segundo a autora, devido à organização dessas instituições e suas práticas, a mulher se depara muitas vezes com um processo alienante. Isso porque, sendo a medicina a profissão da cura, a gravidez por vezes é vista como uma condição que se desvia do estado normal de saúde. Ainda, o controle que a medicina exerce sobre o conhecimento da gravidez e do processo de nascimento através de instrumentos desvaloriza a relação privilegiada que a mulher tem com o feto e o seu corpo gestante. Ao final deste ensaio, Young reconhece que com o advento de novas tecnologias alguns aspectos da relação com a experiência da gravidez e do nascimento de uma criança mudaram. Contudo, a autora manteve o texto na sua forma original, já que o conteúdo de sua análise continua válido<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Iris Young dá ênfase principalmente à inovação trazida pelo ultrassom. Segundo ela, o uso do ultrassom não altera sua análise mas, ao contrário, a reforça. A autoridade do conhecimento do processo gestacional, não se modifica e, para além disso, acelera a objetificação da subjetividade uma vez que, o ultrassom torna possível que qualquer pessoa possa experienciar o movimento fetal através de uma imagem. O que então, antes, era de exclusividade do corpo gestante, passa a ser disponível a todos, acentuando sua posição de não privilégio e de objeto, já que a imagem tende a ser mais real que suas próprias sensações, as quais somente ela teria acesso. O privilégio do objetivo sobre o subjetivo e suas consequências.

Passando pela análise específica de Young em relação ao encontro da gravidez com a prática médica, analisaremos em seguida os desdobramentos verificáveis do corpo gestante no campo social. Note-se que, tendo indicado o conceito de gênero para pensarmos estruturas, a opressão em relação ao corpo gestante é primordialmente examinada sob a rubrica do gênero, já que, como teremos observado, este corpo gestante encontra-se sempre cercado por essas estruturas. Isto não significa dizer que não há opressão de raça ou classe, pelo contrário: tais marcadores estão entrelaçados no âmbito social, de modo simultâneo. Apenas nos serviremos do recorte de gênero para adentrar nesta seara. Para tanto, também mobilizaremos o entendimento de Silvia Federici da *reprodução como trabalho alienado* e o conceito de *hospitalidade* presente em Lymer. Tais aportes teóricos nos darão apoio para desdobrar questões indicadas por Young e sustentação para entender onde esse sujeito é posicionado socialmente, dentro das estruturas da heterossexualidade compulsória e da divisão sexual do trabalho, e quais as consequências da alienação no processo de gestação para o campo do social.

Portanto, em relação especificamente ao corpo gestante, este pode ser observado sob alguns aspectos: no registro da fenomenologia, como um corpo vivido que revela as imprecisões sobre a unidade do ser, bem como sobre as fronteiras entre transcendência/ imanência e interior/exterior; e, portanto, como um corpo vivido que revela a singularidade e a subjetividade daquele que o vive, de modo a trazer reconhecimento e “até certo prazer” (Young, 2005, p. 3). Já no registro do campo social, sobre como as estruturas sociais incidem sobre esse corpo gestante. Observe-se que apesar da análise ser dividida em duas frentes — fenomenológica e social — ambas se implicam. É o corpo vivido que é a base para qualquer experiência e esta, em seu turno, é influenciada pelas estruturas sociais que rodeiam este corpo. A combinação, por outro lado, dessas duas análises, nos permite justamente tentar fazer o caminho inverso do resultado das estruturas e controles sociais: devolver a subjetividade do sujeito que vivencia tal estado (que tende a ser alienada e dessubjetivada). E, ao iluminar as subjetividades desse corpo gestante, percebe-se mais claramente as estruturas de poder e controle que nele incidem. Toda essa discussão nos obriga a uma análise mais profunda da condição da mulher na sociedade para que possamos entender a quais tipos de opressão ela está sujeita, como essas operam sobre seu corpo e, em que medida, pode-se exercer aí a liberdade.

Young analisa em outro texto, *As cinco faces da opressão*, capítulo do livro *Justiça e as Políticas da Diferença*, o entrecruzamento de opressões que são vividas pela mulher no seio da sociedade; não haveria, para ela, uma anterioridade de uma opressão sobre outra; elas podem se dar concomitantemente, tendo todas a sua devida importância. Neste sentido, podemos dizer que a gravidez é exemplar ao conseguir abarcar diversos aspectos num só sujeito: relações generificadas, desigualdades econômicas, sociais, políticas, de raça, religiosas e civis. Levantamos, portanto, as seguintes questões: é possível haver igualdade de gênero (e, portanto, econômica, social, política, civil) num contexto em que as mulheres são encarregadas do papel da procriação, tal como esse papel se realiza em nossa sociedade hoje? A reprodução é um direito ou um dever da mulher em nossa sociedade? Há de fato uma livre escolha em relação a isso? Haveria alguma forma ou meio no qual, ainda cabendo esse papel à mulher, essa diferença de privilégios entre homens e mulheres seja desfeita? Mesmo que o sujeito gestante não seja uma mulher, há opressão nesse processo gestacional? A gravidez pode, em alguma instância, não ser alienada do sujeito que a vivencia?

Tendo em perspectiva tais problemas, nossa pesquisa pretende analisar a obra de Iris Young, uma vez que sua descrição da gravidez e suas discussões acerca da estruturação social da opressão de gênero lança um novo olhar para este momento específico do corpo gestante. Por um lado, valer-se da fenomenologia para empreender um estudo feminista é de grande astúcia, na medida em que tira o corpo do mero campo biológico e o coloca na existência: a subjetividade então é encarnada e cada corpo é singular. Por outro lado, Young não abandona a teoria social. Se de um lado há certo reconhecimento e afirmação do sujeito que engravida — e, como diz Young, seu objetivo é trazer certo prazer para este estado, bem como colocar às claras o quanto o processo da gravidez é alienado do sujeito que a sustenta —, há um questionamento da função da procriação como meio de opressão que se enraizou, em qualquer sociedade que se possa imaginar<sup>14</sup>. Nosso objetivo é tanto abordar esse problema do ponto de vista da descrição fenomenológica do corpo vivido quanto do ponto de vista social. Por fim, a conclusão buscará demonstrar que a fenomenologia tende a restituir a experiência do ponto de

---

<sup>14</sup> Outra perspectiva para esse mesmo problema, pode ser encontrada em Shulamith Firestone, autora que trata da função reprodutiva como a causa principal de toda desigualdade de gênero em sua obra *A Dialética do Sexo* (1970). Firestone sugere uma revolução, nos moldes marxistas, em que as mulheres se apropriariam dos meios de procriação. Para tanto, deveria haver uma máquina capaz de se assimilar ao útero, como meio de libertar as mulheres da função reprodutiva. A autora associa ideias de Marx, Freud e Simone de Beauvoir para desenvolver sua teoria. Firestone pensa em todas as sociedades que existiram a qualquer tempo, uma vez que a função reprodutiva sempre existiu e sempre foi a mulher a responsável por tanto. Contudo, sua revolução é pensada a partir da sociedade na qual vive, quer seja, a capitalista.

vista do próprio sujeito, o que nos é muito caro uma vez que assim podemos abarcar todos os corpos gestantes e, tendo apontado e nomeado as estruturas que oprimem o sujeito gestante, entenderemos em que medida este pode vir a ser livre neste processo.

## **CAPÍTULO 1. GÊNERO E CORPO PRÓPRIO**

Este capítulo, conforme indicamos, pretende explorar os conceitos de corpo próprio e gênero. Esta análise é fundamental pois perpassará todos os demais capítulos, constituindo a base que tornará possível a elaboração de nossa argumentação. Como fio condutor para a exposição, utilizamos o pensamento de Iris Young que explora e conecta os conceitos em evidência. Mas, por serem conceitos densos, que possuem uma história própria e longa de debate sobre eles, trouxemos explicações mais aprofundadas e diretas sobre autores citados por Young. Como nossa autora indica, o corpo próprio tem suas bases na fenomenologia e serve para tratarmos da subjetividade, já o gênero nos ajuda a entendermos estruturas sociais, ambos imbricando-se nos debates feministas. Apesar da divisão da análise em duas frentes, ressaltamos novamente, ambas comunicam-se e relacionam-se profundamente. É neste jogo de análise detida e relação entre os termos que nosso capítulo se desdobrará. Notemos mais uma vez que há um caminho que se pede a ser percorrido neste capítulo: isto significa que por vezes voltaremos nossa atenção para outros autores a fim de examinarmos mais detidamente os conceitos de que tratamos. Pretendemos concluir que o corpo próprio é intencionalidade, portanto, potente para pensar subjetividades descoladas de identidade. O gênero, por sua vez, deve ser lido como meio de teorizar estruturas, através do conceito de serialidade<sup>15</sup>.

### **1.1. Gênero**

Pensar o gênero é adentrar num terreno de disputas e diversas perspectivas acerca de sua conceituação e utilização. A depender da ótica adotada, algumas redes de conexão serão feitas, outros conceitos mobilizados. O intuito tende ao mesmo propósito: entender como os sujeitos são subjetivados; como as relações entre esses seres são atravessadas por estruturas ou vetores de poder; de que modo são afetados, posicionados ou até mesmo determinados e se, ou como, podem desvencilhar-se de tais determinações e marcadores. Em outras palavras, é possível pensar numa atividade desses sujeitos no processo de subjetivação ou há apenas passividade ou, ainda, há uma relação entre ambos os processos? O fato é que há uma proliferação de escritos e teorias que cercam este conceito, mais notadamente desde a última

---

<sup>15</sup> O conceito de serialidade é retomado por Young da filosofia sartreana, o qual analisaremos em momento oportuno.

década do século XX, entre as teorias humanas. Há um forte diálogo e relação entre as escritas filosóficas, antropológicas, do campo médico como a psicologia e a psicanálise, a semiótica e a linguística.

A marcação do surgimento do conceito também não é consenso entre os estudiosos. Segundo autoras que adotam uma perspectiva mais antropológica ou filosófica associada aos primeiros movimentos feministas, o termo pode ser identificado com a elaboração do sistema sexo-gênero desenvolvido por Gayle Rubin em texto publicado em 1973, *O Tráfico de Mulheres*. Já autoras e autores que se identificam mais com a teoria *queer* ou transfeminismo, aproximando-se dos estudos do campo médico e de conceitos foucaultianos como o de biopoder, entendem que o conceito de gênero foi elaborado pelo psicólogo John Money na década de 1950. O que podemos afirmar é que o conceito de gênero aparece como tal pela primeira vez nos escritos de Money sobre hermafroditismo em 1955<sup>16</sup>. Money introduz no corpo conceitual científico, através do gênero, a ideia de que o sexo anatômico não corresponderia ao que ele considerava o sexo psicológico, ou seja, a identidade sexual ou identidade de gênero de um indivíduo. Com isto, a psicologia e a psicanálise avançavam no sentido de não naturalizar a identidade sexual de uma pessoa. A teoria feminista, por sua vez, questionando-se sobre o lugar e o papel da mulher, utiliza-se dessa ideia para pensar as relações de poder entre os sexos como também não natural, mas do campo social. Tem-se, portanto, um desenvolvimento do conceito e o deslocamento para outra esfera que, todavia, são profundamente relacionadas. É por pensar no caráter específico da questão da mulher que a teoria feminista atribui o conceito a Rubin e, por este motivo também, a analisaremos.

Há ainda outros marcos teóricos que não utilizaram propriamente o conceito de gênero mas abriram espaço para este ser pensado<sup>17</sup>, como é o caso emblemático de Simone de Beauvoir. Ao afirmar que “não se nasce mulher, se devém”<sup>18</sup> Beauvoir pretende desnaturalizar a inferioridade atribuída à mulher, já que não seria nem a biologia nem o corpo da mulher que a oprimiria, mas sim a vida social e sua experiência intersubjetiva ao estar situada no contexto de ser mulher. Este primeiro movimento estaria calcado nas bases do dimorfismo sexual, ou seja, o gênero seria uma resposta à biologia dos corpos, um dado da natureza. Dito de outro

---

<sup>16</sup> Cf. LATTANZIO e RIBEIRO, 2018.

<sup>17</sup> Mesmo a ideia de papéis femininos e masculinos na sociedade pode ser encontrada antes de John Money com Mary Wollstoncraft em 1792. (LATTANZIO e RIBEIRO, 2018, p. 412.)

<sup>18</sup> Tradução proposta por Carla Rodrigues, 2019.

modo, apesar de sua natureza, o que significa nascer na situação do corpo fêmea, não haveria um destino imutável para este e qualquer ser, apenas uma construção social que restringiria suas possibilidades de ação. O movimento seguinte, contudo, questiona o próprio dimorfismo sexual, de modo a enxergá-lo também como uma construção. Assim, sexo sempre teria sido gênero. Retomaremos mais adiante tais compreensões.

É certo que um conceito dialoga com a história na qual está inserido e pode apresentar mudanças ou nuances a depender da leitura que dele se faça. Ainda, por imbricar-se num debate contemporâneo sobre disputas de reconhecimento de identidades, ou em que medida identidade e gênero estariam atrelados, o tema é muito vivo. Podemos indicar que a ideia mais geral e ordinariamente difundida de gênero é aquela que tem por intuito se opor ao entendimento de que, dentro de uma lógica binária, mulheres seriam inferiores aos homens, por conta de sua natureza — espantosamente, esta afirmação ainda se faz necessária atualmente. Simone de Beauvoir em sua célebre obra *O Segundo Sexo* analisa essa possível inferioridade segundo dados da biologia para, então, negá-la. Note-se que o conceito mesmo de gênero não foi trabalhado pela autora — apesar de ter-lhe sido atribuído posteriormente. Mas, por certo, tal obra possibilitou a abertura de um campo de debate teórico (e prático) acerca do fato de que a referida inferioridade seria criada e não dada, portanto, passível de mudança: daí abrir-se-ia espaço para pensar o conceito de gênero (em oposição ao de sexo). Nessa perspectiva, a querela envolvendo questões de identidades e subjetividades foi se desenvolvendo, complexificando-se. Nesse contexto, ainda em ebulição e construção, emergem diversas teorias, dentre elas as transfeministas e *queer* que, por sua vez, começam a colocar em xeque a estrutura binária na qual o conceito se apoia, questionando sua utilidade e, no limite, o quanto se deve abandoná-lo por completo. O que tentaremos demonstrar, no entanto, é como este ainda se faz de grande importância, tendo em vista a perspectiva adotada por Iris Young na utilização e ressignificação do conceito de gênero.

Young busca conciliar críticas sociais aos seus estudos fenomenológicos, encontrando nestes saídas conceituais importantes para resolver problemas postos em outras teorias. A articulação entre uma corrente fenomenológica — que pensa a subjetividade — e uma corrente social — que problematiza politicamente esses corpos — constitui a chave do entendimento do pensamento de Young. As obras principais da autora nas quais nossa análise deste capítulo se embasa são: *Sobre a Experiência do Corpo Feminino: Jogando como uma*

*Garota e Outros Ensaio* (2005) e *Vozes que se cruzam — Dilemas de Gênero, Filosofia Política e Política* (1997).

Para a construção do nosso argumento, em relação ao livro *Sobre a Experiência do Corpo Feminino*, daremos ênfase ao capítulo primeiro: *Corpo Vivido vs. Gênero: Reflexões sobre Estrutura Social e Subjetividade*<sup>19</sup>. Do livro *Vozes que se cruzam* utilizaremos também o primeiro ensaio *Gênero como Serialidade: Pensando sobre Mulheres como um Coletivo Social*<sup>20</sup>. O capítulo que traz o debate do corpo vivido vs. gênero delinea o caminho que pretendemos percorrer neste argumento; seguiremos a linha do raciocínio de Young.

A autora nos indica, em linhas gerais, o debate pressuposto ao pensarmos o gênero. Com vistas a aprofundar alguns pontos, desenharemos primeiramente um panorama geral envolvendo o debate de gênero a partir de Carla Rodrigues e Heloisa Buarque de Almeida, sem contudo, pretender esgotar este debate. Nos debruçamos em ambas as autoras por nos apresentarem a história do movimento feminista no qual o debate sobre gênero está inserido. Entender historicamente a construção e as disputas em torno do conceito bem como os ganhos incorporados à teoria, nos parece importante para situar o debate.

Em seguida, voltaremos nossa atenção à obra de Simone de Beauvoir, *O Segundo Sexo*, por alguns motivos: apesar de Beauvoir não ter trabalhado explicitamente com o conceito de gênero, é ela quem prepara o terreno para tanto; Iris Young retoma o conceito de corpo vivido a partir da leitura de Simone de Beauvoir, o que significa que para entendermos o que ela propõe, é válido termos passado mais detidamente pela obra desta autora; por fim, nota-se que Beauvoir é central para que entendamos tanto o conceito de gênero, quanto o conceito de corpo vivido, conforme apresentado por Young.

Na sequência retomaremos duas autoras recorrentes e centrais em tais debates, Gayle Rubin e Judith Butler. Essas autoras nos ajudarão a adensar não só o debate sobre gênero proposto no capítulo primeiro dessa dissertação, mas também as questões que se desdobram social e culturalmente em relação ao corpo gestante presente nos capítulos seguintes. Após termos estudado os argumentos principais e os ganhos trazidos por estas pensadoras, voltaremos ao texto de Iris Young para analisar detalhadamente sua proposta de reposicionar o

---

<sup>19</sup> Primeira versão publicada em 2002, em *Ratio: An International Journal of Analytic Philosophy* 15.4 (December 2002): 410-28.

<sup>20</sup> Primeira versão publicada em 1994, em *Signs: A Journal of Woman in Culture and Society*, vol. 19, n<sup>o</sup>3.

conceito de gênero neste debate e adotar o conceito de corpo vivido para pensar as subjetividades.

Neste momento, traremos outro aporte teórico com Merleau-Ponty a fim de entender as especificidades do conceito de corpo vivido tal qual Iris Young trabalha — tanto para compreender a vantagem de utilizá-lo, como propõe Toril Moi, quanto para podermos fazer, posteriormente, a análise fenomenológica do corpo gestante. Retornar à Merleau-Ponty significa aprofundar e entender o conceito de corpo próprio para que dele possamos colher os frutos de que trata Young.

Entendido a complexidade do corpo próprio, o segundo ensaio apontado de Young, *Gênero como Serialidade*, nos será útil à tarefa de reposicionar o conceito de gênero, já que a autora indica uma saída possível para se pensar o gênero em relação com o que se pretende chamar de “mulheres”. Deste modo, mapearemos os problemas que levaram Young a deslocar o conceito de gênero para o campo das estruturas sociais para, em seguida, entendermos sua proposta de pensar o gênero como *serialidade*. Nosso objetivo é demonstrar como Young articula os conceitos de corpo vivido e gênero, lançando luz ao debate sobre a construção de identidades e subjetividades, sem perder de vista uma crítica social sob um viés político.

## **i. Ondas de Feminismo**

Carla Rodrigues, em artigo publicado em 2019 pela Revista Serrote, *Erguer, Acumular, Quebrar, Varrer, Erguer...* busca mapear os tantos “feminismos” existentes bem como destacar o ápice de cada “onda do feminismo”. O ponto de partida do movimento feminista é de difícil marcação, mas pode-se compreender a primeira onda do feminismo (não se sabe bem ao certo precisar seu início, mas ainda séc. 18 até o fim da 2ª guerra mundial — 1945) como aquela que buscava o sufrágio universal (com algumas divergências de objetivo, dentro do próprio movimento, é claro). A segunda onda (anos 60/70), como desdobramento da primeira, foi marcada principalmente por pautas libertárias, como liberdade sexual das mulheres, direitos reprodutivos e luta contra violências. A terceira onda (início anos 90), também em consequência da segunda, foi fortemente marcada pela pauta da

interseccionalidade<sup>21</sup>. É no meio dessas lutas que a multiplicidade de movimentos vai se desvelando, demonstrando que algumas pautas — algumas subjetividades, algumas identidades — estão sendo deixadas de fora. Ao reconhecer uma identidade, cria-se a lógica do outro que, na maioria das vezes, encontra-se excluído do que quer que se esteja afirmando. Como afirma Paul Preciado:

Durante o século XX, o feminismo proliferou em um campo heterogêneo, com diversas teorias e estratégias: feminismo direitista, feminismo socialista, feminismo liberal, feminismo cristão. Mas, se juntássemos todos na mesma sala, eles acabariam se matando uns aos outros. Eles têm um problema político em comum: todos operam sob a lógica de políticas identitárias. Eles naturalizam a noção de “mulheres” e, enquanto brigam pelo seu reconhecimento na esfera pública, tendem a normatizar o sujeito que querem liberar. O feminismo cria seus próprios excluídos: mulheres não brancas, trabalhadoras sexuais, lésbicas, usuárias de drogas, chicanas, mulheres transexuais e transgêneras, mulheres deficientes, imigrantes (2018, p. 8-9).

Conforme ficará mais evidente à frente, depois que ararmos o terreno para chegarmos munidas ao pensamento de Young, é justamente sobre este problema que a autora está pensando ao propor pensarmos o gênero como serialidade.

Apesar de haver um longo debate sobre políticas afirmativas, distribuição e reconhecimento<sup>22</sup>, o que a chamada “quarta” onda do feminismo busca evidenciar é a armadilha de, ao lutar pela libertação de uma opressão, cair em outra. Em consonância com a negativa da lógica binária, o transfeminismo e a teoria *queer* vêm para nublar as fronteiras dos conceitos, desidentificar e afirmar não um limite do corpo, mas sim a construção de corpos em discursos: “Mais do que nunca, corpos são entendidos não como naturais, mas como resultado dos discursos que se escrevem sobre eles” (RODRIGUES, 2019, p. 4). A noção de discursividade que cria identidades, bem como a ideia de performatividade trazida por Judith Butler, são o mote dessa nova onda de feminismo.

Mas, antes de adentrar propriamente nas teorias transfeministas e *queer*, voltemos à breve contextualização do feminismo trazida por Carla Rodrigues. No limite, o que o movimento feminista buscava, ainda que de forma enviesada, enquadrando-se numa lógica da

---

<sup>21</sup> Ochy Curiel trabalha a partir da perspectiva dos conceitos de matriz de opressão cunhado por Patricia Hill Collins e consubstancialidade das opressões de María Lugones. Isto porque, para esta autora, o conceito de interseccionalidade seria uma proposta liberal e moderna, “definido a partir do paradigma moderno ocidental eurocêntrico” (2020, p.132). Segundo Curiel, antes de haver um cruzamento das opressões, há uma simultaneidade entre elas, não havendo subordinação possível entre raça, gênero, classe. Para maiores reflexões sobre o assunto, cf. Varejão, 2020.

<sup>22</sup> Acerca deste debate, cf. Nancy Fraser, 2001.

binariedade, era a libertação da mulher como aquela que ocupa o lugar do Outro. A ideia do Outro surge com Simone de Beauvoir, em sua já citada obra, *O Segundo Sexo*. Não há como negar a importância e a reverberação da obra de Beauvoir no debate teórico acerca do lugar da mulher no mundo. A questão que Beauvoir se coloca é: porque à mulher foi relegado o lugar do Outro? De onde vem essa submissão da mulher? Beauvoir, então, toma como parâmetro o que seria o sujeito propriamente dito para a filosofia, o homem<sup>23</sup>. Assim, a mulher se definiria a partir dele: como o inessencial, como o Outro, como aquele que carece de transcendência e está preso à imanência.

A conclusão a que chega Beauvoir é o que mais nos importa: não se nasce mulher, torna-se mulher. A ideia por trás da célebre frase é um fazer-se no tempo, em consonância com sua situação e o mundo a sua volta. É por isso que Carla Rodrigues sugere<sup>24</sup> que a tradução seja “não se nasce mulher, se devém” uma vez que o devir já abarcaria a ideia de um sujeito em constante formação. Ou seja, a mulher (lida aqui como categoria estanque que será radicalmente questionada, por vezes até negada por completo, como por Monique Wittig) não possuiria qualquer condição natural que a relegasse ao lugar que ocupa. Este lugar é uma construção, assim como a própria ideia de Sujeito o é. De modo que, ao construir e afirmar qualquer identidade, criar-se-ia um outro. E tal processo se deu dentro do próprio movimento feminista. Como afirma Young:

A categoria de gênero foi promovida pelo feminismo precisamente para criticar e rejeitar os esforços tradicionais de definir a natureza da mulher pelo seu sexo biológico. Contudo, no seu próprio modo, o discurso de gênero tende a reificar os processos fluidos e mutáveis nos quais as pessoas se relacionam, comunicam, brincam, trabalham e lutam uns com os outros sobre os meios de produção e interpretação. A insistência num sujeito para o feminismo obscurece a produção discursiva e social de identidades (1997, p. 15).

A autora, conforme veremos a frente, buscará sair do impasse em que acredita que a teoria feminista se encontra: poder ter um sujeito pelo qual falar, mas ao mesmo tempo evitar movimentos hegemônicos que de alguma forma essencialize ou normatize tal sujeito. Dito de modo extremo, é o questionamento dessa “mulher” que entra em pauta: branca, de classe média-alta, europeia, heterossexual. Enquanto tais mulheres lutavam pelo direito de adentrar no mercado de trabalho, as mulheres negras já faziam dupla/tripla jornada. A denúncia do

---

<sup>23</sup> Simone de Beauvoir denuncia o que toda a tradição da filosofia sempre fez: tomou o homem como sinônimo de humanidade, como se o “homem” fosse um sujeito transparente.

<sup>24</sup> Cf. RODRIGUES, Carla. *Ser e Devir: Butler leitora de Beauvoir*, 2019.

feminismo negro vem justamente mostrar a importância da interseccionalidade<sup>25</sup>. Dentro do mesmo exemplo, poderíamos pensar também a necessidade de um feminismo lésbico, tendo em vista que a pauta da luta de tais mulheres pressupunha uma relação heterossexual, nos limites da família nuclear.

A desnaturalização da opressão das mulheres (por mais que tal categoria seja problemática, pois estabilizaria o termo) trazida por Beauvoir, foi tanto um marco para o feminismo quanto para a produção teórica. Foi aí que abriu-se a brecha para a formulação de um conceito de gênero. O gênero seria a construção social para a diferença sexual, como produto da cultura e não por uma essência natural. Repetimos, ser mulher, para Simone de Beauvoir, seria o tornar-se mulher: tendo em vista que a mulher nasce numa marcação biológica, sua situação seria uma e diversa daquela dos homens, mais constricta. Dessas possibilidades que são possíveis ao corpo vivido feminino, tornar-se-ia mulher, numa inscrição sócio-política com suas devidas consequências. Esse tornar-se mulher seria o espaço possível para se pensar um conceito de gênero.

## ii. Simone de Beauvoir

Dada a importância da obra *O segundo Sexo* de Simone de Beauvoir ao nosso debate, figurando como pressuposto do argumento de Iris Young, cabe-nos analisá-la mais detidamente. Mais uma vez, ressaltamos: ainda que Beauvoir não tenha se utilizado do conceito de gênero, sua obra figurou uma abertura para tanto, apesar de sua recepção ter lhe atribuído imprecisamente o par sexo/gênero. É também por seu caráter incipiente no tema que alocamos a autora neste momento.

De início, devemos localizar a obra de Simone de Beauvoir: *O Segundo Sexo*, foi escrito em 1949, na França. Isso significa que o contexto em que escreve Beauvoir é evidentemente diverso do que se pode observar atualmente. Direitos positivos<sup>26</sup> que hoje são assegurados na maior parte dos países, estavam em vias de implementação nos anos 40. O

---

<sup>25</sup> A noção de interseccionalidade é muito presente nas teorias (pós/trans)feministas recentes, apontando para o fato de que há a sobreposição ou intersecção de identidades sociais e sistemas relacionados de opressão, dominação ou discriminação. As noções de gênero, raça e classe se relacionam e podem se justapor, portanto. Não obstante, a noção de interseccionalidade pode ser problemática quando observada a partir de um ponto de vista crítico decolonial. Ver nota 21 acima.

<sup>26</sup> Também chamado de direito positivado, é aquele que é transformado em lei e alcança a chancela da sociedade, sendo de fato implementado de acordo com o contrato social vigente.

direito ao voto feminino foi consolidado na França apenas em 1945, no Brasil em 1934. O direito ao aborto — assunto que já é abordado por Beauvoir e ainda segue em disputa — é, até hoje, criminalizado em muitos países. Por esse motivo é necessário que levemos em consideração o tempo e meio em que a autora desenvolve seus argumentos. Se por um lado é possível que se diga que certas análises se ultrapassaram, como é o caso de parte do debate posto em relação à psicanálise e, portanto, alguns de seus desdobramentos, por outro lado é notável o quanto, mais de 70 anos após a publicação da obra, ela ainda se mantém recente, pertinente e viva. Ao longo deste percurso, indicaremos onde o texto pereceu com o tempo e as críticas cabíveis que foram feitas à autora.

Simone de Beauvoir escreve na primeira página da obra de dois volumes: “Em verdade, haverá mulher?” A autora busca responder a tal pergunta nas mais de 800 páginas escritas sobre o tema, mas ainda nesta primeira página, já nos dá uma resposta: “Todo ser humano do sexo feminino não é, portanto, necessariamente mulher” Há nesta frase dois pontos centrais que merecem destaque: a presunção de que há “fêmeas” na espécie humana e o fato de que isso por si só não implica ser mulher, já que esta é um devir. A assunção feita por Beauvoir estaria calcada na biologia dos corpos, no fato empírico observável, não havendo aqui um ponto de debate: “Todo mundo concorda que há fêmeas na espécie humana; constituem hoje, como outrora, mais ou menos metade da humanidade” (BEAUVOIR, 1949, vol. 1, p. 10). Este fato, hoje questionado, é tanto o que dá as bases para a autora analisar a situação desse “ser mulher”, já que parte de sua situação significa nascer neste corpo “fêmea”, quanto para críticas posteriores que, como veremos adiante, denunciaria que o próprio “sexo”, essa tal biologia, é uma construção social, derivando daí os problemas da heterossexualidade compulsória, por exemplo. Analisaremos oportunamente tais críticas à Beauvoir. Por ora, cabe-nos salientar o que constitui um sujeito para a autora em questão:

A perspectiva que adotamos é a da moral existencialista. Todo sujeito coloca-se concretamente através de projetos como uma transcendência; só alcança sua liberdade pela sua constante superação em vista de outras liberdades; não há outra justificação da existência presente senão sua expansão para um futuro indefinidamente aberto (ibidem, p.26).

A realização da existência de um sujeito, portanto, está em lançar-se à um futuro indefinidamente aberto, através de seus projetos, como uma transcendência. A dimensão do corpo assume uma realidade vivida ao passo que é assumido por uma consciência através de suas ações no seio de uma sociedade. É por este motivo que o corpo é, ao mesmo tempo em

que não é determinante, um fato relevante: “todo ser humano concreto sempre se situa de um modo singular” (ibidem, p. 10). Isto significa dizer que o corpo não determina as ações e projetos de um sujeito, mas o situa de determinada maneira. O corpo é, antes de tudo, condição da experiência vivida de um sujeito. Ou seja, o corpo é essencial para a constituição existencial de um sujeito<sup>27</sup> — o corpo é sujeito. Sendo assim, é notório que o nascer em um corpo “macho” ou “fêmea” constituem situações diferentes. Mas, por outro lado, esse fato não implica numa definição sobre o que esse sujeito fará desta situação. Beauvoir gasta a tinta de sua pena para demonstrar que a situação do corpo da “fêmea” em nada justifica a inferioridade da mulher. Ela persegue a questão do porquê, portanto, à mulher foi relegado o lugar do *Outro*. Seguindo as palavras da autora:

Cada vez que a transcendência cai na imanência, há degradação da existência “em si”, da liberdade em facticidade; essa queda é uma falha moral, se consentida pelo sujeito. Se lhe é infligida, assume o aspecto de frustração ou opressão. Em ambos os casos, é um mal absoluto. Todo indivíduo que se preocupa em justificar sua existência sente-a como uma necessidade indefinida de se transcender. Ora, 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 impõe a condição do Outro. Pretende-se torná-la objeto, votá-la a imanência, porquanto sua transcendência será perpetuamente transcendida por outra consciência essencial e soberana. O drama da mulher é esse conflito entre a reivindicação fundamental de todo sujeito que se põe sempre como o essencial e as exigências de uma situação que a constitui como inessencial (ibidem, p.26).

O trecho em destaque nos mostra, portanto, que a condição de *Outro* é imposta à mulher. A humanidade foi definida em relação ao homem: “O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro” (ibidem, p.13). Beauvoir pensa a alteridade a partir de Hegel, o que significa que uma consciência sempre é hostil à outra, ela sempre se põe em se opondo. Esse movimento cria o embate entre as consciências que habitam o mundo, querendo a que se afirma como essencial colocar o outro como o inessencial. Mas: “Nenhum sujeito se define imediata e espontaneamente como o inessencial; não é o Outro que se definindo como Outro define o Um; ele é posto como Outro pelo Um definindo-se como Um” (ibidem, p. 14). Acontece que, como vimos, todo sujeito é transcendência e, para que a mulher não tenha tomado o lugar do homem — como aquela que se afirma como o essencial —, é preciso que haja algum motivo pelo qual ela tenha estado há tanto tempo em tal lugar, sem reivindicar o

---

<sup>27</sup> Ainda que não haja uma anterioridade entre corpo e sujeito pois, no limite, o corpo é sujeito, mantivemos a frase escrita desta maneira. Entendemos que aqui Beauvoir está tentando pensar o aspecto fático deste corpo, encarnado e situado.

seu lugar de sujeito absoluto. Em outras palavras, o que se pode observar é que de fato haveria uma inferioridade das mulheres em relação aos homens — o que significa dizer que sua situação lhe oferece possibilidades menores —, mas o motivo de sua ocasião não é certo. Também não é certo que se sustente indefinidamente no tempo, visto que a humanidade é um devir histórico, isto é, se define pela maneira que assume sua facticidade natural. Dito de outro modo, a humanidade não é como outra espécie qualquer presente na natureza em que há um destino entrelaçado à sua biologia; o conjunto de humanos toma de seus meios aquilo que lhe pode alterar o futuro, construindo e constituindo outras realidades possíveis, a partir de sua localização no tempo e espaço. Os dados que se apresentam são os seguintes:

Nem sempre houve proletários, sempre houve mulheres. Elas são mulheres em virtude de sua estrutura fisiológica; por mais longe que se remonte na história, sempre estiveram subordinadas ao homem: sua dependência não é consequência de um evento ou de uma evolução, ela não aconteceu. É, em parte, porque escapa ao caráter acidental do fato histórico que a alteridade aparece aqui como um absoluto (ibidem, p.15).

Como dissemos, Beauvoir toma como fato o sexo biológico para traçar uma primeira distinção entre homens e mulheres. Apesar das críticas que possam se desenhar a partir daí, como veremos a frente, o seu desenlace não é de forma alguma necessário, essencial ou biologizante. Seguiremos o raciocínio de Beauvoir a partir dessa premissa, portanto. O fato é que sempre houveram mulheres na história e, como a autora afirma, estas sempre estiveram subordinadas aos homens. Não houve, contudo, um marco histórico que pudesse delimitar as fronteiras e os motivos de tal subordinação, como, por exemplo, a escravidão na história de pessoas negras. O que parece, portanto, é ser mais possível alterar uma situação que se deu no tempo do que aquela que parece ser natural. Apesar de a natureza, assim como a realidade histórica, não ser um dado imutável (p.15). Em parte, a dificuldade de unificação entre as mulheres poderia explicar o porquê de não haver uma coalizão para mudança de sua situação de modo a extirpá-la por completo. Elas “não têm os meios concretos de se reunir em uma unidade que se afirmaria em se opondo” (ibidem, p. 16), pois elas estão dispersas entre os homens, e os laços que as unem à eles não encontra comparação com nenhuma outra relação opressiva que se tem notícia.

Das relações que estabeleceram com os homens, não são apenas aquelas de opressor e oprimido — há camadas diversas que tornam o problema complexo. E, sendo colocada nessa situação inferior, cria-se um ciclo tortuoso ao qual é difícil seu desvencilhar. É por isso que

Beauvoir pode afirmar que muitas mulheres acabam por se comprazer com o lugar que lhes foi indicado, tamanha é a dificuldade para se lançar em outros caminhos. Ocorre que ao fazer isso por uma escolha, estaria negando sua liberdade, recaindo na má-fé. Nas palavras da autora: “Efetivamente, ao lado da pretensão de todo indivíduo de se afirmar como sujeito, que é uma pretensão ética, há também a tentação de fugir de sua liberdade e se constituir em coisa” (1949, p. 18). Há certo alívio neste caminho já que há sempre tensão e angústia em se lançar ao novo, ao desconhecido, à existência autenticamente assumida. Note-se aqui, porém, que este caminho também pode ser adotado pelos homens, como sugere Beauvoir ao longo da obra. O que nos interessa é, contudo, a situação da mulher. Voltamos à questão que se coloca, então, do porquê à mulher foi atribuído o papel do Outro.

Beauvoir inicia seu percurso daquilo que constitui de partida a situação da mulher: seu corpo. É este o primeiro dado com o qual deve se haver em seu devir. Para tanto, na primeira parte do primeiro volume, analisa os dados da biologia. Logo lemos: “O termo ‘fêmea’ é pejorativo não porque enraíza a mulher na Natureza, mas porque a confina no seu sexo” (ibidem, p.31). Como temos conhecimento hoje, Beauvoir foi a autora que com maior proeza conseguiu despedaçar a ideia de que a mulher seria inferior por conta de seu sexo biológico, desatrelando biologia e destino. Busca-se saber, então, que espécie singular de “fêmea” se realiza na mulher e se esta tem alguma semelhança com as outras fêmeas do reino animal.

É neste momento que vemos a aproximação de Beauvoir com Merleau-Ponty, já que “A presença no mundo implica rigorosamente a posição de um corpo que seja a um tempo uma coisa do mundo e um ponto de vista sobre esse mundo: mas não se exige que esse corpo possua tal ou qual estrutura particular” (ibidem, p. 35). Ou seja, à experiência é imprescindível o corpo, mas a estrutura que este assume não tem relevância para o seu lançar-se ao mundo. A autora cita Merleau-Ponty para entender o corpo<sup>28</sup> como existente situado singularmente. Voltaremos nossa análise para entender, a partir de Merleau-Ponty, o conceito de corpo próprio, do qual Beauvoir lança mão.

Beauvoir percorre a tradição filosófica para demonstrar como a separação dos indivíduos em machos e fêmeas foi tomada como fato irreduzível e contingente, sem pretender, contudo, explicá-la exhaustivamente. Deste ponto as teorias associavam o papel da

---

<sup>28</sup> Note-se que Simone de Beauvoir, no que diz respeito ao corpo, aproxima sua teoria mais de Merleau-Ponty do que de Sartre.

fêmea a um princípio passivo e negativo enquanto ao macho caberia o papel ativo e positivo, como a teoria aristotélica que associara a mulher no processo reprodutivo como receptora do princípio ativo masculino, “ela não faz senão carregar e alimentar a semente viva: o pai é o único criador” (ibidem, p.36). Segundo a autora, esta teoria perpetuou-se durante toda a Idade Média até a época moderna. Diga-se de passagem, o princípio básico fundamental, em que à mulher cabe passividade e ao homem atividade, ainda encontra eco nas refutações teóricas recentes. Beauvoir passa à uma análise mais detida da biologia a fim de entender a diferenciação entre machos e fêmeas, notando-se que o fato que diferencia os dois organismos nas espécies é a função à qual se presta na reprodução. Os mamíferos seriam aqueles que apresentariam as formas mais complexas de vida. A fêmea é aquela que sofre os encargos da maternidade ao passo que o macho pode desinteressar-se da cria após o coito — o que não se verifica, contudo, sem exceções. De fato, no topo da escala animal, há duas representações de aspectos diversos da vida da espécie; isto não quer dizer, contudo, que sua oposição se dê nos termos de atividade e passividade. O intuito é a perpetuação da espécie, possuindo cada qual sua parcela de criação e manutenção da vida.

Ao tratar da humanidade as questões se complexificam. Segundo Beauvoir, “Uma vez constituídos, os aparelhos genitais são, em ambos os sexos, simétricos. (...) É sua evolução funcional que a distingue [a fêmea] do macho” (ibidem, p.53). Isto significa que não há, de antemão, qualquer dado biológico que possa evidenciar ou fundamentar nenhum tipo de atribuição de passividade ou atividade à qualquer um dos sexos. É na função que desempenha para a vida de cada mulher que seu corpo pode lhe distinguir do macho. Segundo a análise, o desenvolvimento do homem é relativamente simples, passando pela puberdade, chegando à idade adulta e à velhice sem muitas reviravoltas ou implicações. “A história da mulher é muito mais complexa” (ibidem, p. 53). Isto significa que as funções fisiológicas do corpo feminino estão atrelados à história de sua vivência. Dito de outra forma: não há, desde o momento de sua análise, pura e simplesmente uma definição acerca das funções que serão desempenhadas pela mulher. Mas, estando Beauvoir inserida num contexto histórico, médico e científico preciso, são sobre estes aspectos que analisará o desenvolvimento de uma mulher. Portanto, cabe-nos fazer um apontamento: apesar de já termos superado muitas questões trazidas por Beauvoir no campo científico acerca do desenvolvimento do corpo feminino, bem como da funções de alguns órgãos, estando sua análise imbricada nas narrativas feitas ao

longo da história sobre as mulheres, esta ainda é válida. Isto é particularmente importante no que se refere à reprodução: no que diz respeito à menstruação e os hormônios envolvidos neste processo fisiológico, existe contemporaneamente um grande domínio sobre o tema e, na maioria dos países, este acontecimento é visto de forma cotidiana, não estando mais atrelado a mitos e crenças infundadas, ainda que, em alguns casos, mulheres sofram com o estigma narrado por Beauvoir. Além disso, devido ao avanço do conhecimento científico, diversos métodos comprovadamente eficazes de contracepção são mais amplamente conhecidos pelas mulheres, ainda que não difundidos inteiramente<sup>29</sup>.

Curioso notar, também que, já neste ponto, Beauvoir trata da gestação como um “trabalho cansativo que não traz à mulher nenhum benefício individual e exige, ao contrário, pesados sacrifícios” (ibidem, p. 57). A autora chama a atenção em nota para que o ponto de vista adotado é o fisiológico, ou seja, é possível que a maternidade seja positiva à mulher psicologicamente. Mas, considerando que sua análise está pensando o corpo enquanto aquilo que situa necessariamente a mulher, é de se notar que o fato de ser ela a encarregada da gestação é aquilo que a torna, num primeiro momento, em relação de servidão com a espécie. Somente com o advento da menopausa é que a mulher “acha-se libertada da servidão da fêmea; (...) não é mais presa das forças que a superam: coincide consigo mesma” (ibidem, p. 58). O parto é encarado como doloroso e perigoso, acarretando uma crise à este indivíduo, já que o corpo não o satisfaz ao mesmo tempo em que satisfaz a espécie. Este conflito está presente também no aleitamento que muitas vezes é verificado em detrimento do próprio bem estar da mãe. Segundo Beauvoir, essa fragilidade que o corpo feminino assume no tocante à reprodução é um elemento hostil, já que a espécie a corrói. Como notamos, se esta foi a situação da mulher outrora, presentemente afirmar que o corpo fêmea da humanidade estaria preso à espécie é um quase absurdo<sup>30</sup>.

Como buscamos, assim como a autora, uma primeira causa do porquê às mulheres foi atribuído o papel de Outro, acreditamos encontrar aqui sua fonte mais contundente. Antes de

---

<sup>29</sup> No caso brasileiro, por exemplo, há relatos sobre a dificuldade em obter métodos contraceptivos no SUS, cf. VETTORE, 2022.

<sup>30</sup> Apesar de, como tentaremos demonstrar ao longo deste trabalho, termos a hipótese de que há opressão deste corpo potencialmente reprodutor, ou seja, deste corpo equipado com útero; além disso, apesar das conquistas científicas a este respeito, entendemos que não há socialmente uma verdadeira liberdade em relação à escolha da gestação. A história desenrola-se em profundo diálogo com a reprodução dos indivíduos. Ao colocarmos no foco de nossas lentes a gestação, é possível perceber como esta esteve no centro do desenrolar das sociedades e seus modos de opressão. Cf. FEDERICI, 2017.

atribuirmos qualquer papel de gênero nas sociedades ou mesmo conferir valor às coisas, foi o fato do corpo fêmea ser o responsável pela reprodução da espécie a maior causa de opressão das mulheres:

Tal é a conclusão mais notável desse exame: é ela, entre todas as fêmeas de mamíferos, a que se acha mais profundamente alienada e a que recusa mais violentamente esta alienação; em nenhuma, a escravização do organismo à função reprodutora é mais imperiosa nem mais dificilmente aceita (ibidem, p.59).

Certamente a função reprodutora por si só não teria sido capaz de alçar à mulher o papel de inessencial; este processo se deu por causas múltiplas, como analisaremos. Mas, entendemos que grande parte dos outros motivos estão, de alguma modo, ligados à este. Beauvoir escreve mais a frente:

Esses dados biológicos são de extrema importância: desempenham na história da mulher um papel de primeiro plano, são um elemento essencial de sua situação. (...) 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. (...) 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 (ibidem, p.60).

Apreender o corpo, portanto, em sua dimensão específica de “fêmea”, constitui o passo além da teoria merleu-pontiana feito por Beauvoir, segundo Iris Young. A descrição da experiência de um sujeito muda radicalmente caso esta materialidade seja levada em consideração. Isto não significa, contudo, que aspectos fisiológicos ou mesmo sociais sejam determinantes para a experiência de um indivíduo específico, já que cada sujeito é um devir único e toma para si como relevantes determinados fatos. Aprofundaremos esta análise quando tratarmos de Iris Young (I.II.i).

Sem dúvida, como vemos pelo trecho em destaque acima, este corpo não constitui destino imutável para este ser. Mas, se quisermos entender como, no campo social, a maioria dos seres que encontram-se nessa situação foram oprimidos, este fator deve ser levado em consideração. Assim, a comparação entre machos e fêmeas da espécie humana só faz sentido se feita dentro de uma perspectiva humana. O homem — assim como a mulher — não é um ser dado, ele se faz ser o que é. Nas palavras da autora:

Como o disse muito justamente Merleau-Ponty, o homem não é uma espécie natural: é uma ideia histórica. A mulher não é uma realidade imóvel, é um vir a ser; é no seu vir a ser que se deveria confrontá-la com o homem, isto é, que se deveria definir suas possibilidades (ibidem, p. 62).

Isto significa que dizer da mulher não é encerrá-la em qualquer tipo essencial ou imutável, mas sim angariar fundos para poder observar quais são as possibilidades que à ela são dadas neste mundo. O que, portanto, ela pode fazer de sua situação. Pois, “o corpo não é uma coisa, é uma situação: é a nossa tomada de posse do mundo e o esboço de nossos projetos” (ibidem, p. 62). É nessa relatividade que é preciso entender a análise do corpo enquanto situação. Com efeito, ao mesmo tempo em que não se pode negar que os fatos apresentados pela autora constituem situação inferior da mulher, tais fatos não têm sentido em si. A definição do corpo a partir da existência torna a biologia uma ciência abstrata que depende de um contexto para entender o que significa inferior ou superior, fraco e forte, ativo e passivo. Certamente “na humanidade as ‘possibilidades’ individuais dependem da situação econômica e social” (ibidem, p. 63); isto se verifica porque, também na humanidade, os seres juntaram-se em sociedade, fundaram uma cultura e adotaram um sistema capitalista. Como se observa na literatura antropológica, há relatos de sociedades que operam sob outra lógica, como por exemplo a troca; neste caso, portanto, a situação econômica (enquanto pobres e ricos) não seria um fato relevante de comparação. Por fim, “Não é enquanto corpo, é enquanto corpos submetidos a tabus, a leis, que o sujeito toma consciência de si mesmo e se realiza: é em nome de certos valores que ele se valoriza” (ibidem, p.64). Logo, é deste corpo que se oferece uma reflexão: um corpo inserido socialmente, dentro de uma realidade material e histórica próprios.

Assim sendo, a autora analisará os pontos de vista psicanalítico e do materialismo histórico, compondo a parte da obra denominada “Destino”. A filósofa busca compreender, sob diversos pontos de vista, quais foram as bases que firmaram as mulheres como o sujeito inessencial, já que apenas a biologia, como vimos, não cria valores por si “Os dados biológicos revestem os que o existente lhes confere” (ibidem, p. 64). É preciso saber, à luz de um contexto maior, o que a humanidade fez da “fêmea” humana. É a pesquisa ontológica, econômica, social e psicológica que pode fornecer as múltiplas causas do processo que enraizou a mulher em seu sexo. Em contrapartida, é preciso saber quais possibilidades, dentro deste cenário, são dadas à mulher no seio da sociedade para que possa realizar seus projetos, sua transcendência e sua liberdade. É também por esse motivo que o contexto de Beauvoir faz diferença quando trazemos tal análise para a contemporaneidade. Examinaremos o debate posto com a psicanálise primeiramente.

A psicanálise realizou um imenso progresso ao considerar a vida psíquica como capaz de produzir efeitos reais no corpo-objeto da ciência mecanicista. Isto significa que o existente concreto não é apenas o corpo matéria descrito pelos cientistas, mas sim o corpo vivido pelo sujeito. Ao revestir de sentido humano essa realidade psíquica, pode-se encontrar fontes de traumas antes inexplicáveis. Em relação à situação da mulher, Beauvoir afirma: “A fêmea é uma mulher na medida em que se sente como tal. Há dados biológicos essenciais e que não pertencem à situação vivida” (ibidem, p.67). A depender de como esse corpo “fêmea” constituir para o ser um elemento importante de sua vivência, terá maior ou menor importância. O exemplo fornecido é o da estrutura do óvulo frente ao clitóris; enquanto o primeiro não reflete sua situação, o segundo (sem nenhuma outra função finalista a não ser o prazer) aparece em primeiro plano<sup>31</sup>. É por isso que diz a autora: “Não é a natureza que define a mulher: esta é que se define retomando a natureza em sua afetividade” (ibidem, p.67). Há, portanto, a inversão de significante e significado: é a mulher que, em se reconhecendo enquanto tal, retoma aspectos de sua natureza biológica para lhes conferir valor no campo de suas afetividades, não o contrário.

Beauvoir aponta a criação do sistema da psicanálise a fim de indicar que não pretende criticá-lo como um todo, mas apenas no que este se refere ao estudo da mulher. Sigmund Freud foi o criador da psicanálise enquanto prática clínica de tratamento de transtornos psíquicos. Para edificar sua prática, o médico neurologista e psiquiatra fundou a teoria da psicanálise tendo por base o inconsciente e a libido. Ocorre que assim como Beauvoir está inserida em seu tempo e meio, Freud também esteve. A publicação de sua primeira obra de relevância *A interpretação dos sonhos* ocorre em 1899, contexto no qual a situação geral das mulheres era muito mais precarizada do que à época de Beauvoir. Isso diz da deficiência e da inovação proposta por Freud. Apesar de reconhecer a sexualidade da mulher tão constante

---

<sup>31</sup> Veremos que este exemplo é um pouco mais complexo do que aparenta, a primeira vista. Isto porque, apesar de um sujeito situado por um corpo “fêmea” não se haver com as finalidades de seus órgãos reprodutivos, ou seja, caso não deseje reproduzir e nunca chegue a engravidar, ao menos por um período de tempo de sua vida deverá lidar com algumas particularidades de tais órgãos, como a menstruação, por exemplo. A situação é incomparável entre os sujeitos que vivenciam tal corporificação; mas o fato é que existem constrangimentos e efeitos sociais relacionados às vivências ditas femininas, como menstruar, engravidar, amamentar e parir. Mesmo que o sujeito não se reconheça enquanto mulher, não havendo nenhum desses órgãos significado para si, ainda assim, terá que se haver com tal facticidade. Isso significa que, por mais que o sujeito não se reconheça enquanto potência reprodutora, tendo contudo uma vida sexual ativa — possuindo no exemplo de Beauvoir, portanto, o clitóris maior importância do que seus óvulos, estes, ainda assim, se farão perceber. E, tal notabilidade pode ocorrer muito mais porque existem padrões sociais a respeito deste universo, do que por uma utilidade individual propriamente. Assim, embora alguns órgãos não lhe sejam relevantes para alcançar seus objetivos enquanto corpo vivido, há uma materialidade que se faz notar. Daí a importância e pertinência da descrição fenomenológica levando em consideração o habitar de um corpo específico.

como no homem, parece que Freud o faz a partir de um espelhamento. Ou seja, segundo análise de Beauvoir, Freud não se preocupou com o destino da mulher em si, calcando sua descrição a partir do masculino. Mais: “Recusa-se a pôr a libido feminina em sua originalidade: ele a vê, por conseguinte, necessariamente como um desvio complexo da libido humana em geral” (ibidem, p. 68-9). Do mesmo modo como a humanidade era reconhecida enquanto masculino, assim o fez Freud, adaptando sua teoria às mulheres. Isto não significa que a crítica de Beauvoir não seja pertinente, ao contrário. Igualmente não significa que Freud não tenha operado uma ressignificação do sexual, incluindo as mulheres.

Uma grande diferença que Simone de Beauvoir aponta e que serve de base às suas críticas é em relação ao sistema erótico masculino e feminino. Entendia-se que a libido se desenvolveria de maneira idêntica em ambos os sexos, passando pela fase oral e anal até alcançar a fase genital, na qual a distinção se imporia. É de se notar, inclusive, que a sexualidade infantil até a fase fálico-genital tem uma característica anárquica e andrógina. Em relação ao homem, o erotismo estaria vinculado ao pênis e seu desenvolvimento maduro passará da fase autoerótica — em que aspira o prazer em sua própria subjetividade — para a heteroerótica — em que aspira o prazer num objeto outro, normalmente a mulher. Já em relação à mulher, o erotismo estaria cindido em dois sistemas: um clitoridiano, desenvolvido no estágio infantil e um vaginal, desenvolvido após a puberdade. Isto queria dizer que caso a mulher não atingisse o estágio vaginal de seu erotismo, permaneceria num estágio infantil, acarretando certas neuroses. Essa diferenciação será retomada diversas vezes por Beauvoir, inclusive no capítulo III da Primeira Parte do Tomo II quando tratar da iniciação sexual da mulher. Sucedem dessa diferenciação muitas análises feitas por Beauvoir em relação à vida sexual da mulher que, por sua vez, acarretam diferentes supostos desvios.

Essa distinção de dois sistemas eróticos femininos dá notícias da própria tese da autora: sendo os homens aqueles que significam os humanos bem como aqueles que puderam transcender e ocupar cargos na medicina e pesquisa científica, o desinteresse por entender o sistema fisiológico da mulher fica evidente. O prazer da menina no estágio infantil estaria atrelado ao clitóris, uma zona masculina ligada à atividade, ao passo que sua maturidade seria alcançada pelo prazer vaginal, zona feminina ligada à passividade. Evidentemente essa suposição baseia-se na relação que a mulher deveria estabelecer com o homem, colocando este como objeto de seu desejo. Isto torna-se ainda mais claro quando há a afirmação de que

ao permanecer no dito “estágio clitoridiano” a mulher tornaria-se frígida ou homossexual. A menina perceberia-se castrada não somente por não possuir um pênis, mas por ter de “abandonar” o erotismo clitoridiano que se supunha masculino e ativo e assumir seu erotismo vaginal, feminino e passivo. Toda essa análise psicanalítica que compreenderia dois estágios do erotismo feminino, uma “frigidez” decorrente do inalcançado “estágio vaginal” e que entenderia a homossexualidade num primeiro momento como reflexo de uma patologia é certamente ultrapassada e equivocada hoje em dia.

Ainda assim, a fisiologia do corpo “fêmea” é apenas muito recentemente estudada. Somente em 1998 que a médica urologista Helen O’Connell descreve a estrutura completa do clitóris. A partir de tal estudo, compreende-se que a estrutura desse órgão é a única responsável pelo orgasmo feminino. O seu amadurecimento é verificado nos mesmos termos que o sistema erótico masculino, ambos os órgãos — pênis e clitóris — desenvolvendo-se da mesma estrutura básica. Isto significa que a sexualidade e o prazer feminino, enquanto pensamento relacionado ao órgão genital, está necessariamente ligado ao clitóris. Não há, como se imaginou, um orgasmo que seja vaginal<sup>32</sup>. Toda a diferenciação no sistema erótico feminino tornaria ainda mais complexa a sexualidade feminina quando, na realidade, ela é apenas tão, ou mais, potente que a masculina. Como adverte Beauvoir, a menina não tem inveja do pênis porque se sabe castrada mas sim, pelos privilégios atribuídos ao falo, como veremos em seguida. Esta elucidação é necessária uma vez que, sendo a sexualidade um dos campos de controle das subjetividades e adestramento dos corpos, o desconhecimento e desinformação acerca do erotismo feminino, dá indícios do lugar da mulher na sociedade<sup>33</sup>.

Nessa esteira, a crítica mais ferrenha que Beauvoir faz à Freud diz respeito ao Complexo de Édipo. Este se desenvolve durante o estágio autoerótico em que a criança do sexo masculino fixa-se ao objeto de seu desejo representado pela mãe, direcionando sua inveja ao pai, identificando-se com este. Do medo de ser punido, deve reprimir seu impulso e sublimar seu desejo, temendo que o pai possa mutilá-lo. Do complexo de Édipo nasceria o complexo de castração. Dessas relações surgem os sentimentos de agressividade e autoridade. Caso a tendência incestuosa seja recalçada, o complexo desaparece e o filho liberta-se do pai.

---

<sup>32</sup> É com espanto, mas não surpresa, que ainda hoje pesem dúvidas acerca da sexualidade feminina. Há discussões que apresentam resquícios da divisão do sistema sexual em clitóris e vagina, bem como da desinformação acerca da anatomia do órgão sexual feminino. Tal debate, ainda hoje, não é pacífico.

<sup>33</sup> Trabalharemos esta questão no capítulo III. Cf. FOUCAULT, 2018.

Em relação a menina, Freud desenvolve o Complexo de Electra, “Mas é claro que o definiu menos em si mesmo do que a partir da forma masculina” (ibidem, p.69-70). A menina fixaria-se na mãe inicialmente, assim como o menino. Porém, ao notar em si uma diferença com o pai, sente-se mutilada e passa a desejá-lo em detrimento da mãe; esta é quem interdita o desejo da menina. Em relação a ela, “Complexo de castração e Electra fortalecem-se mutuamente; o sentimento de frustração da menina é tanto mais doloroso quanto, amando o pai, gostaria de assemelhar-se a ele; e, inversamente, essa tristeza de não poder fortalece seu amor” (ibidem, p.70). Apesar disso, o complexo de Electra parece ser menos nítido do que o do Édipo tendo em vista que a primeira fixação é materna.

A seara da psicanálise é um terreno por demais complexo para pretendermos aprofundar em si sua análise. De todo modo, o ponto central que Beauvoir parece criticar em Freud é ele ter calcado sua análise sobre um modelo masculino. Mais que isso, toda a valorização atribuída ao falo e, por conseguinte, ao fato da mulher sentir-se um homem mutilado, provém de uma valorização prévia da virilidade. “A soberania do pai é um fato de ordem social e Freud malogra em explicá-lo” (ibidem, p. 71). Essa soberania é tomada como fato quando, na verdade, deveria ser explicada. A soberania do macho, do pai, do falo são tomadas enquanto existentes e dados e, afirma Beauvoir, Freud confessa que desconhece suas causas. O motivo pelo qual o pai supera a mãe, em determinado momento da história, é desconhecido. Assim, no que se refere à pertinência para nossa análise, cabe-nos indicar as consequências que Beauvoir tira do debate com a psicanálise. Ou seja, não nos interessa propriamente aqui a crítica à teoria psicanalítica em si, mas sim o fato de que esta mesma é desenvolvida sob as bases de uma compreensão de mundo que valoriza o pai em detrimento da mãe e o falo enquanto objeto simbólico de poder.

Beauvoir passa à uma rápida análise de Adler que entende, diferentemente de Freud que calcou sua teoria no desejo, que o homem visa a certos fins. As neuroses (perturbação do sentido social) provêm de uma distância entre o indivíduo e a sociedade que é temida por ele. Em certa medida, Adler é mais próximo ao argumento de Beauvoir, apenas até certo ponto. Vejamos:

No que concerne à mulher, seu complexo de inferioridade assume a forma de uma recusa envergonhada de feminilidade. Não é a ausência do pênis que provoca o complexo, e sim o conjunto da situação; a menina não inveja o falo a não ser como símbolo dos privilégios concedidos aos meninos; o lugar que o pai ocupa na família, a

preponderância universal dos machos, a educação, tudo confirma a ideia da superioridade masculina (ibidem, p.72).

É todo o conjunto da situação vivida, portanto, que faz a menina invejar o menino. Mas não enquanto um complexo de castração e sim enquanto possibilidades que lhes apresentam de maneira mais contida. Note-se que, como Beauvoir analisará mais a frente, a própria educação dada à meninos e meninas era distinta, possuindo sérias consequências. Ao menino eram abertas todas as possibilidades para o mundo e sua vida tendia ao espaço público, ao trabalho remunerado; enquanto o futuro da menina estava atrelado à um “bom” casamento e, portanto, ao cuidado do lar e da família<sup>34</sup>. A sequência “natural” ao casamento seria a maternidade na qual então, segundo leitura de Beauvoir de Adler, a mulher encontraria na criança um equivalente ao pênis<sup>35</sup>. “Mas isso supõe que começa a aceitar-se integralmente como mulher e, portanto, que aceita sua inferioridade” (ibidem, p.72). Mesmo entendendo que a inveja da menina ao menino provém de uma situação, ainda assim haveria uma necessidade de encontrar um equivalente ao falo; as semelhanças entre Beauvoir e Adler são breves. Assim como em Freud, o destino da mulher é o mesmo.

Em suma, segundo Beauvoir, o sistema psicanalítico possui uma fraqueza intrínseca já que há uma “recusa sistemática da ideia de escolha e da noção de valor que lhe é correlativa” (ibidem, p.74). Por certo o existente é um corpo sexuado, assumindo a sexualidade não apenas um papel considerável mas o perpassando como um todo, já que é uma expressão concreta da existência. Ora, é a partir da existência que suas significações podem ser pensadas. É antes a relação que o sujeito e o mundo possuem, possuindo o mundo também significado, que pode-se explicar a sexualidade. Nas palavras de Beauvoir: “Não se deve encarar a sexualidade como um dado irredutível; há no existente, uma ‘procura do ser’ mais original; a sexualidade é apenas um de seus aspectos” (ibidem, p.75). Da perspectiva adotada pela autora, portanto, o simbolismo foi elaborado, assim como a importância dada à ideia de falo: “o falo assume tão grande valor porque simboliza uma soberania que se realiza em outros campos” (ibidem, p.77). Ou seja, é antes preciso situar a mulher num mundo de valores existentes para poder verificar-se em que medida suas ações são ações de liberdade. Pois, se sua “natureza” não é suficiente para defini-la como mulher, tampouco o é a consciência que tem de sua

---

<sup>34</sup> Certamente neste ponto seria possível adicionar um recorte de classe e de raça, já que o cuidado do lar e da família exclusivamente não era possível à muitas mulheres. Assim, muitas mulheres trabalhavam fora do âmbito privado, acumulando mais uma função. Ocorre que o “destino perfeito” e o desejo de um bom casamento também era presente entre as classes mais baixas.

<sup>35</sup> Note-se que esta também é a tese freudiana.

feminilidade, haja vista que esta é tomada dentro da sociedade que faz parte e que, por sua vez, prioriza o falo. Por fim,

Para nós, a mulher define-se como um ser humano em busca de valores no seio de um mundo de valores, mundo cuja estrutura econômica e social é indispensável conhecer; nós a estudaremos numa perspectiva existencial através de sua situação total (ibidem, 81).

Dito isto, Beauvoir passa à análise do ponto de vista do materialismo histórico. A humanidade é outra coisa que uma espécie animal, ela é uma realidade histórica na medida em que estabelece com a Natureza uma relação de apropriação e não de passividade. Isto quer dizer que ao dominar os dados naturais, seja através de ferramentas ou do estudo científico dos dados do mundo para assim poder entendê-lo e manejá-lo, a humanidade opera na prática e de forma objetiva uma relação ativa com o mundo à sua volta. Criam-se assim sociedades com valores sociais, culturais e econômicos próprios. É no interior desse contexto que a situação da mulher deve ser analisada. Se em algum momento sua força física foi motivo de alguns trabalhos serem exclusivos aos homens, as invenções de máquinas e tecnologias suplantaram tal diferenciação. Beauvoir diz:

Assim, a mulher não poderia ser considerada apenas um organismo sexuado: entre os dados biológicos, só têm importância os que assumem, na ação, um valor concreto; a consciência que a mulher adquire de si mesma não é definida unicamente pela sexualidade. Ela reflete uma situação que depende da estrutura econômica da sociedade, estrutura que traduz o grau de evolução técnica a que chegou a humanidade (ibidem, p. 83).

Assim, a depender do contexto econômico e social aos quais a mulher está inserida, os fatos de sua situação assumem determinado valor. Em relação à maternidade, por exemplo, caso a sociedade forneça maiores ou menores subsídios para a gestação, o cuidado e educação da criança, os encargos para a mulher serão variáveis. Caso pensemos numa sociedade que pretenda minimizar os efeitos da maternidade na vida das mulheres, o impacto que a reprodução causará em suas atividades será menor<sup>36</sup>, por exemplo. Beauvoir afirma que é de acordo com a perspectiva do materialismo histórico que Engels “retraça a história da mulher em *A origem da família*” (ibidem, p.84). É quando a propriedade privada aparece que ao homem tudo passa a pertencer: os escravos, a terra e a mulher. “Nisso consiste ‘a grande derrota histórica do sexo feminino’” (ibidem, p. 84). É na passagem do regime comunitário ao

---

<sup>36</sup> Em que pese esse raciocínio ser bastante individual, Beauvoir aponta a todo momento a maternidade como um empecilho ao exercício de uma atividade e/ou carreira profissional. Já notamos como tal pensamento possui um recorte de classe e raça, mas devemos também observar que do ponto de vista do corpo vivido em situação, tais marcadores estariam contemplados. De todo modo, Beauvoir opera na relação entre maternidade/trabalho ao longo de sua obra.

da propriedade privada que a mulher passa a ocupar esse lugar de serva ao passo que o homem concentra todo o poder. Para assegurar a terra em sua posse, o direito materno transforma-se em paterno, ou seja, a transmissão da propriedade passa a se dar pela patrilinearidade ao invés da matrilinearidade. “É o aparecimento da família patriarcal baseada na propriedade privada. Nessa família a mulher é oprimida” (ibidem, p. 85). A mulher só conseguirá se emancipar quando puder participar da vida social em pé de igualdade, ou seja, quando tiver direitos juridicamente iguais e sua situação econômica for independente do homem. Neste sentido, o socialismo e o destino da mulher estariam entrelaçados, pois na sua vigência restariam apenas trabalhadores iguais entre si.

Seguido dessa breve análise de Engels, Beauvoir aponta que o autor não explica em absoluto o motivo que tenha acarretado a escravização da mulher quando da instituição da propriedade privada. “O materialismo histórico considera certos e verdadeiros fatos que seria preciso explicar” (ibidem, p. 86). Assim como a psicanálise afirmaria a primazia do falo sem entender de fato a causa primeira para tanto, o materialismo histórico consideraria o “*homo oeconomicus*” a partir de uma abstração, diante da qual as soluções buscadas para os problemas postos por Beauvoir não seriam encontradas sem sair dessa perspectiva, já que o indivíduo deve ser tomado como uma totalidade. Disso resulta que seja “impossível deduzir a opressão da mulher da propriedade privada” (ibidem, p.87). Segundo a autora, para entendermos a situação singular da mulher, seria “preciso ir além do materialismo histórico, que só vê no homem e na mulher entidades econômicas” (ibidem, p.90). Assim é que certamente, apesar das contribuições da psicanálise enquanto entende o existente a partir de seu corpo em relação com os demais e do marxismo enquanto entende o existente a partir de suas condições materiais concretas de existência, há uma falha em não entender tal existente em sua totalidade. Há, segundo Beauvoir, um monismo sexual e econômico. É preciso que se considere que “o corpo, a vida sexual, as técnicas só existem concretamente para o homem na medida em que os apreende dentro da perspectiva global de sua existência” (ibidem, p.91).

Outro ponto importante alçado por Beauvoir no que diz respeito à consideração da mulher enquanto trabalhadora, na perspectiva adotada por Engels, é que não poderia sê-lo sem má-fé. Isto porque, considerá-la unicamente como trabalhadora desconsideraria sua função reprodutora que, muitas vezes, é mais importante à economia social e à sua vida individual. Para Beauvoir, não seria possível assimilar a reprodução como um simples trabalho ou

serviço, uma vez que a mulher não empenha apenas tempo e força, mas sim, valores essenciais. Há uma violação muito maior ao exigir filhos de uma mulher do que regulamentar a vida de cidadãos e, apesar do Estado, segundo a autora, nunca ter instituído o coito obrigatório, “tudo o que se pode fazer é encerrá-la dentro de situações em que a maternidade é a única saída; a lei ou os costumes impõe-lhe o casamento, proíbem as medidas anticoncepcionais, o aborto e o divórcio” (ibidem, p.89). Note-se que o produto gerado na reprodução é a própria mão de obra para o sistema capitalista — é esta denúncia que Silvia Federici faz em sua obra *Calibã e a Bruxa* (2017), além de nomear a reprodução enfaticamente como um trabalho. De tal modo, podemos pensar que quando Beauvoir afirma que a mulher, em algumas épocas, “é mais útil fazendo filhos do que empurrando a charrua” (ibidem, p.88), o horizonte que provavelmente mirava era o do controle populacional. Fato é que a autora francesa levanta tal questão ao tratar das falhas presentes no materialismo histórico e não como um problema em si mesmo a ser perseguido, como o faz Federici.

Partindo para a segunda parte do tomo I de seu livro, denominada “História”, dividida em cinco partes, Beauvoir continua buscando as causas do mundo ter sempre pertencido aos homens. Segundo ela, “É revendo à luz da filosofia existencial os dados da pré-história e da etnografia que poderemos compreender como a hierarquia dos sexos se estabeleceu” (ibidem, p. 95). A teoria de Beauvoir pressupõe a dialetização das consciências, na qual uma tenta se impor a outra. Cabe-nos notar neste ponto, que essa mulher que Beauvoir pensa, enquanto Outro, existe em relação ao homem, enquanto o essencial, o Um. Isto significa que toda sua teoria é calcada na oposição dos dois sexos — sendo a mulher o *Segundo Sexo* — e, mais, na relação entre ambos. Assim, a todo momento a autora está pensando essa mulher pressupondo uma relação com o homem; relação muitas vezes afetiva, emocional e sexual. Daí que surgem as bases para tecerem-se críticas acerca da heterossexualidade compulsória. Acrescentaria brevemente, que o próprio pressuposto de um embate de alteridades, na qual a afirmação de um sujeito é a exclusão do outro porquanto diferente, tem por bases um pensamento colonial. A ideia do outro enquanto um ser diferente que coabita o mesmo mundo de maneira positiva pode ser encontrada nos pensamentos de povos originários das Américas<sup>37</sup>. O outro não assimilável serve à lógica da exploração presente no colonialismo. Não nos aprofundaremos no momento sobre tais apontamentos, mas entendemos que sua indicação se faz necessária.

---

<sup>37</sup> Cf. NÚÑEZ, 2021.

Pois, como dissemos, Beauvoir participa de um contexto específico. A fim de entendermos melhor os desdobramentos teóricos da autora que serão retomados por Iris Young, coube-nos analisá-la mais de perto. Isto não significa, contudo, que não devemos observar suas fragilidades.

De todo modo, Beauvoir marca a capacidade reprodutiva como um dos fatores que foram cruciais para sua fonte de opressão: as mulheres eram tomadas por gestações, voltadas à sua imanência, impedidas de desenvolver outras atividades, tudo o que lhes trazia mais um encargo do que uma riqueza. A mulher suportaria passivamente seu destino biológico. Em consonância com a maternidade, sendo decorrência do ato de gerar e, posteriormente, criar os filhos, o trabalho doméstico, encerrado no lar, também a retinha na imanência, pois repetitivo e cujo resultado pouco resultava para si. Por entender a humanidade como esta que tende a superar-se e lançar-se no novo, abrindo o futuro, Beauvoir afirma que é arriscando a vida, antes que a engendrando, que o homem pode se erguer acima do animal. Ou seja, a superioridade está no homem guerreiro e não na mulher que perpetua a vida<sup>38</sup>. “Sua desgraça consiste em ter sido biologicamente votada a repetir a Vida, quando a seus próprios olhos a Vida não apresenta em si suas razões de ser e essas razões são mais importantes do que a própria vida” (ibidem, p.99). Isto porque, a transcendência em direção ao futuro realizando projetos, consiste na criação e não na manutenção. A construção de um futuro frente a repetição do tempo é o que marca a humanidade. É por este motivo que Beauvoir afirma que “Temos aqui a chave de todo o mistério” (ibidem, p.99). Há um superar-se frente a um repetir-se<sup>39</sup>. E, é por isto também que dentro da perspectiva existencial a situação biológica e econômica das “hordas primitivas” deu-se a “supremacia dos machos”.

Cabe, portanto, à Beauvoir, investigar como tal situação se perpetuou e quais foram as possibilidades que foram dadas a este sujeito que foi definido, pelos homens, como o Outro. Em que pese Beauvoir indicar um primeiro passo em direção à opressão da mulher, é preciso

---

<sup>38</sup> Mais uma vez, tal ponto de vista é derivado de uma lógica colonial da expansão, apropriação e construção de novos mundos. Outras visões de mundo são possíveis, como, por exemplo, podem apontar determinadas filosofias de origem africana, que vão no sentido contrário daquilo que é louvado: matrigestão e matripotência. Cf. RIBEIRO, 2020.

<sup>39</sup> Apesar de Beauvoir buscar explicar o porquê das mulheres não terem feito da maternidade um pedestal (1949, vol 1, p.97), ou seja, já que era necessário que houvesse a reprodução da espécie e era ela a encarregada para tanto, por que não usou disso para conquistar o primeiro lugar? — segundo ela, porque a espécie tende a superar-se — entendemos que tal raciocínio divide as mesmas bases da lógica colonial-capitalista. Não há nada mais criativo que a própria reprodução. De um ponto de vista lógico, a reprodução seria a fonte da matéria prima que exerceria a superação da espécie (não é o homem que pode superar a própria espécie?); por outro lado, conforme indicamos em nota acima, tal lógica de expansão, apropriação e construção é própria de uma lógica colonial.

que todos os fatos de sua situação sejam analisados para que possamos entender o lugar que a mulher ocupou e pode vir a ocupar na sociedade. É imperioso notar que a função reprodutora nos dá notícias de um primeiro momento em que Beauvoir consegue localizar na dialética proposta a posição da mulher; isto não significa, contudo, que este seja um destino imutável para ela. A autora percorrerá a história, desde as sociedades agrícolas até o advento do capitalismo, costurando em sua análise a relação da Natureza com os indivíduos, bem como as instituições do casamento, da prostituição, da família, das leis e do direito, da igreja (em especial a cristã), da propriedade privada, das ideologias e da cultura para apresentar um estudo minucioso de como se deu a construção da figura da mulher. Isto possibilitará estudar os mitos (parte III) que circundam esta personagem, alguns presentes até hoje.

Não podemos deixar de notar, contudo, que a descrição feita por Beauvoir das experiências vividas do sujeito mulher de quem fala, certamente encontra eco na mulher branca ocidental. De modo que não vemos ali representada a realidade de mulheres pobres, negras, colonizadas e latino-americanas. Isto nos leva a observar, como já dissemos, que sua análise circunscreve-se num território, tempo e meio. Mas, por outro lado, também é verdade que a própria análise de Beauvoir abre espaço para pensarmos quaisquer corpos vividos. É justamente por ser seu pressuposto que a experiência vivida de um sujeito se dá de modo situado que é possível expandir os estudos da autora. No limite, o grande ganho teórico proporcionado por Beauvoir é justamente abrir espaço para pensarmos o sujeito enquanto corpo vivido e não enquanto essência ou natureza. E, também por isso, pensamos que as descrições feitas por Beauvoir no tomo II da obra que estamos analisando, já não mais se aplicam propriamente à realidade vivida de muitas mulheres. Toda sua análise relacionada à infância, à jovem, à iniciação sexual, à lésbica, à mulher casada, à mãe, à vida social, às prostitutas, à maturidade e à velhice é calcada, em sua maioria, em pressupostos que já há muito se alteraram. Isto não significa descartar as palavras da filósofa, mas entender em que contexto se deram. Para encaminharmos nosso estudo à sua parte final, pinçaremos pontualmente mais algumas considerações feitas por Beauvoir.

Ao longo da análise da História podemos salientar alguns pontos decisivos para a condição da mulher nas sociedades ocidentais: o advento da propriedade privada, a instituição das leis com o direito, a ideologia cristã, o casamento e o capitalismo, todos estes emaranhados uns aos outros. “É quando os nômades se fixam ao solo e se tornam agricultores

que se vê surgirem as instituições e o direito” (ibidem, p.101). Até o advento da ideia de posse do solo, a filiação era dada de maneira matrilinear — apesar de, como vimos, a função reprodutora ser mantenedora da espécie antes de criadora; a criação, enquanto movimento de transcendência, cabia aos homens. Assim, a propriedade privada demarca a posse da terra pelo homem, momento este em que a mulher também passa a ser vista como sua propriedade e a filiação passa a ser patrilinear.

Não há, nos tempos primitivos, revolução ideológica mais importante do que a que substitui pela agnação a filiação uterina; a partir de então a mãe é relevada à função de ama, de serva, e a soberania do pai é exaltada: ele é quem detém os direitos e os transmite (ibidem, p.114).

As leis, portanto, contribuem para que apenas os homens tenham direitos e sejam vistos como cidadãos. O direito, desde o seu advento, sempre esteve em função e a cargo de interesses muito específicos. O direito à propriedade privada funda a maior fonte de opressão e desigualdade econômica, ao instituir o direito à herança aos filhos e ao arrancar da mulher quaisquer direitos de detenção e transmissão de bens. À mulher não é dado o direito de possuir, apenas ser possuída — ela é excluída da sucessão, ficando presa ao poder paterno. O casamento entra em cena como modo de criar laços entre diferentes famílias e comunicar bens, sendo a mulher negociada entre os homens. Beauvoir também se apoia em Lévi-Strauss para entender que as relações recíprocas eram estabelecidas entre os homens; as mulheres figuravam apenas como os bens a serem trocados por estes, como veremos em seguida em Gayle Rubin. Assim se dava o advento da família e a instituição da monogamia como forma primordial de relacionamento entre homens e mulheres. É de se notar que o marido possuía direitos absolutos sobre sua esposa expressos em lei, podendo tirar-lhe a vida, até muito recentemente<sup>40</sup>. A ideologia cristã contribuiu imensamente para a opressão da mulher. Desde a ideia de que Eva foi feita a partir da costela de Adão ou a de que foi ela quem o induziu ao pecado, toda a construção da figura da mulher no cristianismo opera para a sua submissão ao marido como o representante de deus.

Certamente, como a própria autora observa, o destino e a situação da mulher não foram lineares ou sem contradições. Apontamos aqui apenas os elementos centrais que contribuíram para o desdobramento desses efeitos no que observamos hoje. Logo, com o advento da propriedade privada criam-se as bases para o surgimento da acumulação de bens

---

<sup>40</sup> No Brasil, esta herança é observada até hoje na jurisprudência existente da “legítima defesa da honra” utilizada por homens em casos de feminicídio.

que, após as revoluções burguesas culminarão no capitalismo. Assim, o capitalismo passa a explorar a mão de obra masculina criando uma cisão ainda maior entre detentores de direitos sobre a terra, sobre as mulheres e sobre os filhos. O casamento contribuía juntamente à ideologia cristã para submeter a mulher dentro do lar e ao jugo do marido. Toda essa lógica a mantinha dependente e refém da figura masculina para sobreviver. Mas não só, era com o homem que deveria estabelecer uma relação amorosa e sexual, muitas vezes traumática, e assumir todos os encargos da maternidade. A consagrada figura da mulher como esposa, mãe e dona de casa, totalmente submissa e dependente. Quando essas mulheres conquistam postos no mercado de trabalho possibilitados com o desenvolvimento industrial, são mais exploradas que os trabalhadores do sexo masculino, recebendo “salários de fome” (ibidem, p.166). Segundo Beauvoir, eram preferíveis porque trabalhavam melhor e mais barato. “Esta fórmula cínica esclarece o drama do trabalho feminino. Porque é pelo trabalho que a mulher conquista sua dignidade de ser humano” (ibidem, p.166). O que aconteceu, contudo, não foi uma solidariedade entre a classe trabalhadora oprimida, mas sim mais uma faceta da oposição entre homens e mulheres, já que os primeiros as viam como suas concorrentes.

O ingresso no mercado de trabalho acarretou mais uma obrigação para a mulher: conciliar as tarefas domésticas e do cuidado com a maternidade e, agora, com a vida na fábrica. A luta por direitos trabalhistas relacionados especialmente a realidade das mulheres, foram muito tardiamente conquistados. Beauvoir dá grande ênfase à conquista das mulheres na participação da vida econômica como um modo de conquista de sua própria pessoa, não estando mais presa às servidões da reprodução. Vemos como o advento do anticoncepcional, apesar de toda polêmica que o envolve<sup>41</sup>, é um marco para a libertação sexual das mulheres e do desatrelamento à sua função reprodutora. Acontece que tal libertação é apenas parcial: desde as análises de Beauvoir até hoje, as igrejas e muitos Estados ocidentais criminalizam o aborto. Segundo a própria autora, a sociedade opera numa lógica hipócrita: há uma defesa cega dos direitos ao “embrião”, pois assim que o seu nascimento se dá, há o completo desinteresse pelas crianças da parte dos mesmos que antes a defendiam. A mãe que não teve o

---

<sup>41</sup> O próprio método anticoncepcional, seu período de pesquisa e testes para implementação não foram sem custos para as mulheres, principalmente as porto-riquenhas. “No contexto de uma politização emergente das minorias raciais, étnicas e sexuais nos Estados Unidos, a molécula contraceptiva foi pensada como um dispositivo eugênico urbano e como método de controlar o crescimento da população não branca, bem como o da população de nações que ainda não tinham aderido à economia capitalista liberal do pós-guerra” (PRECIADO, 2018, p.188). Para maiores informações acerca do assunto, cf. PRECIADO, 2018.

direito ao aborto torna-se a única encarregada de seu cuidado, pelo funcionamento dessa mesma sociedade.

Ainda, a conquista do ingresso no mercado de trabalho não libertou totalmente a mulher. Justamente por todo o histórico analisado por Beauvoir, caímos num círculo vicioso que afasta ainda as mulheres da real igualdade de direitos, salários e condição de sujeito nas sociedades ocidentais. Certamente é de grande complexidade analisar tais fatores levando em consideração a intersseccionalidade das opressões, mas não haveria de ser diferente. É certo que gênero, raça e classe estão intimamente atrelados, não sendo possível desejar a revolução de uma condição sem comunicá-la às outras. De modo que os mitos apresentados por Beauvoir, criadores do mito do “eterno feminino”, ainda hoje deixa marcas nas sociedades capitalistas ocidentais. Segundo ela: “Talvez o mito da mulher se extinga um dia: quanto mais se afirmam como seres humanos mais definha nelas a maravilhosa qualidade do Outro” (ibidem, p. 202).

Ora, os mitos servem para criar uma narrativa que contribua para que a própria mulher acredite neles. Tais mitos versavam especialmente sobre tudo que envolvia a sexualidade da mulher. Assim, mitos sobre a menstruação, sexualidade e principalmente sobre a figura da mãe constituem-se de forma ambígua, para que a mulher se despoje de seu corpo e de sua consciência, permanecendo como objeto para o outro. A figura da mãe é onde podemos observar com maior nitidez a ambiguidade com que foi narrada a mulher: é enquanto mãe, na figura da Virgem Maria, que a mulher é mais temível sendo necessário transfigurá-la. Ao querer conquistar a mulher, o homem pretende tomá-la para si e, ao fazê-lo, se perde o sentido mesmo de ter querido conquistá-la. O homem que deseja fazer de uma mulher sua esposa, perde seu desejo por ela quando o faz. É daí que a figura da mãe se torna mais uma vez crucial: é por que há proibição que o desejo é constituído. Neste sentido, Beauvoir oferece uma releitura ao Complexo de Édipo: não é que o filho deseje a mãe inicialmente e, portanto, proibições são estabelecidas. É porque o filho não quer ver a mãe como um ser carnal que o lembra de seu nascimento, o seu ser enquanto carne; a mãe deve ser um figura pura. O respeito é antes a sublimação de uma repugnância original. Assim, a figura da mãe como um ser puro, assexuado entra em embate com a relação desse filho crescido com sua futura mulher. A mulher assume assim a figura de um duplo que é decepcionante: é tudo o que o homem aspira e não alcança; ele projeta nela o que deseja e o que se teme, o que ama e o que

detesta; ela é tudo, mas o é à maneira do inessencial: é todo o Outro. Sendo tudo, ela nunca é justamente o que deveria ser, é perpétua decepção.

Tesouro, presa, jogo e risco, musa, guia, juiz, mediadora, espelho, a mulher é o Outro em que o sujeito se supera sem ser limitado, que a ele se opõe sem se negar. Ela é o Outro que se deixa anexar sem deixar de ser o Outro (ibidem, p. 253).

Importante destacar que esse lugar de ambigüidade a que foi colocada a mulher é aquele no sentido de poder fazê-la pessoa para estabelecer relações, porém, sem deixar de alça-la como Outro. Essa ambigüidade, por certo, é negativa e lançada enquanto diferenciação binária entre bom e mau, positivo e negativo, ativo e passivo. Este sentido é diferente do atribuído por Merleau-Ponty à ambigüidade, conforme veremos à frente e que será útil para nossa compreensão geral. Um outro aspecto dessa ambigüidade, porém, pode ser observada na intersecção entre a facticidade e a liberdade que assume um indivíduo em sua existência. Pois a própria condição humana se vê embaraçada no enigma de assumir o seu corpo enquanto facticidade — o que, no caso da mulher, como vimos, é superposto por discursos que o jogam numa imanência e infeliz ambigüidade — ao passo que deve assumir sua liberdade, lançando-se ao futuro aberto e indeterminado. O que nos demonstrou Beauvoir é que o horizonte de possibilidades abertos ao futuro da mulher muitas vezes encontra barreiras impostas pelo homem, pela sociedade tal qual por ele criada e cujos lugares de decisão e participação, domina. Por outro lado, definir a mulher também seria um equívoco, já que está sempre em devir. Cito:

O fato é que ela se veria bastante embaraçada em decidir *quem* ela é; a pergunta não comporta resposta; mas não porque a verdade recôndita seja demasiado móvel para se deixar aprisionar: é porque nesse terreno não há verdade. Um existente não é senão o que faz; o possível não supera o real, a essência não precede a existência: em sua pura subjetividade o ser humano *não é nada* (ibidem, p. 333).

É portanto em suas ações, em sua transcendência, na abertura para o mundo, que encontramos o sujeito. Não há essência que defina o que é uma mulher, pois esta se dá concretamente em suas ações no mundo, em sua existência, em seu devir. O que ocorre, porém é que “Para grande número de mulheres os caminhos da transcendência estão barrado: como não fazem nada, não se podem fazer ser” (ibidem, p. 334). Mas o mito, ou se quiser, *o mistério do feminino simplesmente não existe em si*. Existe enquanto criação do outro absoluto, enquanto o mistério absoluto, porquanto a essência da mulher é criação que recobre apenas um vazio. O “eterno feminino” é o retrato de sua situação, enquanto o conjunto de seu condicionamento

econômico, social, histórico. Incorporando-se ao mundo, projetando-se como liberdade, é que a mulher destrona o mito da feminilidade.

Em que pese termos percorrido majoritariamente o tomo I do livro *O Segundo Sexo* de Beauvoir, encerraremos com sua célebre frase presente no início do tomo II: “*Ninguém nasce mulher: torna-se mulher*” (BEAUVOIR, 1949, vol. 2, p.11). Não à toa estas palavras tornaram-se conhecidas. Nelas está presente a síntese exata do pensamento de Beauvoir. Não existem mulheres em si, enquanto essências; existem sujeitos que, querendo, tornam-se mulheres. É importante ressaltar o fazer-se no tempo. É no devir que a mulher pode aparecer. Veremos que esta conclusão é em consonância com o pensamento de Iris Young, conforme iremos abordar em iii.i. Pensar o gênero enquanto serialidade nada mais é do que um tornar-se mulher, a partir de sua situação, enquanto algo que dá sentido à existência individual. Pensar o gênero enquanto ferramenta para entender instituições mais do que sujeitos é o modo de compreender esse fundo comum que perpassa a vida de indivíduos que foram marcados pelos traços do feminino. É importante que se entenda:

Quando emprego as palavras “mulher” ou “feminino” não me refiro evidentemente a nenhum arquétipo, a nenhuma essência imutável; após a maior parte de minhas afirmações cabe subentender: “no estado atual da educação e dos costumes.” Não se trata aqui de anunciar verdades eternas, mas de descrever o fundo comum sobre o qual se desenvolve toda a existência feminina singular (ibidem, p.7).

Ora, Beauvoir descreve as situações comuns de mulheres numa sociedade marcada pelos traços do capitalismo e do patriarcado. Isto não pretende, contudo, alcançar quaisquer níveis de universalidade. A autora está interessada antes em denunciar a educação, a cultura, a economia, e as instituições (como a igreja e o casamento) como modos de construção e contribuição para opressão de sujeitos situados. É antes demonstrar que as relações travadas com o seu “oposto”, ainda que dentro da lógica binária, é prejudicial à ambos. Do mesmo modo que a revolução proletária pretendia libertar não apenas os operários, mas todos sujeitos à lógica capitalista, Beauvoir sugere que, ao alçar a mulher na condição de sujeito, todas as relações são beneficiadas. Em suma, é por retratar de modo minucioso, trazendo toda a complexidade cabível ao tema, que a filósofa francesa abriu espaço para se pensar em gênero. É no campo do social, não do biológico ou da essência, que se pode encontrar as causas de opressão da mulher. E no entrelaçamento entre sujeitos individuais e pautas sociais que podem-se desenhar outros futuros possíveis.

### iii. Gayle Rubin

Conforme insistimos antes, “gênero” é um termo em disputa, um campo de debate. A atribuição de sua primeira aparição também não é consenso. De um ponto de vista cronológico, a criação do termo poderia ser atribuída ao psicólogo John Money. Ele o teria cunhado para contrapor à ideia natural de sexo, uma tecnologia de modificar cirúrgica e hormonalmente crianças interssexuais — aquelas cujos órgãos não seriam identificáveis a partir da lógica binária da medicina. Paul Preciado, por exemplo, reconhecerá Money como aquele que torna o gênero passível de ser sintético e variável dentro do regime farmacopornográfico, em oposição ao regime disciplinar em que o sexo era natural, definitivo e intransferível. Com as técnicas de subjetivação e reprodução tecnológicas, o gênero surge como prática plástica da construção dos sexos. Apesar de Judith Butler associar-se, deste modo, a ideia de que o sexo sempre foi construção social, veremos como seu pensamento também é desdobrado da teoria de Gayle Rubin.

No âmbito de muitas teorias feministas, Gayle Rubin é considerada aquela que fundou o termo nas ciências humanas ao desenvolver o sistema sexo-gênero, no texto *O Tráfico de Mulheres*, publicado pela primeira vez em 1973. Tendo em vista sua importância neste debate, bem como seu desdobramento por Butler, acreditamos ser oportuno analisá-la. Faremos, deste modo, uma recapitulação dos pontos abordados pela autora neste momento para, posteriormente, retomarmos algumas interlocuções específicas para nossa investigação.

Rubin propõe responder, a partir de uma revisão teórica das ciências sociais através de autores canônicos como Marx e Engels, Lévi-Strauss, Freud e Lacan, uma pergunta comum à antropologia de sua época: como a opressão das mulheres nas sociedades ocidentais poderia ser vista como uma desigualdade universal. A partir dos movimentos feministas de segunda onda (1960) e da visão universalista da antropologia estruturalista proposta por Lévi-Strauss, Rubin se questiona de onde vem e como seria possível a reprodução da desigualdade, se ela não é natural. Articulando os conceitos chave dos autores com os quais debate e, lançando outra lente sobre suas teorias, a autora desenvolve o então chamado sistema sexo-gênero, pela primeira vez num texto antropológico, associando-o à passagem da natureza para a cultura.

Rubin retoma a teoria marxista para analisar elementos como força de trabalho, mão de obra e mais-valia. Resumidamente, segundo ela, não há uma reflexão adequada uma vez que o marxismo “sendo uma teoria da vida social, é relativamente alheio à questão do sexo”

(RUBIN, 1975, p.11), não percebendo a profunda conexão entre o modo de produção e a esfera da reprodução que, sendo socialmente produtiva, não deveria ser isolada no regime privado. O trabalho doméstico e a reprodução do trabalho são o cerne da dinâmica capitalista. Engels, por sua vez, aparece como o autor da obra *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, e que poderia ter contribuído muito mais ao feminismo, caso fosse melhor aprofundada. Há também a crítica ao uso do termo patriarcado, pois seria apenas uma forma específica de dominação masculina. O sistema sexo-gênero permitiria observar como a desigualdade se forma em diversas sociedades e épocas distintas. Para dar continuidade ao projeto que Engels abandonou é preciso “situar a subordinação das mulheres como parte integrante de um desenvolvimento do modo de produção” (ibidem, p.20), conforme seu método. Segundo ela, ele o fez através da análise dos sistemas de parentesco que são “formas observáveis e empíricas do sistema sexo-gênero” (ibidem, p.21).

Num segundo momento Rubin retoma, então, o raciocínio de Lévi-Strauss sobre o tabu do incesto, a partir de sua obra, *As Estruturas Elementares do Parentesco* (1947). Para ela, “o livro concebe explicitamente o parentesco como imposição de uma organização cultural sobre os fatos da procriação biológica” (ibidem, p.22), fazendo a passagem do natural ao cultural, ou seja, ao conceber a importância da sexualidade na sociedade humana, seriam criadas técnicas de vinculação entre pessoas, garantidas pela “troca das mulheres” entre grupos. Segundo a autora, há uma rede complexa de elementos, mas dois são particularmente relevantes: a “dádiva” e o tabu do incesto, cuja articulação resulta no conceito de troca de mulheres. A dádiva abarcaria a ideia de “expressar, confirmar ou criar um vínculo social entre os parceiros de uma troca” (ibidem, p. 24). A troca entre partes, ou a troca de presentes, aconteceria entre os homens, nas quais a mulher não participa como agente, apenas como objeto a ser dado/circulado — caracterizando, assim, o casamento. As relações que aí se estabelecem são diversas das outras trocas sociais, já que criam laços de parentesco. O tabu do incesto aparece aqui para dividir o universo da escolha sexual em parceiros proibidos ou permitidos, criando uma ampla rede de relacionamentos, cujas ligações entre pessoas criam uma estrutura de parentesco.

Essa análise possibilita localizar a opressão como um arranjo da cultura, ou seja, a diferença entre homens e mulheres não seria proveniente da natureza. Há no modelo do tabu do incesto de Lévi-Strauss a suposição de que o desejo seria sempre heterossexual havendo,

assim, antes do tabu do incesto, o tabu da homossexualidade. O casamento, que acontece a partir da mulher dada como objeto ou trocada por favores, enviada como tributo, vendida e comprada, tomada na guerra, criaria a lógica na qual a heterossexualidade é imposta. Isto porque, devido a divisão sexual do trabalho, cria-se o tabu sobre arranjos sexuais diferentes daqueles que não são entre homens e mulheres, prescrevendo o casamento heterossexual. Dá-se, assim, a impressão de uma complementaridade necessária entre o casamento — e a consequente formação de parentesco — e uma divisão assimétrica de tarefas que produz o gênero, sugerindo que pessoas do sexo masculino e do sexo feminino teriam aptidões diversas. Seu objetivo é demonstrar como as diferenças entre homens e mulheres não vêm da natureza mas sim de uma construção social fundada no arranjo da cultura. A divisão dos sexos e a escolha de um gênero (dando continuidade a tais relações) é inculcada nos indivíduos de modo que o casamento seja assegurado e, em consequência, a reprodução. Nas palavras de Rubin:

O gênero não é apenas uma identificação com um sexo; ele também implica que o desejo sexual se dirija ao outro sexo. A divisão sexual do trabalho entra em jogo com respeito a ambos os aspectos do gênero — ele cria homens e mulheres e os cria como heterossexuais (1975, p. 32).

A autora passa da relação de troca (em que as mulheres são trocadas) à repressão de sua sexualidade. O complexo de Édipo entra em cena para moldar a sexualidade dos indivíduos. Sem pretensões de aprofundar neste momento o debate da psicanálise, nas palavras de Heloisa Buarque de Almeida: “Rubin retoma Freud e Lacan para pensar como as crianças, originalmente andróginas, se transformam em meninos e meninas, ou seja, como na criação das crianças se produz homens e mulheres com desejos heterossexuais” (2020, p. 37). Ou seja, moldam-se os indivíduos para a perpetuação do sistema sexo-gênero.

Ao final de sua obra, Rubin delinea o que acredita que deveria ser o objetivo do feminismo. Mais do que eliminar as opressões, o movimento feminista deveria sonhar em eliminar as sexualidades compulsórias e os papéis sexuais. As palavras escritas por Rubin ressoam fortemente no trabalho de Young. Apesar desta não se referir diretamente à Rubin<sup>42</sup>, ela escreve:

Muito dessa teorização feminista inicial da segunda onda invocou um ideal de igualdade para as mulheres que previa o fim do gênero. "Androginia" nomeou o ideal que muitas feministas teorizaram, uma condição social em que o sexo biológico não teria implicações para as

---

<sup>42</sup> Young está pensando a questão da androginia a partir de Ann Ferguson.

perspectivas de vida de uma pessoa ou a forma como as pessoas tratavam umas às outras (incluindo, principalmente, nas mais consistentes dessas teorias, a escolha de parceiros sexuais). Na sociedade transformada e libertada, essas pessoas andróginas não teriam formas categoricamente distintas de vestimenta, comportamento, ocupações, propensões à agressão ou passividade, associadas à sua corporificação. Seríamos todos apenas pessoas, com vários corpos (YOUNG, 2005, 13).

Vemos que Rubin claramente almeja essa sociedade andrógina que Young traz no início de sua revisão do feminismo em *Corpo Vivido vs. Gênero*. Assim, também, pretendemos ter justificado a nossa escolha por analisar Gayle Rubin. Vê-se que o ideal da “Androginia”, em que cada indivíduo é apenas um corpo que vive em meio aos outros, em que as fronteiras entre o feminino e o masculino não importam, bem como não importa a escolha sexual de cada um, é o que vem se pautando sob outra roupagem em alguns movimentos feministas contemporâneos e que, como também procuraremos demonstrar, é muito próximo com o que Young busca propor ao retomar o conceito de corpo vivido.

#### **iv. Butler**

Judith Butler é uma das filósofas centrais no debate envolvendo o conceito de gênero<sup>43</sup> e frequentemente trazida à baila por Young. A fim de compreendermos mais precisamente as críticas endereçadas à Butler nos dois ensaios indicados de Young, mas, também, a hipótese de que existem mais convergências do que divergências entre as autoras, ofereceremos uma perspectiva acerca de onde Butler se insere para a nossa questão.

Foi em *Problemas de Gênero*, publicado pela primeira vez nos Estados Unidos em 1990, que Butler adensou as questões postas em torno do que seria dizer sobre gênero. Sua proposta era de que o feminismo não deveria ser feito apenas em nome do sujeito chamado “mulher”, tendo em vista que, ao fazê-lo, haveria mais um fechamento do que abertura para outros sujeitos. O pensamento crítico estaria atrelado apenas à diferenciação binária entre homens e mulheres, sustentando a heteronormatividade. Butler entendia que era preciso não só incluir outras formas de identidade à luta feminista — o que hoje se poderia chamar de movimento LGBTQIA+ — mas também pensar em tais identidades como consequências de discursos e ações cotidianas repetidas (performatividade de gênero). Ao lado do feminismo

---

<sup>43</sup> Carla Rodrigues, já citada aqui, é quem nos oferece maior bagagem para a interpretação do pensamento da autora estadunidense bem como para a recepção de sua obra no Brasil. Judith Butler (assim como o tema de gênero) é viva e com produção teórica ativa. Dessa perspectiva, faz-se prudente entender por outros caminhos a interpretação da obra de Butler.

negro interseccional, Butler entendia que a categoria da “mulher” — ou mesmo “mulheres” — não conseguia dar conta de abarcar os marcadores outros que incidem nos corpos. Na esteira do que apontou Rubin, Butler aponta a heteronormatividade como um conceito mais abrangente que incidiria em todos aqueles corpos que não atendem às suas normas. Como Foucault também já havia indicado<sup>44</sup>, não existe sujeito que esteja fora das relações de poder que o constituem; de modo que todo corpo é marcado em parte pelo discurso de gênero, mas também pela diferença sexual, a qual Butler ressaltará como criação cultural.

É, portanto, nos meandros do debate com diversos autores que Butler assenta o que muitas feministas já vinham estabelecendo como críticas àquele feminismo branco colonial. Segundo Carla Rodrigues, Butler aprofunda a teoria de Simone de Beauvoir dando-lhe outros contornos, mas fortemente calcada na máxima de que não se nasce, devém-se. A todo momento o devir do sujeito não está ligado ao fato de seu nascimento ou de sua natureza, mas no seu tornar-se enquanto construção. Em *Ser e Devir: Butler leitora de Beauvoir* Rodrigues afirma que “a passagem do ser para o devir que se dá em Beauvoir é radicalizada em Butler” (2019, p. 2), o que significa que as bases para a desontologização do sujeito já estaria em Beauvoir sem que ela tivesse se dado conta do alcance de seu projeto. É esse devir que “se dá a partir de todos os marcadores que lhe são inscritos e lançados na temporalidade” (RODRIGUES, 2019, p.3). De modo que, muitos anos após a publicação da obra que causou grande rebuliço<sup>45</sup>, hoje pode-se afirmar que Butler já encontrava-se na vanguarda tanto da complexificação dos estudos das subjetividades, quanto na retomada de Beauvoir como uma das autoras mais potentes para pensar sujeitos nas relações de alteridade.

Mas, segundo María Luisa Femenías, Butler também é uma das críticas de Beauvoir, tomando sua obra como ponto de partida naquilo que lhe é útil para tecer suas próprias concepções teóricas. Femenías escreve *A crítica de Judith Butler a Simone de Beauvoir* (2012), texto no qual examina as linhas interpretativas de Beauvoir e em que medida estas se aproximam ou se distanciam do pensamento de Butler. Em termos gerais, Butler atribuiria à Beauvoir a categoria de gênero, junto com suas deficiências teóricas, bem como a aproximaria de Sartre (quando, na verdade, Beauvoir aproxima-se mais de Merleau-Ponty) associando-a ao essencialismo, de modo a fazer uma revisão do corpo e de sua inserção no mundo. No

---

<sup>44</sup> Cf. FOUCAULT, 2006.

<sup>45</sup> A saber: *Problemas de Género* [1990], 2018a.

limite, a categoria de gênero seria uma redundância, já que para Butler o próprio sexo seria uma construção discursiva.

Ser mulher constituiria um ‘fato natural’ ou uma performance cultural, ou seria a ‘naturalidade’ constituída mediante atos performativos discursivamente compelidos, que produzem o corpo no interior das categorias de sexo e por meio delas? (BUTLER, 2018a, p.9)

Ambos, portanto, dariam conta da incorporação das marcas culturais — há uma inversão do pensamento, como em Foucault: são os discursos que produzem identidades e não, identidades que produzem discursos. Assim,

Butler, como vimos, aposta que o abandono da categoria de gênero ou, ao menos, que um uso alternativo e intercambiável com a de sexo, teria o efeito de dessubstantivar ambas e tirar-lhes qualquer forma de estabilidade. Com efeito, para ela o sexo-gênero é um produto (o produzido), uma paródia. Não deve ser nem descritivo, nem expressivo, nem prescritivo. Tampouco deve beneficiar-se do suposto de estabilidade do natural. Butler prefere, como consequência disso, definir a sexualidade e o sexo em termos culturais, invertendo a ordem habitual em que se entende a causalidade. Para ela, as construções (narrativas) de gênero constituem os sexos e não o inverso (FEMENÍAS, 2012, p. 335).

Butler, segundo leitura de Femenías, pretende dar lugar a teoria pós-feminista; o que quer dizer pensar que as identidades não podem estar vinculadas a uma categoria estável. Em seu livro *Problemas de Gênero*, Judith Butler aponta para como a noção unificadora de mulher busca uma identidade e experiência comum às mulheres para a luta política. Mesmo o termo no plural não daria conta de abarcar os outros marcadores que atravessam as experiências desses indivíduos. Ainda, o problema é que há uma matriz heterossexual que presumiria uma coerência entre sexo, gênero, desejo e prática sexual. Butler retoma a oposição de natureza e cultura que daria as bases para a distinção entre sexo e gênero para demonstrar como todo o saber sobre o sexo já é uma construção, uma concepção sobre a diferença sexual. Homem e mulher também são construtos simbólicos de uma época — ou seja, não há base para a binariedade do gênero. Todo discurso sobre o sexo ou sobre uma possível “base natural” na qual o gênero se apoiaria já são produtos criados, de modo que o próprio gênero é performado de forma reiterada a partir da norma heterossexual, constituindo o sujeito, e não anterior à ele. O sexo é apenas a norma a partir da qual o gênero é performado.

Assim, a problematização das categorias de mulher, sexo, gênero e representação (na perspectiva de Foucault), tornam essas noções cada vez mais ambíguas, implicando interpretações problemáticas que obscurecem as diferenças no interior dessas categorias. A

representação criaria excluídos, ou seja, todos aqueles que não se adequam a certos requisitos normativos não expressos. Mas não só: se o próprio gênero se constrói dentro de certas possibilidades, tornando outras invisíveis, assim como o sexo, dentro de um sistema binário heterossexual, a existência mesmo do conceito contribuiria para a manutenção das opressões.

Pergunta-se Butler:

O que acontece ao sujeito e à estabilidade das categorias de gênero quando o regime epistemológico da presunção da heterossexualidade é desmascarado, explicitando-se como produtor e reificador dessas categorias ostensivamente ontológicas? (BUTLER, 2018a, p.8)

A autora está interessada na construção de identidades, como essas se dão e onde estão os focos de poder, bem como de resistência. Em *Corpos em Aliança e a Política das Ruas* (2018b), Butler se questiona como é possível viver junto, junto às diferenças, principalmente quando existem corpos vulneráveis e vidas precárias (vidas a que não são dadas o direito de serem vividas desde o nascimento). Para a autora, ocupar os espaços públicos<sup>46</sup> é se manifestar e afirmar sua existência como uma vida que vale ser vivida:

Porque quando corpos se unem como o fazem para expressar sua indignação e para representar sua existência plural no espaço público, eles também estão fazendo exigências mais abrangentes: estão reivindicando reconhecimento e valorização, estão exercitando o direito de aparecer, de exercitar a liberdade, e estão reivindicando uma vida que possa ser vivida (BUTLER, 2018b, p. 33).

Nesta obra, Butler busca demonstrar como as minorias sexuais e de gênero estão normalmente ligadas às populações precárias de modo mais geral, articulando suas teorias, as quais chama de forma abreviada de performatividade e precariedade. Gênero para Butler é apenas mais um marcador corporal que separa a vida vivível das vidas matáveis, são corpos atravessados por uma certa distribuição de vulnerabilidade como processos de formação de gênero; mais do que características de homens e mulheres, efeitos de poder que produzem diretamente as diferenças e vidas desiguais (BUTLER, 2018b, p.159). Ao longo de seu percurso Butler busca entender o que torna uma vida enlutável e o que, por sua vez, produz vidas matáveis. O rebaixamento da categoria de gênero para um dos marcadores que atravessam os corpos vulnerabilizados é o alinhamento com o feminismo interseccional e, também, com o que Young sugere ao entender gênero como serialidade. Butler também irá pensar questões éticas e de alteridade ao longo de sua extensa bibliografia. O que nos interessa é perceber que, como pano de fundo, a discussão que ainda está colocada é sobre um

---

<sup>46</sup> No caso, refere-se a Assembleias em contexto político.

sujeito, por vezes vulnerável, como marca o conceito de gênero (assim como raça e classe). Mais: como pode haver identificação desses sujeitos marcados por vulnerabilidade, precariedade e despossessão, sem que com isso seja atribuído um caráter normativo ou essencial à tais sujeitos? Pretendemos retomar esta questão mais a frente a fim de aproximar Butler do pensamento de Iris Young.

## 1.2. IRIS YOUNG

### i. Sobre a Experiência do Corpo Feminino

Iris Young analisará em *Sobre a Experiência do Corpo Feminino: Jogando como uma Garota e Outros Ensaios*, no capítulo primeiro, a proposição posta por Toril Moi em sua obra *O que é uma Mulher?* de abandonar o conceito de gênero para teorizar subjetividades, renovando o conceito de corpo vivido derivado da fenomenologia, como forma de não se cair nem em um reducionismo biológico e nem em um essencialismo de gênero. O percurso de Young é bastante claro: primeiramente delinea a distinção entre sexo e gênero, demonstrando como se deu a separação destes conceitos ao longo da história do feminismo, bem como as críticas que surgiram em relação ao gênero, o que já retomamos aqui. Sendo este insuficiente, portanto, para lidar com subjetividades, Young passa à análise da categoria de corpo vivido a fim de demonstrar que esta faria o trabalho que a categoria de gênero não deu conta de fazer, segundo proposta de Moi. Como próximo passo e chegando à sua conclusão, Young se pergunta, porém, se a categoria de corpo vivido seria suficiente para uma teoria feminista ou *queer*. Assim, Young avalia positivamente o argumento de Moi segundo o qual deve-se substituir o conceito de gênero na teoria feminista pelo conceito de corpo vivido, pois este seria melhor do que o de gênero para a teorização de *subjetividades*. Contudo, Young não defende o completo abandono do conceito de gênero, ao contrário, ela argumenta pelo valor deste para a teorização da *estrutura social*. Aqui está a virada epistemológica importante de Young: gênero é uma ferramenta para teorizar estruturas sociais, mais do que sujeitos.

Toril Moi afirma que a distinção entre sexo e gênero é inútil caso o propósito seja fazer uma boa teoria da subjetividade, que pretenda entender o que significa ser uma mulher num panorama histórico concreto. Para ela, nenhuma feminista produziu uma teoria tão significativa de seres humanos sexuados corporificados como Simone de Beauvoir. Segundo

ela, por terem lido Beauvoir sob as lentes do par sexo-gênero perdeu-se de vista “exatamente o tipo de entendimento não essencialista, concreto, histórico e social do corpo que tantas feministas contemporâneas estão buscando” (MOI, 1999, p. 5). Isso não significa que a autora dispense os ganhos que a desassociação do sexo biológico a um destino imutável e a aproximação do gênero ao campo cultural trouxe nos idos dos anos 1960. O que ela ressalta, contudo, é que o determinismo biológico já tinha sido afastado mesmo antes de haver duas palavras distintas para tanto. Para Moi, já estaria claro, desde *O Segundo Sexo*, que qualquer teoria que tente generalizar o que o gênero ou a feminilidade é, produz um clichê e uma reificação sobre o que pode ser considerado “a mulher”. A retomada de Beauvoir se dá particularmente pelo conceito de situação que é o que torna cada ser individual mas, precisamente, situado. “Já que é tão opressivo e teoricamente insatisfatório reduzir as mulheres à sua ‘humanidade em geral’ como é reduzi-las à sua feminilidade” (MOI, 1999, p. 8), pois a abstração em defini-la apenas como humano não torna claro sua situação específica e porque à ela o lugar do Outro foi relegado.

Moi passará à análise de Gayle Rubin, a qual já nos prestamos aqui, a fim de concluir que a desidentificação do sexo com a opressão sofrida por gênero culminou numa teoria identitária que pela leitura de pós estruturalistas entenderiam o sexo como a base imutável sob a qual gênero se desenvolveria, sendo posicionado fora da história e da cultura. O movimento que acaba por acontecer, segundo Moi, é desencarnar o gênero, perdendo a dimensão material mesma do corpo. Segundo ela “O resultado é um trabalho que alcança níveis fantásticos de abstração sem oferecer a compreensão concreta, situada e materialista do corpo que fomos levados a esperar” (MOI, 1999, p. 31). O problema aparece, portanto, da leitura dos pós estruturalistas da distinção do par sexo-gênero. Quando Butler afirma a discursividade dos corpos e o sexo como construto dentro das relações de poder, aos olhos de Moi, perde-se a dimensão da materialidade dos corpos. Assim, Butler se colocaria um falso problema, ao tornar obscuro o sentido dessa materialidade, com vistas a não estar presa ao essencialismo do sexo ou corpo, problema que tentará reverter em *Corpos que Importam: os limites discursivos do sexo*, 1993. Moi reconhece, entretanto, a tarefa política de Butler como plenamente importante em relação às suas críticas ao sujeito do feminismo. Segundo ela, a proposta de demonstrar a concretude e inscrição histórica dos corpos não deveria depender da distinção entre sexo e gênero, à qual Butler ainda estaria atrelada. Moi argumenta que, apesar de

racionalmente conseguir questionar a lógica da distinção entre sexo e gênero, a teoria da filósofa estadunidense não vai além de tais termos e a eles permanece ligada. “Apesar deles quererem mudar radicalmente nosso entendimento de sexo e gênero, eles retêm esses conceitos como ponto de partida para suas teorias de subjetividade, identidade e diferença sexual corporal”<sup>47</sup> (MOI, 1999, p. 4).

Voltar ao conceito de corpo próprio é justamente evitar os obscuros debates sobre a materialidade dos corpos, uma vez que a subjetividade se enraíza na experiência, e é somente a partir do corpo que é possível que haja qualquer experiência. A partir da situação o sujeito pode vivenciar a sua liberdade ainda que perpassada pelas facticidades de seu corpo. A existência, nesse sentido, precede a essência na medida em que cada sujeito só pode tornar-se ou devir algo ao existir encarnado. O corpo é o que situa o sujeito no mundo e é a partir dele que a liberdade pode ser desenhada, alicerçada nos projetos aos quais se lança no mundo, como veremos mais detidamente no próximo tópico.

A proposta de Moi em pensar uma teorização da subjetividade a partir do conceito de corpo próprio, portanto, oferece um enraizamento na experiência que não a determina pela sua natureza ou biologia mas, antes, através da situação que torna possível que exista no mundo. Este corpo não é redutível à sua materialidade nem a sua subjetividade, uma vez que sua existência é transcendência no exercício da liberdade. Ao passo que para Butler, segundo Moi: “o corpo agora mostrou ser ao mesmo tempo um efeito de normas regulatórias, concretamente materiais e totalmente históricos” (1999, p.47), ou seja, um efeito de poder, ligado à normatividade — o conceito de corpo próprio parte de um local não normativo para a possibilidade de experiência do sujeito situado. Este conceito é muito mais nuançado do que a distinção entre sexo e gênero, pois o tornar-se mulher depende da liberdade única de cada ser de acordo com as relações que estabelece a partir de sua situação específica. Ocorre que mesmo Toril Moi entende que deva ser possível algum modo de crítica no âmbito social e, para ela, o conceito de sexo, segundo a linguagem comum, daria conta de casos práticos conforme analisa alguns casos jurídicos. Entretanto, segundo ela:

Visto que o heterossexismo e a homofobia são os efeitos das normas sociais para a sexualidade e as práticas sexuais, faz sentido considerar tais questões sob a rubrica de ‘gênero’, desde que estejamos cientes de que ‘gênero’ aqui significa ‘normas sociais’, ‘ideologia’, ‘poder’ ou

---

<sup>47</sup> Tradução nossa.

‘discursos reguladores’, e que tais termos não nos dizem muito sobre corpos (MOI, 1999, p.117).

Apesar de Toril Moi não aprofundar a ideia trazida no trecho em destaque, apenas apontá-la, Iris Young assim o faz. Ela desloca o conceito de gênero para o campo das estruturas sociais, entendendo-o como um marcador social que traz opressões como um processo sistemático, estruturado e institucional. Em relação à análise de Toril Moi, apesar das vantagens teóricas do conceito de corpo próprio em relação ao enraizamento da experiência concreta do sujeito do feminismo, este sujeito em devir, ele ainda estaria aquém de uma crítica social que pudesse abarcar estruturas sociais (ocorrendo o mesmo problema com o entendimento de Moi sobre sexo). É por isso que Young desloca o conceito de gênero para a teorização de estruturas. Há uma tensão entre o corpo que se desdobra no nível da subjetividade e das identidades concretas vividas no plano social, de modo que o gênero assume um papel fundamental para o feminismo em relação ao escopo da crítica social.

Tendo em vista este panorama, primeiramente aprofundaremos o conceito de corpo próprio em Merleau-Ponty uma vez que acreditamos ser fundamental entender a fenomenologia através da análise deste autor, não só em relação ao conceito de corpo próprio lido em Simone de Beauvoir, mas também para quando formos tratar da fenomenologia do corpo gestante, em nosso capítulo dois. Os meandros pelos quais passaremos agora, nos darão mais fôlego à análise de Young. Em seguida, veremos os desdobramentos na obra da autora, ou seja, como ela pensa o corpo próprio e o gênero para a teoria feminista.

## **ii. Corpo Próprio**

A fenomenologia é uma corrente da filosofia que, segundo Merleau-Ponty busca descrever os fenômenos tais como são. Segundo ele, “a fenomenologia só é acessível a um método fenomenológico. [...] Trata-se de descrever, não de explicar nem de analisar” (MERLEAU-PONTY, 2018, p.2-3). Segundo Young, a fenomenologia é uma aproximação para investigação, mais do que um método rigoroso ou uma filosofia como ciência rigorosa, como pretendia Husserl. Segundo ela:

essa filosofia oferece uma abordagem única para teorizar a subjetividade. Uma abordagem fenomenológica pretende falar através do ponto de vista da experiência constituída do sujeito, de formas que complementem mas não dupliquem os métodos observacionais ou

interpretativos de Foucault, Butler ou Bourdieu (YOUNG, 2005, p.20).

Ao oferecer uma descrição da experiência tal como ela é, Young encontra na fenomenologia e no conceito de corpo próprio de Merleau-Ponty uma abrangência teórica capaz de abarcar toda e qualquer subjetividade sem encerrá-las em discursos deterministas ou essencialistas. É preciso relacioná-las, contudo, às estruturas sociais a que são submetidas. Young, então, articula sua leitura de corpo próprio de Merleau-Ponty, que localiza a consciência no corpo, à Simone de Beauvoir, que situa os sujeitos demonstrando como seus horizontes de possibilidades podem ser mais ou menos alargados.

Pode ser mais frutífero recorrer a uma teoria do corpo vivido como a de Maurice Merleau-Ponty, mas conectá-la de forma mais explícita do que ele ao modo como o corpo vive suas posições nas estruturas sociais da divisão do trabalho, hierarquias de poder, e normas de sexualidade (YOUNG, 2005, p. 26).

Faremos uma imersão no conceito de corpo próprio, conforme leitura de Merleau-Ponty, sem pretendermos esgotar o assunto, uma vez que, para além da discussão que se coloca agora através de Toril Moi, este conceito será central neste trabalho, para que possamos entender os meandros de discussão nos quais Young está adentrando, em especial quando faz a descrição do corpo gestante. Faz-se necessário analisá-lo desde o próprio Merleau-Ponty, a fim de que tenhamos a base necessária para compreender as questões complexas nas quais se fundam nossa argumentação.

### **ii.i. Merleau-Ponty**

O conceito de corpo próprio é muito caro à filosofia de Merleau-Ponty e, em sua extensa obra a *Fenomenologia da Percepção*, o autor dedica nomeadamente um capítulo inteiro ao estudo deste conceito. Seu propósito é uma ontologia que pretende ultrapassar a dicotomia entre sujeito e objeto. Vê-se, portanto, a dimensão da tarefa a que se propõe — sendo o conceito de corpo a chave para sua resolução. Tão grande é sua centralidade, que o corpo próprio estabelece — mais que, mas pelo menos — uma relação intrínseca com outros conceitos fundamentais como o espaço, tempo e liberdade. É a partir de nosso contato com o mundo que podemos conhecer, e o nosso contato com o mundo pode se dar a partir de nosso corpo. Para o autor, a questão que se coloca é como percebo este mundo; como uma subjetividade tem acesso ao mundo.

Iniciamos, então, com o que será a tentativa de Merleau-Ponty: unificar, na experiência, sujeito e objeto. Além dessa tensão dialética que se instaura no próprio sujeito, que será uma consciência encarnada ou um corpo próprio que visa o mundo, o próprio mundo vivido se dá a perceber, assim como as coisas. Há atividade e passividade na dinâmica da relação do sujeito com o mundo.

Eu comecei a refletir, minha reflexão é reflexão sobre um irrefletido, ela não pode ignorar-se a si mesma como acontecimento, logo ela se manifesta como uma verdadeira criação, como uma mudança de estrutura da consciência, e cabe-lhe reconhecer, para alguém de suas próprias operações, o mundo que é dado ao sujeito, porque o sujeito é dado a si mesmo (MERLEAU-PONTY, 2018, p.5).

Essa dinâmica perceptiva da condição humana tende a totalizar o que é percebido mesmo que sempre fique algo em aberto — há sempre um fundo de obscuridade. O objeto nunca se dá inteiramente a perceber e, minha percepção, por sua vez, é sempre situada. “Mas, mais uma vez, meu olhar humano só põe uma face do objeto, mesmo se, por meio dos horizontes, ele visa todas as outras” (ibidem, p.107). Assim, é por meio do horizonte que a identidade do objeto me é dada e pode fazer a síntese das perspectivas<sup>48</sup>; só posso conhecer através de partes que podem se enriquecer mas, nunca como a ciência propõe, já que esta toma como ponto de partida um recorte do objeto e pretende conhecê-lo em sua totalidade. A reflexão opera, assim, sobre o irrefletido: algo que não ela própria. Isto significa que ela é uma abertura para o mundo, o que implica também que não há uma interioridade plena, tornando possível assim, uma abertura ao outro<sup>49</sup>. A tentativa, portanto, de sair de uma lógica dual em que ser outro não é ser oposto, nos aponta para o caminho de pensamento que Merleau-Ponty busca traçar.

Assim, antes de tudo, somos no mundo: estamos no mundo a partir de nosso corpo, somos uma consciência encarnada que a todo instante visa o mundo. Estamos condenados a um sentido no mundo. A noção de intencionalidade é o que traz a ideia de um corpo fenomenológico pois, se toda consciência é consciência de algo e, toda consciência é encarnada, este corpo não é mais apenas matéria, um conjunto de *partes extra partes*, é um corpo vivido, que tem existência e intencionalidade. “Trata-se de reconhecer a própria

---

<sup>48</sup> Neste caso, não só as perspectivas espaciais como também as temporais. Segundo nos ensina Luiz D. S. Moutinho, em *Razão e experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty*, a síntese dos horizontes é apenas presuntiva já que o objeto nunca se dá a perceber em sua plenitude (MOUTINHO, 2017, p. 114).

<sup>49</sup> O que, por sua vez, resolve o problema da alteridade que encontrava-se na segunda redução fenomenológica de Husserl. Segundo Merleau-Ponty: “O maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa” (MERLEAU-PONTY, 2018, p.10). No limite, o corpo é o espírito, segundo categorias repensadas.

consciência como projeto do mundo, destinada a um mundo que ela não abarca nem possui, mas em direção ao qual ela não cessa de se dirigir” (ibidem, p.15). A noção de corpo torna-se, então, fundamental. É a junção do que antes era considerado apenas matéria (corpo) com uma consciência que não possui mais uma primazia, que só existe junto deste corpo: “A aquisição mais importante da fenomenologia foi sem dúvida ter unido o extremo subjetivismo ao extremo objetivismo em sua noção do mundo ou da racionalidade” (ibidem, p.18).

#### ii.i.i. Primeira Parte: O Corpo

Após essa breve introdução ao pensamento de Merleau-Ponty, onde passamos rapidamente pela introdução da *Fenomenologia da Percepção*, a sequência de sua obra traz uma extensa análise do corpo. Essa parte é dividida em seis capítulos dos quais faremos um apanhado extremo antes de chegarmos ao capítulo *A Síntese do Corpo Próprio*. Ou seja, apresentamos apenas um quadro geral de onde se insere o debate sobre o corpo próprio para, então, aprofundarmos tal conceito.

Não podemos permanecer nesta alternativa entre não compreender nada do sujeito ou não compreender nada do objeto. É preciso que reencontremos a origem do objeto no próprio coração de nossa experiência, que descrevamos a aparição do ser e compreendamos como paradoxalmente há *para nós*, o *em si* (ibidem, p.110, grifos do autor).

Merleau-Ponty termina sua introdução à parte do Corpo com esse paradoxo. É justamente nessa tensão que o corpo irá se mostrar como o sujeito da percepção. Neste ponto vale observar que assim como na maior parte dos textos do filósofo, não há propriamente uma refutação das teorias existentes, aqui em particular do mecanicismo e do intelectualismo. O autor descreve a teoria e mostra como ela própria chega a um limite e, mais que isso, como a própria teoria nos abre para uma perspectiva que não soube abarcar. Quer dizer: como cada uma dessas linhas de pensamento se ultrapassam a si mesmas, exigindo uma releitura ou, ainda mais, uma refundação epistemológica.

O capítulo primeiro analisa, como bem o descreve seu título, *O corpo como objeto e a fisiologia mecanicista*. A definição clássica dada ao objeto de *partes extra partes* — o que também significa matéria — pode ser observado desde *A Estrutura do Comportamento*. Nesta outra obra, anterior<sup>50</sup> à *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty analisa os níveis de

---

<sup>50</sup> publicada em 1938.

estruturação do comportamento, desde seres mais simples aos mais complexos. Já aí Merleau-Ponty aponta os limites do mecanicismo, reconfigurando as noções de vida, simbólico e matéria, como diferentes níveis de estrutura que, por sua vez, são observáveis no comportamento. No limite, a estrutura é comportamento, que tem um princípio de articulação interno das partes ou, que é pela própria relação das partes que se estabelece o conjunto. O corpo, portanto, é um conjunto de partes *relacionais*. Voltando à análise do capítulo I da *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty explora a fisiologia mecanicista que supunha que o corpo era um objeto dentre os outros, possuindo relações mecânicas entre suas partes, para logo demonstrar que “a consciência do corpo invade o corpo, a alma se espalha em todas as suas partes, o comportamento extravasa seu setor central” (ibidem, p.114). Merleau-Ponty segue analisando o caso do membro fantasma<sup>51</sup> para fazer ver no doente o que é tão prontamente relacionado no normal que se furtaria à análise.

O autor chega ao ser no mundo através do corpo, que ainda não tem uma intencionalidade propriamente dita. Mas, “tenho consciência do mundo por meio de meu corpo” (ibidem, p.122). Há ainda a discussão sobre o corpo habitual e o corpo atual, na qual não entraremos neste momento. No mais, o corpo não existe de forma inerte no mundo, ele esboça o movimento da existência. Daí que somos consciência de algo e nos lançamos ao mundo, partindo para a análise do Capítulo II (*A experiência do corpo e a psicologia clássica*). Destarte, Merleau-Ponty afirma que a psicologia clássica já atribuía caracteres ao corpo próprio incompatíveis com o estatuto de objeto (ibidem, p.132). Há um certo tipo de permanência do corpo que é sua comunicação com o mundo: “O que o impede de ser alguma vez objeto, de estar alguma vez ‘completamente constituído’, é o fato de ele ser aquilo por que existem objetos” (ibidem, p.136). Ainda, o movimento e a experiência deste corpo fazem com que o psicológico se descubra como experiência, “quer dizer, enquanto presença sem distância ao passado, ao mundo, ao corpo e ao outro” (ibidem, p.142) Por ser ainda um acontecimento interior “a união entre a alma e o corpo devia ser então uma possibilidade da própria consciência” (ibidem, p.142). Essa experiência ou comunicação com o mundo mostra esse ser no mundo.

---

<sup>51</sup> Os casos de membro fantasma são aqueles em que o sujeito perde parte de seu corpo, mas continua sentindo-o como se ainda estivesse ali. Isto significa dizer que o caso do membro fantasma faz aparecer o movimento de ser no mundo, já que sua explicação não é suficiente apenas na articulação entre os “fatos fisiológicos” e os “fatos psíquicos” (MERLEAU-PONTY, 2018, p.116).

Merleau-Ponty passa então a um longo capítulo (III) sobre *A espacialidade do corpo próprio e a motricidade*. Ora, se este corpo ocupa um lugar no espaço é preciso entender como se dá tal relação. O espaço e o tempo são duas categorias caras à filosofia e Merleau-Ponty, mais uma vez, através do corpo próprio, subverte o pensamento moderno. Descreve a espacialidade do corpo próprio: “E, finalmente, longe de meu corpo ser para mim apenas um fragmento de espaço, para mim não haveria espaço se eu não tivesse corpo” (ibidem, p.149). Há subentendido aqui a estrutura de figura e fundo, em que o horizonte do espaço exterior e o espaço corporal se relacionam. O corpo gera espaço. É na ação que a espacialidade do corpo se realiza: “Considerando o corpo em movimento, vê-se melhor como ele habita o espaço (e também o tempo), porque o movimento não se contenta em submeter-se ao espaço e ao tempo, ele os assume ativamente” (ibidem, p.149). Sendo na ação, o elemento tempo deve entrar na equação, tornando-a mais complexa. A temporalidade, como veremos, é a chave para o entendimento do corpo próprio (que é ambíguo). Note-se, ainda, que não é nosso corpo objetivo que movemos, mas nosso corpo fenomenal (ibidem, p. 153). Novamente, através de estudos patológicos, o filósofo vai tecendo suas considerações para chegar ao arco intencional que é o que nos abre ao mundo e que dá uma unidade sem, contudo, fechá-la em si mesma. Pois, a abertura de uma consciência encarnada ao mundo se dá no tempo enquanto projeta-se para o futuro e recolhe os fios intencionais de seu passado.

A motricidade é uma intencionalidade original e nosso corpo habita o espaço e o tempo (ibidem, p. 193), ele é nosso ancoradouro no mundo.

Enquanto tenho um corpo e através dele ajo no mundo, para mim o espaço e o tempo não são uma soma de pontos justapostos, nem tampouco uma infinidade de relações das quais minha consciência operaria a síntese e em que ela implicaria meu corpo; não estou no espaço e no tempo, não penso o espaço e o tempo; eu sou no espaço e no tempo, meu corpo aplica-se a eles e os abarca. A amplitude dessa apreensão mede a amplitude de minha existência; mas, de qualquer maneira, ela nunca pode ser total: o espaço e o tempo que habito de todos os lados têm horizontes indeterminados que encerram outros pontos de vista. A síntese do tempo assim como a do espaço são sempre para se recomençar (ibidem, p.195).

O próprio movimento faz a síntese e, justamente por isso, é temporal. A síntese do corpo próprio é abordada no capítulo IV seguinte, que explicitaremos adiante. Na sequência, Merleau-Ponty trata no capítulo V *O corpo como ser sexuado*. A justificativa de tal análise é que: “se queremos pôr em evidência a gênese do ser para nós, para terminar é preciso considerar o setor de nossa experiência que visivelmente só tem sentido e realidade para nós,

quer dizer, nosso meio afetivo” (ibidem, p.213). Ou seja, como um objeto ou um ser pode se colocar para nós pelo desejo ou pelo amor. É através do corpo, portanto, que o sujeito pode fechar-se ao mundo — como o exemplo da afonia<sup>52</sup> dado neste capítulo — mas, é também por causa do corpo que estamos abertos ao mundo e situados nele. Por mais que haja um recolhimento, a existência corporal nunca torna-se inteiramente uma coisa no mundo, sempre há algo de ativo nela. A existência se realiza no corpo e estamos fadados a um sentido no mundo. A sexualidade, então, é um modo de ser no mundo que não é reduzível à experiência e nem a experiência é reduzível à ela. Ela faz parte, quer queira, quer não, da existência. “Não existe ultrapassamento da sexualidade, assim como não há sexualidade fechada sobre si mesma” (ibidem, p.236). Ela é uma dialética que comporta uma tensão — e isso não significa oposição.

Por fim, o último capítulo (VI) desta parte, *O corpo como expressão e a fala*, pretende suplantar definitivamente<sup>53</sup> a dicotomia entre sujeito e objeto, ao descrever o fenômeno da fala e o ato expresso de significação. Note-se que a linguagem é um tema bastante extenso e profícuo em Merleau-Ponty, mas, como nos alerta Moutinho:

o tema aqui é menos a linguagem do que o *corpo falante*, o corpo como capaz de um gesto que se deixa investir de um “sentido figurado” (Php, 226,263) — não se trata, ainda, da linguagem como acesso à Verdade, mas, sim, de desvelar uma nova face do sujeito de percepção, já que ele é, também, um sujeito falante (MOUTINHO, 2006, p.147).

A palavra aparece como um dos usos possíveis do corpo: “a palavra é um certo lugar de meu mundo linguístico” (ibidem, p.246) e assim como a obra do artista se dá em sua atividade, é preciso que eu a pronuncie para que ela possa ser representada para mim. O signo, por sua vez, possui significação apenas em relação e há várias camadas de significação. A fim de não nos estendermos por demasiado, devemos pelo menos observar que há aqui conceitos importantes delineados como memória, fala falante e fala falada e a marcação de uma certa primazia da fala, dentre as outras operações expressivas, uma vez que pode sedimentar-se e criar um saber intersubjetivo (ibidem, p.258). O pensamento não existe anteriormente à fala,

---

<sup>52</sup> Afonia é a “perda a voz”. No caso analisado por Merleau-Ponty, o transtorno se deu por motivos psicológicos, não fisiológicos. Este exemplo nos mostra um recolhimento dos fios intencionais que estão jogados no mundo; ou, uma existência que fechou um de seus campos de possibilidade de abertura ao mundo. Há uma regressão da estrutura do comportamento.

<sup>53</sup> Tal é a intenção de Merleau-Ponty. Contudo, fica a questão sobre sua efetiva realização. É mais tarde (1960) em *O Olho e o Espírito* que o corpo será retomado como visível e vidente, operando, portanto, no registro da visibilidade — que, por princípio, é menos cindida do que as categorias de sujeito e objeto. Retomaremos essa análise em nosso capítulo dois, quando analisaremos a obra *O Visível e o Invisível* (2014).

ele se consuma nela, enquanto ato. E, finalmente, é através da fala, pelo ato de expressão, que podemos chegar ao mundo cultural. O que é elaborado neste capítulo e concerne ao corpo próprio trataremos a seguir.

### ii.i.ii. Síntese do Corpo Próprio

Voltando, portanto, ao capítulo IV que trata da *Síntese do corpo próprio*, após uma breve passagem pelos outros capítulos dessa primeira parte, podemos aprofundar nosso estudo. A primeira conclusão a que se chega decorre do que é analisado em relação à espacialidade. A espacialidade corporal, assim como todas as coisas percebidas, possui uma verdade única. Diz Merleau-Ponty: “a percepção do espaço e a percepção da coisa, a espacialidade da coisa e seu ser de coisa não constituem dois problemas distintos” (ibidem, p.205). Segundo ele, tanto a tradição cartesiana quanto a kantiana já atrelavam a essência do objeto à determinação espacial; ou seja, o sentido da existência em si se daria no espaço. Ocorre que no intelectualismo o espaço (e o tempo) constitui uma condição a priori da possibilidade de existência em si. Isto reduziria a percepção do objeto pela percepção do espaço, “quando a experiência do corpo próprio nos ensina a enraizar o espaço na existência” (ibidem, p.205). O espaço, portanto, não é uma condição primeira que venha tornar possível a existência — nosso corpo só se conhece no espaço: ele é *no* espaço.

A certeza de mim e do mundo são, portanto, concomitantes. Eu me sei enquanto ser no mundo e minha existência corporal me enraíza. Meu corpo próprio, contudo, não é matéria e sim uma intencionalidade. Mas “Não se trata [portanto] de dizer que o corpo é animado pela intencionalidade da consciência; ao contrário, trata-se de reconhecê-lo como dotado de uma intencionalidade original” (MOUTINHO, 2006, p.133). Esse primeiro acesso ao mundo se dá através do corpo, portanto. Silvana Ramos nos ajuda a compreender:

Assim sendo, para dar conta da *naturalidade* do sujeito encarnado, Merleau-Ponty defende que é a intencionalidade operante (*fungierende Intentionalität*) — e não a intencionalidade de ato — que originariamente anima a experiência concreta. Tal intencionalidade não visa o conhecimento ou a representação de objetos, ao contrário, ela estrutura uma relação de *ser no mundo*, espécie de conhecimento prático que é um modo original — e talvez mesmo originário — de acesso ao mundo (2013, p.70, grifo da autora).

O corpo próprio é, então, o que nos dá um primeiro acesso ao mundo. Este corpo, contudo, carrega um paradoxo e se dirá da ambiguidade do corpo. O paradoxo consiste em

“ser ao mesmo tempo o sujeito efetivo da vida natural e a possibilidade de instituir um quadro simbólico que a sustenta” (RAMOS, 2013, p.78). Como a densidade temporal da experiência é sediada no corpo, observamos sua ambiguidade traduzida pelo corpo habitual, que arrasta consigo o sedimentado, e o corpo atual, que é voltado para o mundo, para o porvir. Segundo Moutinho:

a ambiguidade do corpo (corpo atual e corpo habitual) deverá ser compreendida pela ambiguidade do tempo, pois o passado não deverá ser jamais completamente transcendido, ele deve permanecer, de algum modo, presente. O corpo habitual é essa “quase presença” do passado (2006, p.126-127).

Há, então, certas ações desempenhadas pelo corpo que não evocam o centro de nossa existência; elas se dão pela periferia de nós mesmos. Conforme muitos exemplos nos mostram, não é preciso que eu pense e envie um comando ao meu corpo para que ele consiga alcançar determinado objeto em cima de uma mesa próxima a mim. Há uma certa inteligência do próprio corpo que sedimenta hábitos e realiza ações motoras por si mesmo. Mas este mesmo corpo também se abre a novas aquisições, podendo adquirir novos comportamentos.

Mais uma vez, para entendermos a unidade a que se chega na síntese do corpo próprio, acompanhamos Silvana Ramos:

Merleau-Ponty considera que há uma intencionalidade do corpo — um saber corporal originário — que funciona aquém da instância circunscrita por um eu pessoal: o movimento do corpo não poderia ter um papel na percepção do mundo se ele não fosse uma intencionalidade original, uma maneira de se relacionar com o objeto, distinta do conhecimento (2013, p.85).

Essa intencionalidade que não é da ordem do “eu penso” mas sim da ordem do “eu posso” que é sustentada por um saber próprio ao corpo, sedimentada em hábitos, encontra-se agregada à motricidade do corpo próprio. Segundo Moutinho, a unidade desse corpo se dá no próprio movimento da existência:

As partes do corpo não se colocam sob a dominação de um “eu penso”; antes disso, elas se unificam *enquanto estão orientadas* “para a unidade intersensorial de um ‘mundo’” (PhP, 160,192), de modo que a unidade do corpo se faz em curso, enquanto tem por correlato uma unidade “objetiva”, também em curso (2006, p.138, grifo do autor).

A unidade do corpo é comparável à estrutura de implicação do espaço: a parte antecipa o todo e o todo não é nada sem as partes. Isto não quer dizer a formação do corpo como ponto mais ponto, mas sim que as diferentes partes do corpo são relacionais e que uma implica a outra, envolve e invade uma a outra. “Assim, a conexão entre os segmentos de nosso corpo e

aquela entre nossa experiência visual e nossa experiência tátil não se realizam pouco a pouco e por acumulação” (MERLEAU-PONTY, 2018, p.207). É a partir do corpo que cada sentido “institui um ponto de vista diverso acerca do mundo, capaz de se harmonizar com os demais em uma unidade intencional” (RAMOS 2013, p.86). Os dados de meu corpo, seus segmentos e sua experiência, não se dão por uma junção de partes, elas são meu próprio corpo. “A espacialidade do corpo é o desdobramento de seu ser de corpo, a maneira pela qual ele se realiza como corpo” (MERLEAU-PONTY, 2018, p.206). Nos vemos assim como que de um olho interior e de uma só vez, pois somos este corpo. Por fim, “O corpo habitual e o corpo atual, a existência anônima e a existência pessoal, aparecem como um único ser visto que são ambos orientados para um polo intencional ou para um mundo” (MOUTINHO, 2006, p.142).

No limite, a ambiguidade do corpo próprio se resolve ao entendermos a temporalidade em Merleau-Ponty. Ao final da obra, no capítulo II da terceira parte, a temporalidade será abordada. Já tendo passado pelo corpo, pelo mundo percebido e pelo cógito — dando outro sentido aquele do cógito cartesiano, mas em profundo debate com este conceito —, a temporalidade pode ser explicada. Note-se, contudo, que sua presença se verifica desde logo. O presente para o autor é um presente denso, pois não é instantâneo — é incorporado de passado e futuro. O passado (instituído) é disponível, que posso visar mas que me escapa e o futuro (instituinte), por sua vez, é o que visto. A existência é todo esse passado, presente e futuro uma vez que é uma intencionalidade, uma abertura para a experiência, que está em relação com o mundo e com os outros. Nas palavras do autor:

O que nos permite centrar nossa existência é também o que nos impede de centrá-la absolutamente, e o anonimato de nosso corpo é inseparavelmente liberdade e servidão. Assim, para nos resumir, a ambiguidade do ser no mundo se traduz pela ambiguidade do corpo, e esta se compreende por aquela do tempo (MERLEAU-PONTY, 2018, p.126).

A subjetividade então é tempo e o tempo se faz no sujeito. Outra vez, nos diz Merleau-Ponty:

Dizemos que o tempo é alguém, quer dizer, que as dimensões temporais, enquanto se recobrem perpetuamente, se confirmam umas às outras, nunca fazem senão explicitar aquilo que estava implicado em cada uma, exprimem todas uma só dissolução ou um só ímpeto que é a própria subjetividade. É preciso compreender *o tempo como sujeito e o sujeito como tempo* (2018, p. 566, grifo nosso).

Assim como nada apenas é atividade nem passividade. Este corpo que é no mundo é também situado nele, e minha primeira situação, portanto, é corporal. Estou enraizado no

mundo. Mas também sou transcendência, pela minha consciência que visa intencionalmente um exterior. De modo que o corpo é, então, intencionalidade e, não, identidade. *É por isso que a retomada do corpo próprio por Young pode caracterizar uma subjetividade sem identificá-la com essências ou normas.*

Assim, essa primeira dimensão do corpo também carrega essa temporalidade. Nas palavras de Moutinho:

Não se compreende o sedimentado sem o presente nem o presente, que é voltado para o porvir, sem um solo sobre o qual ele se funda, isto é, sem o sedimentado. O limite do sedimentado, isto é, aquilo sem o qual já não há existência integrada é, evidentemente, o corpo habitual, não os hábitos — o corpo habitual é o solo derradeiro sem o qual não há existência, e a passagem do corpo habitual aos hábitos é já a passagem do mundo biológico ao mundo cultural (2006, p.142).

É por este motivo que Merleau-Ponty afirma que o corpo deve antes ser comparado à uma obra de arte do que ao objeto físico (2018, p. 208). Expliquemos: a distinção entre o corpo habitual e o corpo atual nos remete a outra igualmente importante — movimento concreto e movimento abstrato. Isto significa que o movimento concreto é aquele que o corpo pode realizar pela sedimentação dos hábitos, para ações concretas. Já o movimento abstrato é aquele que se guia por uma situação virtual, podendo abrir diante de si possibilidades inéditas de expressão. Como nos mostra o caso do doente, este consegue realizar movimentos habituais mas possui dificuldade em realizar tarefas que ultrapassam o real. Pois o corpo refere-se ao mundo à medida que é um projeto com a oportunidade de criar espaços fictícios. “Na ficção, o sujeito experimenta a liberdade de desprender-se do real, de jogar com suas capacidades expressivas, de explorar curiosamente essa poderosa máquina de expressão que é seu próprio corpo” (RAMOS, 2013, p.91). Vale notar que o movimento abstrato refere-se a uma ação que se localiza num espaço imaginário e não no concreto do mundo. Ainda,

todo movimento é consciência de movimento, já que a intencionalidade motriz dá unidade ao corpo e expressa o poder deste de projetar-se no mundo a partir da situação em que se encontra. Sendo assim, todo movimento tem um fundo, e movimento e fundo são momentos de uma totalidade única (RAMOS, 2013, p.92).

De tal forma que o movimento concreto adere ao fundo ao passo que o abstrato se desdobra de seu próprio fundo. Esses modos de ser no mundo, enquanto maneiras variadas de ser do corpo e da consciência, nos mostram as dimensões existenciais do comportamento. Por isso, Merleau-Ponty afirma que “Em um quadro ou em uma peça musical, a ideia só pode comunicar-se pelo desdobramento das cores e dos sons” (2018, p. 208). Estes se dão como

forma de expressão do espírito. O corpo como obra de arte é por isso o espírito em exercício. Essa descrição da experiência do movimento em suas diversas modalidades existenciais mostra que a unidade intencional das partes do corpo é vivida antes de ser pensada. E o signo, por sua vez, já traz sem si sua significação, é habitado por ela. E, se o corpo é a expressão do espírito, ele próprio irradia sua significação. Nas palavras de Merleau-Ponty:

Um romance, um poema, um quadro, uma peça musical são indivíduos, quer dizer, seres em que não se pode distinguir a expressão do expresso, cujo sentido só é acessível por um contato direto, e que irradiam sua significação sem abandonar seu lugar temporal e espacial. É nesse sentido que nosso corpo é comparável à obra de arte. Ele é um nó de significações vivas e não a lei de um certo número de termos co-variantes (2018, p. 209-210).

O sentido se dá assim na relação entre as partes ou ainda, na relação entre o signo e o significante. Por isso o filósofo afirma que o conteúdo sensível já é “pregnante” de um sentido (2018, p. 211). Uma linha só ganha sentido como tal a partir de seu fundo; é na relação entre figura e fundo que se pode apreender um sentido. O intelectualismo ao tentar apreender o sentido através de um meio inteligível: “mascara a relação orgânica entre o sujeito e o mundo, a transcendência ativa da consciência, o movimento pelo qual ela se lança em uma coisa e em um mundo por meio de seus órgãos e de seus instrumentos” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 211). Ele separa e constitui uma fonte de conhecimento separada do corpo e do mundo vivido. E, como vimos, o expresso não se separa da expressão, assim como “a união do corpo e da alma é entendida como a junção de duas partes inseparáveis de um mesmo ser” (RAMOS, 2013, p. 95). Não é, portanto, a junção de dois termos exteriores, um sujeito e outro objeto — ela se realiza a todo instante no movimento da existência mesma.

Entendemos assim que o corpo como acesso originário ao mundo possui também uma intencionalidade própria. Ele não se caracteriza por uma junção de partes independentes, mas sim partes relacionais que podem exercer diferentes modalidades existenciais. A unidade corporal é vivida pela síntese temporal de um presente vivo, denso. Assim “o movimento tem um papel decisivo na descrição da experiência concreta da percepção porque a unidade do corpo que aí se realiza não é posta pelo entendimento” (ibidem, p. 95). A síntese do corpo próprio desvela essa unidade tensionada que já possui seu significado enquanto ser no mundo. Segundo Merleau-Ponty:

O movimento do corpo só pode desempenhar um papel na percepção do mundo se ele próprio é uma intencionalidade original, uma maneira de se relacionar ao objeto distinta do conhecimento. É preciso que o mundo esteja, em torno de nós, não como um sistema de objetos dos

quais fazemos a síntese, mas como um conjunto aberto de coisas em direção às quais nós nos projetamos (2018, p. 518).

Este corpo é nosso solo para a experiência que se complexifica quando assumimos uma consciência encarnada. É este corpo próprio que pode ser o sujeito da percepção. Este movimento da consciência encarnada de exploração do mundo, no tempo, é atividade (pois intencional, visa algo) mas também passividade (o mundo se dá a perceber). Essa abertura originária do sujeito ao mundo da percepção sempre tem diante de si um campo transcendental. A existência é assim aberta a um campo de experiência que, por sua vez, se dá a perceber. Não é essa própria consciência que coloca o sentido no mundo. Este movimento, ainda, se dá no tempo. Logo, a consciência que visa o mundo vivido (e não em ideia), enquanto tenta se compreender compreendendo o mundo, se escapa. Há um movimento centrífugo que opera uma síntese, a qual só é possível no registro da intencionalidade temporal — ela se realiza a cada instante, na densidade do presente. Ao mesmo tempo que se sabe em ato — me sei querendo, enquanto quero algo/ me sei vendo enquanto vejo — se escapa, já que visa um exterior.

A percepção e o percebido têm necessariamente a mesma modalidade existencial, já que não se poderia separar da percepção a consciência que ela tem, ou antes, que ela é, de atingir a coisa mesma. Não se pode tratar de manter a certeza da percepção recusando a certeza da coisa percebida. (...) Ver é ver algo (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 500).

Merleau-Ponty afasta o entendimento intelectualista posto tanto nas categorias a priori de Kant (tempo e espaço) — uma vez que a certeza de mim e do mundo só podem se dar ao mesmo tempo (em relação ao espaço e no tempo), bem como em relação ao percebido que se dá a perceber a partir de meu corpo próprio. Além disso, o trecho destacado acima, afasta as dúvidas cartesianas em relação ao *cógitio* e a suposta materialidade do corpo. Só posso enunciar que penso através da linguagem e, antes disso, é preciso que eu seja uma consciência encarnada. “Portanto, é indubitável que eu penso” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 500). É a percepção justamente que não pode colocar à parte o ato e o que versa. Assim para Merleau-Ponty o movimento do gênio maligno de Descartes não pode fazer sentido e o *cógitio* ganha outros traços. O sujeito da percepção só pode se compreender em referência a si e em referência ao mundo — mas, quando se enuncia, se escapa. O *cógitio* se vê escorregando para o mundo, que também lhe escapa. O mundo é assim um horizonte infinito para mim; possui uma riqueza inesgotável à consciência — assim como o próprio do sujeito possui seu fundo de obscuridade.

### ii.i.iii. Desfecho

O estudo do corpo próprio nos aponta para uma originalidade na filosofia de Merleau-Ponty: a atribuição ao corpo de uma forma originária de ter acesso ao mundo — não como algo que é conformado a uma consciência, nem como fonte de todo conhecimento, já que o significado das coisas e do mundo também formam uma estrutura que dá seu sentido *em relação*. O corpo fenomenal é aquele que adquire certa estrutura de comportamento e pode possuir diversas modalidades de existência, polarizando-as de acordo com seus projetos e sua situação vividas. É atribuído ao corpo, ainda, a noção de espacialidade; ou melhor, o corpo gera espaço — se não fôssemos um corpo, não poderíamos perceber o espaço. Ambos, contudo, se dão no tempo. A espacialidade enquanto dimensão do corpo e do mundo é temporal. Ainda, este tempo é denso, nas palavras de Merleau-Ponty: “existe um só tempo que se confirma a si mesmo, que não pode trazer nada à existência sem já tê-lo fundado como presente e como passado por vir, e que se estabelece por um só movimento” (2018, p. 564) ou ainda: “O que existe na realidade não é um passado, um presente, um futuro, (...) é com um só movimento que, de um extremo ao outro, o tempo se põe a mover” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 561).

É a espessura temporal que é restituída ao Cogito, pois este se apreende sendo. A própria liberdade, em Merleau-Ponty, é verificada no ser enquanto engendrado e situado no mundo. O sujeito é liberdade. E sua situação, por outro lado, é possibilitada por seu corpo, já que a existência se realiza no corpo — nosso corpo é nosso ancoradouro no mundo. Ao mesmo tempo em que o corpo me enraíza no mundo, minha consciência sempre visa o exterior, sendo sempre transcendência. O mundo, por sua vez, se dá à percepção. Assim como os objetos, as obras de arte, a linguagem expressam algo que ganha sentido na sua relação de figura e fundo. A apreensão pelo sujeito da percepção só pode se dar no próprio ato —

E como a consciência de um objeto envolve necessariamente um saber de si mesma, sem o que ela escaparia a si e nem mesmo apreenderia seu objeto, querer e saber que se quer, amar e saber que se ama são um único ato, o amor é consciência de amar, a vontade é consciência de querer (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 504).

Essa consciência, por sua vez, é consciência encarnada. Não existe independente de um corpo; mais que isso, só existe no corpo. É essa junção que torna possível o sujeito como sujeito da percepção, que se reflete em ação, reflexiona a si mesmo. Enquanto uma de suas

mãos toca a outra, é tocada e tocante ao mesmo tempo. *Assim como não há dualidade, não há também identidade no sentido forte.* A troca de paradigma de pensamento proposta por Merleau-Ponty é pensar o ativo e o passivo como termos não opostos. O corpo que vê é o mesmo corpo que pode ser visto — e essa visão como abertura ao mundo não constitui seu objeto, por sua vez. O fundo comum do mundo, que a pintura consegue abrir em sua volumosidade e profundidade, é o que torna possível ao ser o campo de presença que comporta outras consciências. Esse campo fenomenal que não é inteiramente circunscrito, mas que tem sua circunscrição determinada — como, por exemplo, nosso campo de visão — nos dá a ideia de horizontes possíveis. Esse campo que é ainda espacial e temporal é, sobretudo, perceptivo. E, como a percepção opera dentro de uma lógica estrutural, eu só posso perceber campos. Note-se que aquele que percebe nunca percebe a totalidade — nem do mundo, nem do percebido —, apesar de nossa percepção tender à totalização do percebido. Por exemplo, ao ver uma casa, vejo apenas uma de suas faces, mas percebo que é uma casa e não uma parede com janelas e portas. Além da profundidade das coisas, há a profundidade daquele que percebe.

De forma que como a parte enuncia seu todo, a obra de Merleau-Ponty também pode ser lida desse modo, ou antes, entendida assim. É por isso que procuramos nos manter atrelados ao que diz respeito ao corpo, mas a todo momento nos furtamos a outras análises. Essa concepção relacional, fortemente merleau-pontiana, inclusive, é o que anima a elaboração dessa dissertação, ao tentar trazer para a forma do texto as concepções filosóficas subjacentes a ele. A constante remissão a outros assuntos diz, para além da grande dificuldade do tema que buscamos abordar, de uma visão parte/todo múltipla, em que cada viés de análise revela um pouco mais da temática que tentamos apreender, numa constante relação figura-fundo de projeção entre a consciência que elabora e interpreta — enquanto escritor ou leitor — e o objeto de nossa pesquisa.

Após essa breve digressão, retomemos: há de se observar a importância dada ao corpo por Merleau-Ponty e a sua realização em unir o extremo objetivismo ao extremo subjetivismo. Em relação as categorias de sujeito e objeto ainda não podemos afirmar com veemência que o autor conseguiu ultrapassar essa dicotomia. Contudo, a unidade tensionada que se pode bem observar em relação a análise que Merleau-Ponty faz de Cézanne e de sua obra — que, no limite, expressam a mesma coisa — aponta-nos para a sua própria filosofia.

Se há uma verdadeira liberdade, só pode existir no percurso da vida, pela superação da *situação* de partida e sem que deixemos, contudo, de ser o mesmo — eis o problema. Duas coisas são certas a respeito da liberdade: que *nunca somos determinados* e que *não mudamos nunca*, que, retrospectivamente, poderemos sempre encontrar em nosso passado o prenúncio do que nos tornamos. Cabe-nos entender as duas coisas ao mesmo tempo e como a liberdade irrompe em nós sem romper nossos elos com o mundo (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 123, grifos nossos).

Compreendendo o corpo em sua relação com o mundo, no tempo, podemos compreender a liberdade. E, compreendendo a relação das partes com o todo, compreendemos o que nos propõe o filósofo. E, por fim, compreendendo as nuances que o corpo adquire em sua obra, poderemos entender porquê o conceito de corpo próprio é um grande trunfo para as teorias que desejam pensar a subjetividade e, mais especificamente, porquê poderemos afirmar, não só a ambiguidade do corpo gestante, mas sua experiência como notável para expressar a última dialética proposta por Merleau-Ponty. Note-se, contudo, que Iris Young faz um apanhado da teoria de Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir e pensadores pós modernos para entender a subjetividade ao seu próprio modo. É o que pretendemos mostrar a seguir. Entenderemos também, mais a frente, por que este corpo é paradigmático para adensarmos o pensamento filosófico.

### **ii.ii. Corpo Vivido em Iris Young**

Conforme vimos, então, segundo proposta de Toril Moi, Young verte sua análise para o conceito central de corpo vivido. Segundo ela, “o corpo vivido é uma ideia unificada de um corpo físico agindo e experienciando um contexto sociocultural específico; é um corpo-em-situação” (YOUNG, 2005, p.16). É importante reiterar alguns conceitos básicos do existencialismo, segundo a ótica de Young, para seguirmos de perto seu raciocínio. Assim, a situação seria o cruzamento da facticidade e da liberdade. A facticidade consistiria em todas as relações materiais concretas da existência de uma pessoa em seu corpo com o ambiente físico e social que a rodeiam. Ou seja, cada ser enfrenta os fatos materiais de seu corpo e sua interação com determinado ambiente — o que significa dizer que posso nascer em determinado local, num certo tempo histórico, com órgãos específicos, sem que isso determine nada, sendo apenas um fato com o qual devo lidar. A pessoa, por outro lado, é um ator. Possui uma liberdade ontológica para se constituir em relação a essa facticidade. Cada ator possui seus projetos específicos, coisas que deseja alcançar e maneiras que deseja

expressar, deixando sua marca no mundo, transformando o seu meio e suas relações. Assim, a situação, seria o modo pelo qual os fatos relacionados ao corpo, ao meio físico, social e cultural aparecem à luz dos projetos de alguém. Como esta pessoa irá valorar tais fatos (positiva, negativa ou criticamente) e lidar com eles, depende de cada um e é aí que se encontra sua liberdade. Mas, como veremos em seguida, seus horizontes de possíveis podem estar, em maior ou menor grau, restritos por estruturas.

Propor a utilização do conceito de corpo vivido ao invés de gênero para a teorização da subjetividade seria sugerir que cada corpo próprio possui sua especificidade sem que seja constrangido por seu sexo biológico a agir e a se expressar de determinada maneira, pois cada corpo seria uma singularidade a partir do qual vive a facticidade e pode desenhar sua liberdade. Ainda, a categoria de corpo vivido não encerraria as diferenças por preferências ou desejos sexuais, não tendo que estabelecer uma correlação entre o corpo vivido e dimorfismo sexual ou normas heterossexuais. Segundo Young: “A ideia do corpo vivido, além disso, recusa a distinção entre natureza e cultura que fundamenta uma distinção entre sexo e gênero. O corpo, como corpo vivido, é sempre enculturado” (2005, p. 17). O corpo enculturado é aquele marcado pelas características de um determinado local e tempo, das interações com os outros corpos e o que se espera dele. A ideia de corpo vivido seria capaz de abarcar a pluralidade de comportamentos sem reduzi-los ao binarismo heterossexual de masculino e feminino. Pois, cada pessoa é um corpo vivido único, com capacidades e desejos singulares, que podem ser diferentes ou similares a outros corpos num determinado aspecto.

Assim, Young sublinha que a ideia de corpo vivido faria o trabalho da categoria de gênero mais e melhor. Melhor pelas razões que acabamos de elencar, ou seja, permitira a descrição de interações e hábitos entre homens e mulheres em modos plurais sem precisar ater-se ao modo binário heterossexual. E, mais, porque evita o problema de construção de identidades individuais sob as rubricas de categorias gerais como “gênero”, “raça”, “nacionalidade”, “orientação sexual”. Pensar identidades como uma soma de fatores acarreta não só a normalização e até a essencialização de algumas pessoas, como acaba gerando uma incerteza sobre como essas pessoas são individualizadas e como cada um desses grupos se combina. Ao tratarmos do ensaio *Gênero como Serialidade*, que Young inclusive cita como um primeiro esforço de resposta às primeiras teorias feministas de gênero, pretendemos deixar mais claro o projeto da autora de tratar gênero (bem como as outras categorias acima

anunciadas) como referente a um conjunto de estruturas que posicionam as pessoas, e o corpo vivido como modo de entender as subjetividades, identidades e experiências de cada um singularmente.

Portanto, a ideia de um corpo vivido reconheceria a subjetividade de cada pessoa — esta mesma situada por fatores socioculturais, comportamentos e expectativas dadas de forma prévia, não necessariamente escolhidas —, mas a forma como irá lidar com cada situação e aspecto dependeria da liberdade própria de cada ser. Em resumo, Iris Young retoma o conceito de corpo próprio de Merleau-Ponty, já que, segundo ela, a conceitualização do filósofo daria mais espaço para a liberdade e diferença individual<sup>54</sup>. Contudo, a autora o faz a partir de Simone de Beauvoir, por alguns motivos: segundo ela, Beauvoir teria aprofundado a situação do corpo vivido ao tematizar a diferença sexual como grande definidora da situação da mulher. Além disso, a autora admite os ganhos da fenomenologia com o conceito de corpo vivido, mas é crítica à ideia de que este corpo seria original à experiência no sentido de ser uma experiência encarnada “pura” anterior à ideologia e ciência. Ou seja, ela é fortemente influenciada pelos autores pós modernos, como Lacan, Foucault, Derrida, Kristeva, Deleuze, Irigaray e Bourdieu. Isso não significa que ela discorde do conceito de corpo próprio de Merleau-Ponty conforme o apresentamos, mas acredita que devemos conectar sua teoria, mais explicitamente do que ele o faz, à como este corpo vive posicionado em estruturas sociais de divisão de trabalho, hierarquias de poder e as normas de sexualidade (YOUNG, 2005, p. 26), uma vez que estas são as estruturas sociais que precedem o corpo e suas ações, restringindo suas possibilidades. Há uma tensão entre como este corpo próprio é vivido dentro dessas estruturas sociais e de poder que oprimem, dominam e oferecem oportunidades desiguais.

Assim, Young desloca o conceito de gênero (ao lado de marcadores como raça e classe) para pensar as estruturas sociais e os processos que se dão em nível sistêmico. Logo, sendo o corpo vivido experienciado dentro deste contexto, a categoria de gênero se faz necessária a fim de avaliar as implicações de tais estruturas sociais que cercam estes corpos. Essas experiências que os corpos vividos podem ter, que são enculturadas, podem ser analisadas segundo essa rubrica do gênero. Segundo a autora, Toril Moi tende a reduzir os interesses da teoria feminista e *queer* ao debate da experiência, identidade e subjetividade.

---

<sup>54</sup> Cf. nota de rodapé número 15, YOUNG, 2005, p. 26.

Young sustenta que as teorias femininas e *queer* também são projetos de críticas sociais e, neste sentido, o conceito de gênero se faz indispensável.

### **iii. Gênero em Iris Young**

Como o conceito de gênero é deslocado para o entendimento de estruturas sociais, Iris Young analisa o que são e como se dá a relação entre estruturas. Segundo ela, as estruturas denotam a confluência de regras institucionais, mobilização de recursos, estruturas físicas e rotinas interativas que constituem os dados históricos em relação aos quais os indivíduos agem e que são relativamente estáveis ao longo do tempo. Estrutura também significa os resultados mais amplos que podem ser observados devido à confluência de ações individuais dentro de determinadas relações institucionais, que não necessariamente são reflexo da intenção de um grupo. Young cita Alexander Wendt para explicar dois níveis de estrutura, os níveis micro e macro, que são de extrema importância no que diz respeito à organização da sociedade em estruturas de gênero. O nível micro seria aquele de práticas e interações rotineiras que influenciam as estruturas de nível macro, uma vez que o último depende do primeiro para sua produção e reprodução, mas sua forma de contenção ou redução não poderia ser dada num nível de interação particular. As estruturas sociais posicionam indivíduos em relações de trabalho e produção, poder e subordinação, desejo e sexualidade, prestígio e status. Desse modo, a análise de um relato estrutural oferece uma maneira de entender a desigualdade de oportunidades, opressão e dominação. Logo, como Young compreende que a teoria feminista deva voltar sua atenção para uma teoria social crítica, além da subjetividade e identidade, para que esta possa entender e criticar os constrangimentos aos indivíduos e à determinados grupos, rendendo-os como menos livres e limitados em suas oportunidades em relação à outros, é necessário que se tenha uma perspectiva de larga escala de como há resultados sistêmicos de operações e práticas de muitas instituições.

É certo que um indivíduo ocupa múltiplas posições dentro das estruturas sociais, o que pode levar com que seja oprimido ou opressor, a depender do caso. Assim, em se tratando de encontrar desigualdades sociais, e não encontrar pessoas que individualmente perpetuam tais opressões ou injustiças, adotar a perspectiva das estruturas é mais proveitoso à teoria crítica social. Nas palavras de Young:

Grupos sociais definidos por casta, classe, raça, idade, etnia e, é claro, gênero, nomeiam identidades subjetivas menos do que eixos de desigualdade estrutural. Eles nomeiam posições estruturais cujos ocupantes são privilegiados ou desfavorecidos em relação uns aos outros devido à adesão dos atores às regras e normas institucionais e à busca de seus interesses e objetivos dentro das instituições. Um relato estrutural oferece uma maneira de entender a desigualdade de oportunidade, opressão e dominação, que não busca perpetradores individualizados, mas sim considera a maioria dos atores cúmplices de sua produção, em maior ou menor grau (2005, p. 21).

Assim, uma pessoa pode encontrar maior ou menor grau de restrição à sua liberdade e bem estar material, considerando os efeitos cumulativos de estar posicionada em determinado local social. Young retoma o que Nancy Folbre entende por “estruturas de restrição” para pensar questões de desigualdade social. Ela diz: “Estruturas de restrição incluem conjuntos de distribuições de ativos, regras, normas e preferências que proporcionam mais liberdade e oportunidade de benefícios para alguns do que para outros” (YOUNG, 2005, p. 21). Ou seja, essas restrições definem o que está disponível ou não para cada indivíduo, sendo tempo e dinheiro ativos básicos dessa relação. Em termos sociais, tanto as normas legais quanto as culturais são consideradas restrições importantes, já que estabelecem um “preço” para quem as transgredir. De modo que em determinadas configurações essas combinações produzem as restrições que definem o que chamamos de grupos sociais de gênero, raça, classe, etc.

Assim, a análise da categoria de gênero fornece a possibilidade de entender certas relações de poder, oportunidades e distribuição de recursos dentro de uma estrutura social, a qual também é vivida por corpos individuais. É por este motivo que unicamente o conceito de corpo vivido não seria suficiente e, portanto, a retenção e reposição do conceito de gênero seria útil. A afirmação feita por Young pode ser observada no seguinte trecho:

Nós precisamos de ferramentas para entender como e por que certos padrões na alocação de tarefas ou reconhecimento de status permanecem persistentes de formas que limitas as opções de muitas mulheres e da maioria das pessoas cujas escolhas sexuais e íntimas se desviam de normas heterossexuais. *Uma importante mudança conceitual ocorre, no entanto, quando entendemos o conceito de gênero como uma ferramenta para teorizar mais as estruturas do que os sujeitos.* Não precisamos mais atribuir uma identidade de gênero única ou compartilhada a homens e mulheres (2005, p. 21, grifo nosso).

Há aqui uma guinada lógica de Young, um deslocamento do conceito. Uma vez entendido que o gênero é para teorizar estruturas, mais do que sujeitos e suas subjetividades, fica mais fácil de sair do problema posto pela tradição da teoria feminista. Este é o mesmo

problema que Carla Rodrigues traz ao debate com base em Butler em *Ser e Devir: Butler leitora de Beauvoir*,

Ao radicalizar o devir tal qual pensado por Beauvoir, Butler empresta aos sujeitos marcações pela interseccionalidade entre gênero, raça, classe, religião, local de nascimento, lugar de moradia, idade, escolha de objeto sexual, coerência corporal, escolaridade etc. Ser é devir na materialidade de um corpo em constante processo de marcação (2019, p. 14).

O que Butler chama de marcadores interseccionais que atravessam os corpos, são categorias criadas, assim como gênero. O que Young propõe é que estes corpos, enquanto corpo próprio, são singulares e únicos, sempre. Ela nos diz:

Além disso, sob a influência de tal teoria de como os corpos vivem seu posicionamento estruturado, pode-se descobrir que uma teoria desconstrutiva de gênero como a de Judith Butler aparece não como uma teoria da determinação ou constituição de sujeitos de gênero, mas como uma teoria do movimentos variáveis de corpos habituados que reagem, se reproduzem e modificam estruturas (YOUNG, 2005, p. 26).

Ora, estes trechos em destaque nos mostram que Butler e Young tendem ao mesmo caminho de solução, como a própria Young parece indicar. Embora as filósofas percorram caminhos diversos e utilizem uma linguagem distinta, tendemos à uma aproximação dessas escritoras. Tanto Young quanto Butler estão pensando em corpos que não são dados por características definidas ou estáveis mas, sim, um processo incessante de devir. Acontece que este corpo é atravessado pelas estruturas que tanto possibilitam quanto restringem as possibilidades desses sujeitos. O que Young está deslocando para o campo da estrutura, Butler chama de marcadores sociais. Como veremos a seguir, a somatória desses marcadores sociais não resolveria o problema das subjetividades, segundo Young.

Por fim, Iris Young nos apresenta dois eixos básicos de estruturas de gênero: uma divisão sexual do trabalho (que por sua vez se divide em público e privado) e a heterossexualidade normativa (isto é, o privilégio de relações heterossexuais); à estes, é somado um terceiro eixo, ao levar em consideração a proposta de Bob Connell: hierarquias de poder baseadas no gênero (uma intersecção dos primeiros). A divisão sexual do trabalho, diz a autora, é um aspecto básico de toda sociedade moderna, com consequências de largo alcance para as possibilidades de oportunidade e restrições que as pessoas enfrentam. A divisão entre público e privado reflete-se principalmente nos trabalhos associados às mulheres, sendo majoritariamente aqueles desenvolvidos ou relacionados ao âmbito privado, dentro de casa. O trabalho do cuidado e das tarefas domésticas não é remunerado, mas é ele que sustenta todo o

arranjo social, como este é disposto. Por certo, quem desempenha tais funções dispõe de menos tempo e energia para realizar outras tarefas. Segundo a autora, isso acontece porque, aparentemente, não há um interesse coletivo em organizar fundos ou políticas públicas que tomem maior responsabilidade em relação ao trabalho do cuidado. É notável que teorias sociais e políticas feministas analisaram o impacto e as restrições que essa divisão sexual do trabalho acarreta às pessoas que desempenham o trabalho não pago do cuidado, em sua maioria, mulheres. Por fim, é preciso indicar que essa divisão sexual do trabalho acarreta uma distribuição desigual de tempo e recursos, deixando as mulheres mais suscetíveis à dependência financeira, além da hierarquia de status e poder.

O segundo eixo de estrutura generificada seria a heterossexualidade compulsória e normativa. Isso significa que há fatos institucionais e ideológicos diversos que privilegiam o casal heterossexual. As pessoas que transgridem as normas heterossexuais enfrentam não apenas limitações de normas e regras legais, mas também uma diminuição de sua consideração como cidadão, acarretando uma redução de possibilidades na sociedade civil. A heterossexualidade masculina é associada à força e ao comando. Essas posições generificadas distribuem poder, prestígio e retorno financeiro. Essas estruturas não diferenciam os indivíduos, mas sim como são socialmente posicionados nessas estruturas. Segundo Young:

O mais importante sobre a análise é entender como as regras, relações e suas consequências materiais produzem privilégios para algumas pessoas que fundamentam um interesse em sua manutenção ao mesmo tempo que limitam as opções de outras, causam relativas privações em suas vidas, ou as tornam vulneráveis à dominação e exploração (2005, p. 25).

É por este motivo que a autora também se volta ao conceito de corpo vivido. Seu interesse é saber como esses corpos vivem posicionados nessas estruturas generificadas e como suas possibilidades de ação são restritas por elas. Essas estruturas de gênero precedem esses corpos, são historicamente dadas e condicionam a ação e consciência de pessoas individuais. Ou seja, cada pessoa experiencia aspectos de estruturas de gênero como facticidade, como um dado sócio-histórico, com o qual deve lidar. Devemos escolher uma roupa todos os dias, dentro do que nos foi apresentado como sendo “feminino” ou “masculino”, o que não significa que estamos presos à tais padrões. Independente de quão limitadas sejam nossas escolhas ou recursos, cada pessoa encara as restrições que as estruturas generificadas lhe impõe e age de acordo com suas possibilidades, formando novos hábitos, ativamente resistindo ou empenhando um esforço em reconfigurá-las. A seguir, observaremos

como o que Young entende por gênero como serialidade consiste no pano de fundo material e histórico para cada indivíduo.

### iii.i. Gênero como Serialidade

Iris Young retoma no ensaio *Gênero como Serialidade: pensando sobre mulheres como um Coletivo Social* (1997) a problemática que Butler e autoras negras denunciavam: após os primeiros movimentos feministas (até alguns atuais), em que a afirmação da categoria mulheres se fez necessária para saírem do lugar do outro e afirmarem-se como sujeitos, o que se passou a questionar foi a própria categoria de mulher. Young explora neste ensaio a discussão que lançou dúvidas sobre o projeto de conceitualizar as mulheres enquanto grupo. Segundo ela, as críticas que apontam para uma normalização e exclusão de determinadas pessoas, quando esse agrupamento se dá através da busca de características em comum entre elas, são válidas. Porém, insiste que há razões políticas pragmáticas para insistir na possibilidade de se pensar sobre mulheres enquanto algum tipo de grupo. Este impasse — pensar num coletivo social, como o de “mulheres”, específico à teoria feminista, sem que sejam identificadas por atributos em comum para fazer parte deste grupo — é resolvido pela autora a partir da reconceitualização de coletividade social ou de grupos sociais através da obra de Sartre, *A Crítica da Razão Dialética* (1960). De acordo com Young:

Tal forma de se pensar acerca de mulheres, irei argumentar, nos permite vê-las como um coletivo, sem identificar atributos comuns que todas as mulheres têm ou que implique que todas as mulheres tenham uma *identidade comum* (1997, p. 13, grifo nosso).

Como vimos, após um primeiro momento de trazer o conceito de gênero para o campo cultural, como construção social, distinguindo o par sexo-gênero, a problemática posta em seguida foi de que não haveriam bases materiais, o sexo como algo natural, sobre o qual o gênero seria um desdobramento. Tudo sempre foi gênero — gênero não passa de uma estilização repetida e cotidiana da norma heterossexual, um ato que acaba por constituir o sujeito que age, como se fosse anterior ao sujeito. Por tentar oferecer uma concepção generalizada e universalista de gênero, surgem dúvidas acerca da possibilidade de dizer das mulheres enquanto grupo. De fato, tentar encontrar características comuns de mulheres ou de sua opressão leva à normalizações e exclusões. O que significa dizer: se falamos que as mulheres são aquelas com determinadas características físicas, por exemplo, estamos

excluindo todas as outras que não se enquadram nessa norma — além de tornar natural que todas as mulheres sejam de determinada forma. Em outros termos, sempre que alguma regra de pertencimento à um grupo é criada, há aqueles que se situarão nas margens ou fora da norma. Interessante notar que isso vale para qualquer grupo e para qualquer característica. Isto significa que o gênero é, portanto, apenas mais um elemento que limita determinados corpos vividos. Ao colocarmos nossa lente na categoria de gênero, pretendemos demonstrar as consequências subjetivas e sociais desta opressão. Mas deve-se atentar ao fato de que não se pode nunca perder de vista a interseccionalidade de tais categorias, visto que não são realmente separáveis, apenas enquanto método teórico crítico. Logo, esta lógica da exclusão da norma vale para pensarmos também o racismo. A questão do colorismo — sobre quem pode de fato ser considerado “negro” — apesar de denunciado como prejudicial pela maioria dos movimentos negros, ainda é elevada por algumas pessoas (negras) para diferenciar aquelas pessoas de pele mais clara como menos passível de opressão por uma possível aproximação com os brancos. Não aprofundaremos esta complexa questão, mas o ponto é que quando tratamos de grupos (em entendimento comum da linguagem corriqueira) presumem-se determinadas características ou qualidades para que se faça parte deles.

Butler discute em *Corpos em Aliança* a grande questão da filosofia política “quem é o povo?”. Isto porque “a designação ‘o povo’ trabalha por meio da delimitação de um limite que configura os termos de inclusão e exclusão” (BUTLER, 2019, p.181). E, tendo em vista que toda vida social se pauta por um regime político, há razões pragmáticas para definir quem é o povo de determinado país ou quem são os grupos que determinada política pública vai endereçar-se. É por conta de tais razões políticas pragmáticas que Young insiste na possibilidade de se pensar as mulheres enquanto algum tipo de grupo. Isto porque, sem algum senso no qual “mulher” é o nome de um coletivo social, não há nada que seja específico à teoria feminista. Para quem e para quê o feminismo opera?

Young revisa, então, as afirmações mais articuladas de teorias feministas que propõem o abandono ou a suspeita de uma categoria genérica de mulheres ou do gênero feminino. Acompanharemos esta análise da autora, nas linhas abaixo.

A primeira delas é Elizabeth Spelman que aponta o absurdo de tentar isolar o gênero das identidades de raça, classe, idade, sexualidade, etc., a fim de apontar as experiências ou opressões que as mulheres têm em comum. Ou seja, não é possível isolar a parte “mulher” da

parte “branca”, pois não tratam-se de operações matemáticas. Uma situação é influenciada pela outra. Ainda assim, há teorias que sustentam ser possível identificar atributos de gênero caso as outras categorias sejam constantes. Segundo leitura de Young, por mais que possamos nos identificar com determinada categoria, isso não implica tão logo que se tenham características e experiências comuns entre tais pessoas que assim também se identificaram. Por fim, na esteira do que vimos, Spelman entende que as categorias com as quais as pessoas são identificadas como iguais ou diferentes, são construtos sociais, não refletindo uma essência ou natureza, que expressam o poder de alguns de determinar como outros serão nomeados. Assim, segundo ela, muitas teorizações feministas tomaram o ponto de vista privilegiado da mulher branca, de classe média e heterossexual como sendo representativa de todas as mulheres.

Em seguida, Young nos apresenta sua leitura de Chandra Mohanty que acreditaria que o feminismo teria assumido as mulheres como um grupo singular já constituído e coerente, influenciando a consideração de que todas seriam oprimidas igualmente, desconsiderando os recortes específicos da situação empírica de muitas mulheres. Ela diz: “A assunção de uma categoria de gênero universal ignora tal investigação empírica ao encontrar opressões a priori” (YOUNG, 1997, p 14.). Há aqui uma crítica que poderia ser aproximada ao feminismo decolonial, que pensaria as mulheres do “terceiro mundo” como o Outro do ocidente e vítimas impotentes do patriarcado.

Por fim, Young nos apresenta Judith Butler que, como afirmamos, sempre é trazida à problemática. Segundo ela, Butler teria sido quem sublinhou mais explicitamente contra a viabilidade das categorias de mulher e gênero em *Problemas de Gênero*. Resumidamente, o argumento de Butler, segundo Young, é que a identidade de gênero sustentaria um poder normalizador já que o próprio ato de definir uma identidade de gênero exclui ou desvaloriza alguns corpos, práticas e discursos que nele não se enquadram, ao mesmo tempo que obscurece o seu caráter de construção e, assim mesmo, de contestação. O grupo de mulheres que nomeia o sujeito do feminismo seria definido por essa identidade de gênero feminina. A insistência de um sujeito para o feminismo obscurece essa produção discursiva e social de identidades, levando a sedimentações. Ainda, o papel da heterossexualidade compulsória na construção social do gênero seria ofuscado pela distinção entre sexo e gênero, ou ainda, a complementariedade do sistema binário sexo e gênero só faria sentido se a

complementariedade heterossexual fosse assumida. “Assim, a identificação com o gênero passa a ser a construção da diferença sexual em si, ao invés de uma variável cultural sobre o sexo biológico previamente dado” (ibidem, p. 15). Logo, a teoria feminista deve poder indicar como uma categoria prática é socialmente construída e, seu discurso, deve manter-se aberto aceitando e afirmando os fluxos de mudança.

De modo geral, Young concorda com as análises que identificam um pressuposto essencializante e um ponto de vista de mulheres privilegiadas que dominam os discursos feministas, mesmo quando tentam evitar os movimentos hegemônicos, delineando importantes aprendizados para qualquer futura teorização feminista que pretenda evitar excluir algumas mulheres de suas teorias ou estabilizar relações sociais contingentes numa falsa necessidade. Mas, segundo ela, a orientação exclusivamente crítica culmina num senso de paralisação. Isto porque se há apenas a afirmação de que não podemos nomear as mulheres enquanto grupo, mas não apontamos alguma direção, como o problema pode ser solucionado? Seria moralmente errado, em qualquer situação, falar de mulheres enquanto grupo, ou de fato falar sobre grupos sociais num geral? Qual o sentido de usar o termo “mulher”? Que tipo de reivindicação positiva podem fazer as feministas sobre o modo como a vida social é e deve ser? Segundo Young, essas são questões importantes que não estão postas nem endereçadas por estas críticas do essencialismo feminista, as quais pretende responder. Daí que se cabe perguntar o que é uma mulher? Assim como Simone de Beauvoir e Toril Moi — dentre tantas outras — se propuseram a responder tal questionamento, Young retoma esta indagação neste ensaio. Neste ponto, cabe ressaltar que, conforme vimos, Young retoma o conceito de corpo vivido para pensar o âmbito do sujeito. Mas, para sair do emaranhado que o corpo, o sujeito, a mulher, o gênero e as identidades se encontram, Young propõe esta divisão entre o nível individual e social que, todavia, se imbricam.

Young se pergunta qual seria a genealogia do discurso essencializante que estabeleceu um sujeito feminista normativo, a saber, a “mulher”, que exclui, desvaloriza ou torna desviante a vida e práticas de muitas mulheres. Uma de suas fontes de opressão e consequências paradoxais teria sido o intuito de estabelecer uma instância teórica. “Por ‘teoria’ quero dizer um tipo de discurso que pretende ser compreensivo, que dê conta sistematicamente e explique as relações sociais como um todo. Uma teoria diz o modo como as coisas são num senso universal” (ibidem, p. 16). Ou seja, do entendimento universal de

como as coisas são, poderiam ser derivadas as instâncias particulares. Ao invés disso, Young sugere que as feministas deveriam adotar uma perspectiva mais pragmática, ainda teórica e complexa, mas que signifique orientar o discurso intelectual à práticas específicas e problemas políticos urgentes, que não almejem dar sentido a um todo fechado em si mesmo.

Ao tentar encontrar uma categoria de tanto peso teórico e tão universal quanto a categoria de classe apresentada pelo marxismo, o discurso feminista empregou um impulso totalizante ao seu sujeito. Como vimos em Gayle Rubin: “Não há nenhuma teoria que explique a opressão das mulheres — em sua variedade interminável e similaridade monótona, nas diferentes culturas e ao longo da história — com uma potência explicativa comparável à da teoria marxista da opressão de classe” (RUBIN, 2017, p. 12).

Uma das razões para a insistência de se pensar nas mulheres enquanto grupo através desse ponto de vista pragmático seria manter um ponto de vista externo ao individualismo liberal. Certamente um indivíduo é único e diferente de todo outro. Mas, de um ponto de vista crítico-social, sem tal conceitualização de grupos, “não é possível conceitualizar a opressão como um processo sistemático, estruturado e institucional” (YOUNG, 1997, p. 17). Pois, caso contrário, as desvantagens, exclusões e injustiças que são chamadas de opressão são elevadas à um nível individual, onde cada um torna-se inteiramente responsável por suas conquistas e derrotas. Outro motivo da nomeação das mulheres enquanto grupo seria um primeiro passo em direção à resistência feminista, tendo em vista que as mulheres se encontram dispersas entre os grupos étnicos, religiosos, culturais, etc., assim, a negação da existência de um grupo reforça o privilégio daqueles que se beneficiam da manutenção delas em separado. Por fim, questionar opressões sobre um eixo específico, “não pode ser sustentado sem formas de conceitualizar as mulheres e o gênero como estruturas sociais” (ibidem, p. 18).

Young analisa algumas estratégias que buscaram sair deste dilema na tentativa de não totalizar as mulheres. Foram elas: a estratégia de múltiplos gêneros e as políticas identitárias. Segundo ela, ambas falharam. Resumidamente, a estratégia dos múltiplos gêneros, explorada por Elizabeth Spelman, sugere que a identidade de gênero de uma mulher e seus atributos de gênero são diferentes de acordo com qual raça, classe, religião, etc., pertence. Assim o gênero seria um conceito relacional, não a nomeação de uma essência, já que se verifica na dependência de outras características. Ou seja, a comparação poderia ser feita somente dentro de um mesmo recorte de “raça, classe, etc.”, de modo que a opressão de uma mulher branca

seria comparável apenas com a experiência de um homem branco. Ann Ferguson propõe solução similar ao indicar um conceito de gênero múltiplo, ou seja, haveriam tantos gêneros quanto haveriam posições de classe ou raça diferentes. Esta solução consegue sair do problema do binarismo e heterossexismo apontado por Butler, ou seja, a identidade de gênero de lésbicas seria diferente daquela de mulheres hétero.

Acontece, porém, que esta estratégia presumiria uma estabilidade das outras categorias, quando claramente não há. As opressões se observam de formas cruzadas e atravessadas por muitos fatores, o que quer dizer que tais recortes são importantes, mas tais características são instáveis. Ou seja, não é verdade que as relações de gênero são estruturadas dentro de uma classe, raça, nacionalidade, e assim por diante. A opressão de uma mulher da classe trabalhadora não se identifica apenas com o homem da classe trabalhadora; é provável que essa mulher esteja exposta à opressão por homens de classes superiores. Poderíamos multiplicar esses cruzamentos de marcadores sociais indefinidamente. Por fim, a autora aponta que tal estratégia pode levar a regressos infinitos que dissolvam os grupos de volta à individualidade.

Já a estratégia das políticas identitárias, explorada por Diana Fuss e Nancie Caraway, traria a ideia de uma coalizão de pessoas sob a identidade de mulher a fim de construir um movimento político — o feminismo. Não haveria um conjunto de atributos que esse grupo de indivíduos têm em comum, um sujeito substancial. Também não haveria uma identidade de gênero que definiria a experiência social da aliança entre essas mulheres. Essa “identidade” seria criada de acordo com um comprometimento comum a políticas contra opressões que produziriam a identidade “mulher” como uma coalizão. O movimento é o inverso: as opressões criariam essa identidade que, em coalizão para uma pauta em comum, se juntariam sob tal identidade. Young aponta ao menos dois problemas das políticas identitárias, apesar de reconhecer que se faz necessário um sujeito para processos políticos e sociais. O primeiro deles é endereçado por Butler: mesmo as políticas feministas que produzem uma coalizão de mulheres que se identificam mutuamente, invariavelmente privilegia algumas normas ou experiências sobre outras, não evitando-se, portanto, as normalizações sobre identidades. O segundo ponto, segundo Young, é que operar apenas com a ideia de que as mulheres são um grupo enquanto construção da política feminista acabaria tornando-a arbitrária, sendo necessário um estágio anterior a auto identificação mútua desses sujeitos. Se assim fosse, as

políticas feministas beneficiariam apenas àquelas mulheres que se identificam como feministas, o que não é o caso.

Para solucionar este dilema a autora argumenta para uma reconceitualização de coletividade social ou do sentido de grupos sociais de acordo com o que Sartre descreve como o fenômeno da coletividade social em sua obra *Crítica da Razão Dialética*. Gênero, portanto, deve ser entendido como referindo-se a uma série social, um tipo específico de coletividade social que Sartre distingue de grupos. As vantagens de entender o gênero como serialidade seriam uma maneira de se pensar nas mulheres como um coletivo social sem exigir que todas as mulheres tenham atributos ou uma situação em comum. “Gênero como serialidade, além disso, não se funda em identidade ou auto identidade para entender a produção social ou o sentido de fazer parte de coletivos” (ibidem, p. 22). Para tanto, a definição de grupo e série faz-se necessária, conforme leitura que Young faz de Sartre.

Grupo é um coletivo de pessoas que se reconhecem e, reconhecem uns aos outros, como em uma relação unificada um com o outro. Os membros de um grupo mutuamente reconhecem que juntos eles possuem um projeto em comum. Os membros do grupo, portanto, são unidos pela *ação* que tomam conjuntamente. Ao reconhecer-se como membro do grupo, um indivíduo reconhece sua orientação para os mesmos objetivos que os outros; cada indivíduo reconhece que o projeto comum também é um projeto de sua ação individual. O que torna este projeto compartilhado, no entanto, é o reconhecimento mútuo entre os membros deste grupo que estão engajados de forma conjunta no projeto. Young nos oferece como exemplos o assalto à Bastilha, a luta pelo sufrágio universal, a construção de um teatro.

A série, por sua vez, advém de uma união passiva<sup>55</sup>. Segundo Young: “A unidade da série deriva do modo como os indivíduos perseguem seus próprios objetivos em respeito a um mesmo objeto condicionado por um meio material contínuo, em resposta a estruturas que foram criadas para resultados coletivos não intencionais de ações passadas” (ibidem, p. 23-24). Coletividade em série, de acordo com a leitura de Young de Sartre, é justamente o oposto da típica identificação mútua de um grupo. Cada um faz parte da série com vistas a seu próprio objetivo, mas cada um também é ciente do contexto serializado daquela ação num coletivo social, cujas estruturas as constituem dentro de certos limites. Dois exemplos nos são

---

<sup>55</sup> Importante destacar que Young reconhece que dentro da concepção sartreana de liberdade humana, toda relação social deve ser entendida como um produto de ação. De modo que essa passividade advém dos *objetos* aos quais as *ações* dos indivíduos são orientados *para*.

oferecidos: pessoas esperando por um ônibus e os ouvintes de rádio. Em relação ao ônibus, os indivíduos são um coletivo ao menos por esperarem pelo ônibus e porque seguem as regras do transporte público. O objeto material pelo qual são unidos é o ônibus. Mas, suas ações e objetivos podem ser distintos, e podem não possuir nada em comum com relação as suas histórias, experiências ou identidades. Já no exemplo do rádio, cada ouvinte encontra-se em um local ouvindo a rádio, e isso é possibilitado pelo rádio material em si e pelas condições de transmissão. Enquanto ouvinte, há consciência de que podem haver outros ouvintes da mesma rádio. O que significa que este primeiro ouvinte faz parte desse coletivo que está ouvindo rádio, mas não é ligado de nenhuma outra forma aos outros ouvintes e, provavelmente, os desconhece.

A série seria uma realidade prático-inerte, estruturada por ações ligadas a objetos prático-inertes. *Práticos* pois os objetos sociais e seus efeitos são resultados de ações humanas, mas enquanto materiais eles também constituem repressões e resistências à ação, o que os faz serem experienciados como *inertes*. O meio ambiente construído é uma realidade prático-inerte. Todos os produtos das ações e decisões humanas, diariamente utilizados e habitados pelas pessoas, as ruas e prédios, são inertes. Suas qualidades materiais permitem ao mesmo tempo que restringem muitos aspectos da ação (posso me movimentar pela rua, mas não posso atravessar um prédio). O sistema de objetos prático inertes e os resultados materiais das ações a eles relacionados é chamado de meio de ação (*milieu of action*). Nas palavras de Young:

A alteridade coletiva da existência serializada é, portanto, muitas vezes experienciada como restrição, necessidades que muitas vezes são experienciadas como dadas ou naturais. Os membros da série se auto experienciam como impotentes para alterar esse meio (*milieu*) material e entendem que os outros da série são igualmente restritos (1997, p. 25).

Assim, a série é um coletivo cujos membros são unidos passivamente pelas relações que suas ações têm com os objetos materiais e histórias prático inertes. O meio prático inerte, dentro do qual e, por meio de cujas estruturas os indivíduos realizam seus objetivos, é experienciado como restrição ao modo e aos limites da ação. Dizer que se faz parte de uma mesma série não é necessariamente identificar um conjunto de atributos comuns que todos os membros teriam porque sua filiação não é definida por algo que eles são, mas sim pelo fato de que em suas existências e suas diversas ações são orientadas aos mesmos objetos ou estruturas prático inertes. A filiação à uma série não define a identidade do indivíduo, sendo cada

membro da série isolado, Outro para os Outros e, como membro da série, Outro para ele próprio. Finalmente, não há um conceito de série dentro do qual existam atributos que demarquem claramente o que faz com que os indivíduos pertençam a ela. A série é uma unidade borrada, que muda, um coletivo amorfo.

Os exemplos oferecidos de serialidade foram bastante simples e unidimensionais, como os usuários do ônibus e os ouvintes de rádio. O propósito teórico de Sartre em desenvolver o conceito de serialidade, segundo Young, é o de descrever o sentido de classe social. Na maior parte do tempo o que significa ser membro da classe trabalhadora ou da classe capitalista é viver em série com outras pessoas dessa classe, através de um conjunto complexo e interligado de objetos, estruturas e práticas em relação ao trabalho, à troca e ao consumo. Mas, dizer que uma pessoa é de determinada classe social, significa dizer que isso é uma facticidade social sobre as condições materiais da vida dessa pessoa, o que não internaliza uma identidade para ela. “Fazer parte de uma classe não define a identidade de uma pessoa porque quem é membro de uma classe o é num modo de alteridade, alteridade para si em sua própria subjetividade” (YOUNG, 1997, p. 26).

Tal condição adota o sentido de identidade quando o indivíduo afirma: “sou um trabalhador” momento este que passa a fazer parte de um grupo, juntamente com outros trabalhadores, com os quais estabeleceu laços de solidariedade autoconsciente. De modo que podemos afirmar que o grupo normalmente advém de uma base serializada, podendo desenvolver-se — adotando regras, contratos, estatutos, objetivos em comum — ou dissolver-se novamente à realidade serializada.

Portanto, enquanto serialidade, a classe é o pano de fundo histórico e materializado para a vida de cada indivíduo e para cada um de uma forma. Ou seja, ao nascer, este indivíduo é posicionado em determinada classe, no sentido de que a história da relação de classes o precede. As características do seu futuro trabalho já estarão inscritas nas máquinas, nas estruturas físicas da fábrica, do escritório, das ruas, dos bairros, das periferias, das cidade, do mundo. Como membro de uma classe esses indivíduos são relativamente intercambiáveis já que nada os define propriamente como trabalhadores além das restrições prático-inertes sobre suas ações. “Filiação numa série não define a identidade de ninguém” (ibidem, p. 27). Por fim, “A serialidade designa o nível da vida e ação social, o nível do hábito e da reprodução irrefletida de estruturas sociais históricas em progresso” (ibidem, p.27).

De maneira análoga, Young sugere aplicar este conceito de serialidade à categoria de “mulheres”. Entendendo que a serialidade é vivida como um meio onde a ação é direcionada aos fins particulares de cada indivíduo que pressupõe a série, sem contudo, tomá-la conscientemente, é possível que vislumbremos uma categoria razoável que expresse certo tipo de unidade social, sem as armadilhas antes apresentadas.

Assim, a série “mulher” é o nome de relações estruturadas com objetos materiais ao passo que foram produzidos e organizados por uma história anterior, que carregam as necessidades materiais de práticas passadas congeladas em sua matéria. Mas a série *mulheres* não é tão simples e unidimensional como os ouvintes de rádio ou os usuários de ônibus. Gênero, assim como classe, é um conjunto de estruturas e objetos vasto, multifacetado, composto por camadas, complexo e com sobreposições. As mulheres são os indivíduos que são posicionados como femininos por essas atividades (YOUNG, 1997, p. 28).

A realidade prático inerte que constrói o gênero é composta não só pelos fatos físicos do corpo “fêmea” — vagina, seios, clitóris — mas também por objetos sociais que são inscritos por práticas passadas e seus produtos. Assim, o corpo fêmea é um corpo limitado por regras, um corpo com certos significados e possibilidades. Eventos biológicos como a menstruação tem a ver com o posicionamento de indivíduos na série mulher, mas não é este evento sozinho que assim o faz, são todas as regras sociais e os objetos materiais que envolvem a menstruação que constituem a atividade pela qual as mulheres vivem como serializadas. Há outras regras que limitam esses corpos, que os atribuem certos significados e possibilidades.

A estrutura do corpo social que define essas práticas corporais são, contudo, forçosamente heterossexuais. Os significados, regras, práticas e assunções da heterossexualidade institucionalizada constitui a série mulheres como em uma relação de potencial apropriação pelo homem. Da mesma forma a série homem aparece nas estruturas da heterossexualidade compulsória. As assunções e práticas da heterossexualidade definem o significado de corpos — vaginas, clitóris, pênis — não somente como objetos físicos mas como prático inertes (YOUNG, 1997, p. 28).

Nesta série, os corpos são apenas um dos objetos prático inertes que posicionam os indivíduos na série gênero. Existe um enorme complexo de outros objetos e produtos históricos materializados que condicionam as vidas das mulheres como generificadas, como a linguagem e o uso de pronomes, representação verbal e visual, roupas, cosméticos e até mesmo espaços (como, por exemplo, o banheiro masculino e feminino). “Uma multiplicidade de artefatos e espaços sociais nos quais as pessoas agem são inundados por códigos generificados” (ibidem, p. 29). E o que geralmente estrutura a relação de gênero desses

objetos prático inertes é a divisão sexual do trabalho. Segundo Young, a divisão sexual de trabalho mais comum — ou o seu não exercício — é o cuidado, que se encarrega da manutenção da vida e da própria força de trabalho, em muitos casos tomado como natural.

Corpos e objetos constituem a série generificada de mulheres através de estruturas como a *heterossexualidade compulsória* e a *divisão sexual do trabalho* (YOUNG, 1997, p. 29, grifos nossos).

Há portanto uma estrutura prévia que identifica e posiciona esses corpos, o que não significa que isso não pode ser subvertido, como o uso da linguagem neutra, roupas sem identificação de gênero, o uso de banheiro de modo livre, subversão dos papéis de gênero. Essas estruturas de gênero, assim como aquelas de classe e raça, são as necessidades prático inertes (fatos sociais materiais) que acabam condicionando a vida dos indivíduos, são realidades com as quais cada ser deve lidar. Mas a forma e o peso que cada sujeito atribuirá a tais eventos é particular, o que significa que tais estruturas não nomeiam atributos essenciais ou aspectos da identidade desses diferentes sujeitos. “As relações subjetivas da experiência que cada um e, as vezes, os grupos têm com as estruturas de gênero são infinitamente variáveis” (ibidem, p. 30). Atitudes variadas são possíveis acerca dessas estruturas, ou seja, um indivíduo posicionado como mulher pode, ou não, seguir a heterossexualidade como orientação. Ocorre que, caso decida subverter essa norma e relacionar-se afetivamente e sexualmente com outra mulher, encontrará obstáculos maiores à sua decisão, a depender também de todos os outros fatores de sua situação enquanto corpo próprio. Em nota, Young esclarece:

Nos termos do trabalho mais recente de Sartre, estou interpretando aqui, serialidade como uma condição da facticidade que ajuda a constituir uma situação mas que, de forma alguma, determina a ação. Defendo que a ação como forma de ter projetos e metas, a realização de objetivos, é o que constitui as identidades e experiências de pessoas. A ação é situada num contexto de existência serializada, o que significa que é restrita, mas não generalizada nem determinada (YOUNG, 1997, p. 166, nota 16).

Portanto, a afirmação do gênero como serialidade é o pano de fundo para a identidade pessoal ou grupal, mais do que sua constituição enquanto tal. “Assim como estruturas de gênero, estruturas de classe ou raça não nomeiam essencialmente atributos de indivíduos ou aspectos da identidade de cada um, mas necessidades prático inertes que condicionam suas vidas e dentro das quais deve lidar” (ibidem, p. 31). Logo, uma pessoa pode tomar sua posição serializada e formar um senso identitário de classe ou raça, bem como formar grupos

com outros com os quais se identifica. Essas estruturas materiais são decorrentes de histórias sedimentadas, ações institucionalizadas e expectativas que posicionam e limitam indivíduos, posicionando-os dentro dessas séries, o que significa que as experiências e percepções são distintas daqueles situados diferentemente. Isso, contudo, não restringe a ação desses sujeitos pois, como vimos, cada corpo é um corpo próprio situado com maior ou menor grau de abertura a horizontes possíveis. As condições serializadas de um indivíduo podem não dizer nada a respeito dele ou ele pode tomar isso positivamente como parte de sua identidade.

Assim, dizer que mulheres nomeia uma série é resolver o dilema que foi posto pela teoria feminista. É importante que as mulheres possam ser descritas como um coletivo social, sem essencializá-las, normalizá-las ou excluí-las. Conceitualizar o gênero como serialidade evita este problema porque não reclama a identificação de atributos específicos para todas as mulheres e isto é o que significa dizer que série não é um conceito fechado mas uma unidade vaga, sem fronteiras definidas. A unidade para a série “mulheres” existe, mas é passiva, pois não emerge dos indivíduos chamados mulheres, mas antes as posiciona através da organização material de relações sociais, promovidas ou constrangidas pelas relações das estruturas da heterossexualidade compulsória, divisão sexual do trabalho e hierarquias generificadas de poder.

Segundo Young, “Uma das maiores vantagens de se pensar o gênero como serialidade é que isto desconecta gênero de identidade<sup>56</sup>” (ibidem, p.33) — a qual é também a sua proposta em *Sobre a Experiência do Corpo Feminino*. A identidade de cada sujeito é única, a história e o significado criados e desenvolvidos a partir de suas relações com outros, as interações comunicativas através da mídia, sua maneira de assumir as estruturas serializadas específicas, cuja história anterior o posiciona, são sempre particulares. Em outras palavras, cada sujeito é um corpo vivido. Isto posto, podemos afirmar que enquanto as estruturas da divisão sexual do trabalho e da heterossexualidade compulsória existirem, nenhuma identidade individual de mulher poderá escapar da marca do gênero, mas a forma como o gênero marcará sua vida é sempre particular, pois o sujeito é livre em sua situação.

Por fim, ser mulher é um fato seriado, no nível mais irrefletido e universal. “As mulheres não precisam ter nada em comum em suas vidas individuais para serem serializadas

---

<sup>56</sup> Young entende identidade em dois sentidos: o primeiro seria algo sobre o que uma pessoa é num sentido psicológico profundo, o que teria culminado nas teorias de identidade de gênero; o segundo seria uma auto atribuição como pertencente à um grupo composto por pessoas que assim também se identificam, sentido adotado por teóricos das políticas identitárias. (YOUNG, 1997, p. 32-33).

como mulheres” (ibidem, p. 34). É comum que mulheres formem grupos, isto é, coletivos autoconsciente que reconhecem mutuamente umas as outras como tendo propósitos em comum ou experiências compartilhadas. É apenas neste ponto que Young e Butler se distanciam. Enquanto há uma afirmação de identidade por parte do sujeito em Iris Young, isto é, a tomada de consciência de determinada condição serializada e a positivação de tal situação tanto para fazer parte de um grupo quanto para empreender alguma mudança política, em Butler (*Vida Precária*, 2019) há um fundamento negativo, contingente, pois é aquilo que nos falta que nos marca como interdependentes. São pelos laços da experiência de despossessão — e não laços pela identidade — que leva a algum senso de comunidade, a um “tênue nós”. É neste nós tênue que podemos nos reconhecer e fazer alianças sem uma pretensão universalista ou violência da exclusão, já que contingentes, marcadas pela vulnerabilidade, precariedade e despossessão. Enquanto Butler está pensando pelo viés do luto — quais vidas são enlutáveis — Young ainda traz uma perspectiva positiva e, penso que como nosso objeto, qual seja, o corpo gestante, traz à luz a vida, pensar pelo viés do nascimento seja mais interessante.

Seja como for, a verdade é que Young, Butler, Rubin e provavelmente grande parte das teóricas feministas, estão pensando em como dar conta de fazer um feminismo que não seja excludente, que trabalhe com a noção de fluidez e respeite as diversas subjetividades. A organização e teorização feminista sempre se refere para além das condições e experiências que não refletiu, especificamente sobre as mulheres — e sujeitos precarizados — cujas vidas são condicionadas pela heterossexualidade compulsória e pela divisão sexual do trabalho, que podem não ser feministas ou fazer parte de grupos feministas, mas que também são abarcadas por essas teorias. Para que não existam mais essas constrições estruturais, para que o gênero torne-se uma categoria dispensável é preciso que possamos nomeá-lo e endereçar a crítica, primeiramente. Conforme nos ensina Silvia Federici em *O Ponto Zero da Revolução* (2019) estamos partindo do ponto zero e se queremos destruir algo, devemos primeiramente poder nomeá-lo como tal.

## CAPÍTULO 2. FENOMENOLOGIA DO CORPO GESTANTE

Entendido que o conceito de corpo próprio atende melhor à teorização da subjetividade, este capítulo se concentrará na análise fenomenológica do centro de nosso objeto de estudo: o corpo gestante. Como também acreditamos ter demonstrado, o conceito de gênero serve para entender as estruturas às quais esses corpos estão submetidos. Segundo Young, as estruturas de gênero: “são dadas historicamente e condicionam a ação e consciência de pessoas individuais. Elas precedem essa ação e consciência. Cada pessoa experiencia aspectos das estruturas de gênero como facticidade, dados sócio-históricos com os quais ela ou ele devem lidar” (2005, p. 25). A articulação entre como os indivíduos vivem seu posicionamento em determinadas estruturas, de acordo com os constrangimentos ou oportunidades que produzem, por mais limitadas que possam ser, é encarada por cada sujeito de um modo particular. Sendo o corpo gestante posicionado nas estruturas de gênero primordialmente como corpo feminino, devemos entender quais são as modalidades de estar no mundo a partir desse corpo, para podermos pensar o corpo gestante a partir desses referenciais.

Nosso percurso será o seguinte: começaremos com o estudo de Iris Young em relação ao modo de existência do corpo vivido feminino no mundo. Em seguida, partiremos para a fenomenologia do corpo gestante, entendendo quais deslocamentos podem ser feitos. Por fim, analisaremos a proposta de Jane Lymer de pensar a fenomenologia da gestação a partir do conceito elaborado pela autora de vínculo maternal;fetal — derivada da filosofia de Merleau-Ponty. Segundo Lymer, a capacidade de movimento é o componente mais fundacional na filosofia de Merleau-Ponty para o senso que temos de nós mesmos. Ora, é através do corpo que se move e se engaja perceptivelmente com o mundo que nos revela tanto o mundo quanto nós mesmos. Lymer critica em partes o argumento desenvolvido por Iris Young em relação ao corpo gestante, oferecendo uma abordagem fundamentada em Merleau-Ponty<sup>57</sup> para compreender esta fenomenologia, que analisaremos oportunamente. É certo que tanto Lymer quanto Young enfatizam a importância dada ao corpo, uma vez que o processo gestacional volta suas atenções para ele.

---

<sup>57</sup> Ainda que Iris Young também se fundamente, em partes, em Merleau-Ponty, Lymer critica o modo como ela o faz. Segundo Lymer, por mais que Young tenha visto potencial na filosofia de Merleau-Ponty: “Eu concluo que a leitura dela de Merleau-Ponty não faz justiça com o seu trabalho em geral e com o seu potencial de aplicação ao fenômeno da gravidez em particular” (LYMER, 2010, p. 157).

A descrição fenomenológica do corpo gestante impacta diretamente em concepções filosóficas como corpo, dialética, ambiguidade e alteridade, como pretendemos demonstrar ao longo deste capítulo. Tais conceitos são caros à filosofia e partilham de uma longa trajetória de produção de pensamento. É justamente por expandir conceitos tão fundamentais da filosofia que é de nosso interesse um aprofundamento nesse sentido, para podermos elaborar novas possibilidades filosóficas. Mais que isso, apontar para o alargamento do campo de pensamento, uma vez que incluímos em nosso campo de estudo temas que antes eram considerados irrelevantes. Ao passo que defendemos aqui que o processo de reprodução foi ao longo da história encarado por mulheres, o fenômeno da gestação, enquanto parte dos acontecimentos humanos, deveria ser do interesse da filosofia dentro de seu campo de saber acerca do conhecimento humano em geral — o que não se demonstrou até muito recentemente. Em nosso capítulo três abordaremos os motivos e as consequências sociais e culturais relacionados à reprodução, mas não podemos deixar de apontar as implicações filosóficas deste tema ter sido menosprezado. Ora, o que significa afirmar que há um vínculo entre corpo gestante e feto? O que pretendemos demonstrar é que a partir do momento em que a fenomenologia da gravidez é tomada em seu potencial, uma série de deslocamentos são possíveis, implicando mesmo consequências no modo de pensar filosoficamente.

## **2.1. Fenomenologia do Corpo Feminino**

Neste capítulo abordaremos, em primeiro lugar, o capítulo 2 *Jogando como uma Garota: Uma fenomenologia do corpo feminino. Comportamento, Motilidade e Espacialidade* do livro *Sobre a Experiência do Corpo Feminino* de Iris Young para compreendermos as modalidades básicas de comportamento do corpo feminino, a maneira de se mover e a relação com o espaço. Fazemos esta primeira incursão no texto de Young, pois há, segundo ela, um certo tipo de existência feminina. Isto quer dizer que há uma série de estruturas e condições que delimitam a situação de ser mulher em determinadas sociedades<sup>58</sup>. A relevância de tal descrição se coloca uma vez que, de acordo com Merleau-Ponty (quem a autora segue), é na relação do corpo com o mundo, ou o movimento do corpo vivido para o mundo, empenhado em desenvolver determinado propósito, que inicialmente se demarca a relação do sujeito com

---

<sup>58</sup> Young delimita o escopo de sua pesquisa: descreve as modalidades da existência corporal feminina para mulheres situadas em sociedades contemporâneas, avançadas industrial, urbana e comercialmente.

o mundo. É neste movimento do corpo que tende a cumprir uma tarefa, como um todo, que Young descreve. Portanto, o escopo da existência corporal e de movimento aqui analisadas, são limitadas à atividades que pretendam engajar-se num projeto. Young reconhece que Beauvoir empreendeu grande esforço em demonstrar a situação das mulheres com enorme clareza e profundidade. Contudo, segundo ela, Beauvoir falha em conseguir dar lugar à orientação do corpo da mulher em relação ao seu entorno enquanto perfaz uma ação.

É importante frisar que isto não significa que não haja mulheres que superem tal situação ou até mesmo que existam homens que possam nela se encaixar. Nesta análise, Young combina a teoria do corpo próprio de Merleau-Ponty e o estudo situacional feito por Beauvoir, para enfim afirmar que há um comportamento corporal de estilo particular que é típico da existência feminina. Tal estilo consiste em modalidades particulares de estruturas e condições de existência corporal no mundo. O ponto de partida de Young é a tensão entre imanência e transcendência da existência de mulheres em sociedades patriarcais. Conforme Beauvoir expôs, a mulher é definida como o *Outro* inessencial em relação ao homem, como objeto e imanência. Assim, culturalmente e socialmente é negado à ela subjetividade, autonomia e criatividade. Ao mesmo tempo, porque ela é uma existência humana, necessariamente é uma subjetividade e transcendência. De modo que, segundo Young, a existência de mulheres em sociedades patriarcais se dá sob a rubrica de uma contradição: como humana, ela é um sujeito livre que participa da transcendência, mas sua situação enquanto mulher lhe nega tal subjetividade e transcendência. Sugere, portanto, que as modalidades de comportamento, motilidade e espacialidade do corpo feminino exibem essa mesma tensão entre transcendência e imanência, subjetividade e objetificação.

De maneira geral, em relação ao comportamento corporal no engajamento com atividades e na performance de tarefas, Young sugere que a relação das mulheres com seu corpo é subestimada. Não haveria uma confiança plena de que o corpo pudesse levá-las ao seu objetivo, mas sim uma dupla hesitação: falta de convicção de que este corpo possui a capacidade de realizar certo fim e o medo de se machucar — o corpo é muitas vezes sentido mais como um ônus do que um meio para a realização de um fim. A atenção é voltada ao corpo, ao invés de mirar num foco e realizá-lo através do corpo. Segundo Young, mulheres têm a tendência de subestimar seus corpos com maior frequência que homens, o que pode mudar significativamente durante uma gestação, como veremos adiante. Tais fatores podem

gerar um maior ou menor grau de incapacidade, frustração ou autoconsciência para mulheres (que devemos notar, uma vez mais, não se apresenta como regra; cada pessoa pode ou não experienciar, em maior ou menor grau, as características elencadas pela autora).

Young expõe, então, três modalidades de motilidade feminina: transcendência ambígua, intencionalidade inibida e unidade descontínua com o meio. A fonte dessas contradições no movimento feminino deriva da experiência do corpo como coisa ao mesmo tempo em que é capacidade. Young retoma Merleau-Ponty em sua obra *Fenomenologia da Percepção*, que já nos detivemos no capítulo I, para afirmar que “o corpo é o primeiro locus de intencionalidade, como pura presença para o mundo e abertura para suas possibilidades. O ato intencional primordial é o movimento do corpo orientando-se em relação e movendo-se em seu entorno” (2005, p.35). Ora, em se tratando do movimento do corpo feminino e sua relação com o mundo, é evidente que esta projeção seja vista com cautela. Examinemos as três modalidades propostas por Young.

Primeiramente, enquanto transcendência e abertura para o mundo, a existência corporal feminina é uma transcendência ambígua, pois carregada de imanência. A ambiguidade que Young trata aqui não é aquela presente em todo corpo vivido, que enquanto corpo natural e material é imanente, mas sim a de que, enquanto subjetividade e transcendência, é uma abertura para o mundo, um capaz do tocar e ser tocado. Segundo ela, a ambiguidade tratada aqui é a do corpo vivido feminino. Se a transcendência de todo corpo vivido é uma abertura e direcionamento uno para o mundo em ação, Young conclui que o corpo vivido como transcendência é ação fluida pura, um chamamento contínuo das capacidades que são aplicadas no mundo. Assim, a existência corporal feminina não apenas começa na imanência, mas permanece nela, ou melhor, é revestida de imanência, mesmo quando se move em direção ao mundo. Quando emprega apenas parte de seu corpo em uma tarefa, a parte que fica imóvel na ação permaneceria na imanência, segundo Young.

A intencionalidade inibida, por sua vez, apresenta para a existência corporal feminina, simultaneamente, um “eu posso” enquanto retém um “eu não posso”. Segundo a autora, Merleau-Ponty localiza a intencionalidade na motilidade, ou seja, as possibilidades que são abertas no mundo dependem dos modos e limites do “eu posso” corporal. Dessa forma, a existência feminina se engaja em tarefas a partir de um ambíguo “eu posso”, já que antes mesmo de começar acredita que a tarefa esteja além de suas capacidades, embora fosse

facilmente realizada, usando menos que seu potencial real. Assim, projeta um “eu posso” e um “eu não posso” para um mesmo fim, pois o “eu posso” é projetado como algo que é possível para alguém virtual, não necessariamente para aquele corpo vivido feminino real. O movimento feminino geralmente rompe a relação condicionante mútua entre objetivo e ação, já que a intencionalidade não inibida projeta um objetivo a ser cumprido e conecta o movimento do corpo para este fim, numa direção una que organiza e unifica a atividade corporal. Logo, ao reprimir ou reter sua própria energia motora, a existência corporal feminina apresentaria uma intencionalidade inibida.

A última modalidade seria a unidade descontínua com o meio. Segundo Young, Merleau-Ponty dá ao corpo a função unificadora e sintetizadora que Kant localiza na subjetividade transcendental. Ao projetar um objetivo em direção ao qual se move, o corpo traz unidade para e se une com o meio; através dos vetores e possibilidades projetadas, define as coisas em relação umas às outras e para consigo próprio. O movimento do corpo e sua orientação organiza o espaço que o circunda como uma extensão contínua de seu próprio ser — ao sintetizar o meio, sintetiza a si próprio. A síntese corporal é imediata e primordial, como vimos. Como Young expôs, para a plena realização de alguns movimentos, é preciso que o corpo como um todo esteja engajado no objetivo a ser alcançado. Se apenas parte do corpo transcende em direção a um objetivo, restando as outras imóveis, há uma falta de unidade corporal, que pode se verificar nos aspectos da intencionalidade inibida. Esta desconexão gera a unidade descontínua.

As modalidades contraditórias da existência corporal feminina apresentam-na frequentemente não como uma pura presença ao mundo porque é referida a si própria assim como às possibilidades do mundo. Ou seja, tal existência é, por vezes, muito mais ciente e atenta ao seu corpo do que pode ser verificado em relação aos homens. A pressão estética que existe sob os corpos femininos é um exemplo disso; o modo como supostamente, desde crianças, as meninas devem se comportar, também. Beauvoir analisa em grande profundidade como os meninos, desde a infância, são incentivados a atividades externas, direcionadas ao mundo, enquanto as meninas são podadas, devendo permanecer no espaço fechado e seguro. A fragilidade e delicadeza atribuídas ao corpo feminino, além da objetificação através do olhar do outro, faz com que a existência feminina experiencie o corpo como coisa, apesar de ser uma subjetividade transcendente enquanto corpo vivido.

Como consequência de haver modalidades de comportamento feminino corporal e motilidade, Young afirma existir modalidades particulares de espacialidade feminina. Segundo ela, a existência feminina vive o espaço como fechado ou confinado, numa estrutural dual, enquanto se experiencia como posicionada no espaço. Tendo em vista que o espaço fenomenal advém da motilidade e que relações vividas de espaço são geradas pelas capacidades de movimento do corpo e das relações intencionais que o movimento constitui, ao projetar um “eu posso” tímido, o movimento feminino deixa um espaço limitado para agir. Ou seja, o espaço físico disponível tende a ser maior do que aquele usado e/ou considerado pela existência corporal feminina, de modo que promove um enclausuramento existencial entre seu corpo vivido e o entorno disponível para si. Por conseguinte, a projeção de um espaço fechado rompe a continuidade entre o “aqui” e o “além”, normalmente observável ao performar a transcendência da unidade corporal. Essa dupla espacialidade é a expressão da descontinuidade entre o objetivo e a capacidade de realizá-lo. Logo, esse espaço “além” (fora, no mundo, para o qual o corpo vivido se projeta) no qual a existência feminina projeta possibilidades se configura para que alguém possa por ele transitar, não ela própria. O espaço existe enquanto observável, não como algo que se move em direção a.

Por fim, a terceira modalidade da espacialidade feminina é experienciada como posicionada no espaço. Vimos que o corpo funda o espaço, para Merleau-Ponty. Young sublinha que não haveria espaço, portanto, sem corpo. Mas a espacialidade feminina é contraditória na medida em que é espacialmente constituída e constitui espaço enquanto sujeito. Ou seja, enquanto transcendência que exerce sua intencionalidade, unifica o campo espacial e o projeta de acordo com suas intenções. Mas, enquanto motilidade feminina coberta por imanência, inibida, o espaço corporal é vivido como constituído. Portanto, sendo a existência corporal feminina auto referida e desse modo vivida como um objeto, o corpo feminino existe *no* espaço. “Em sua imanência e inibição, a existência espacial feminina é *posicionada* por um sistema de coordenadas que não têm sua origem nas capacidades intencionais da própria mulher” (Young, 2005, p. 41).

As modalidades descritas de comportamento, motilidade e espacialidade corporais femininas são comuns à existência de mulheres em sociedades contemporâneas, segundo Young. Sua fonte encontra-se na situação de tais mulheres, uma vez que condicionadas pela opressão sexista (ou de gênero), e não em qualquer anatomia, fisiologia ou essência feminina.

Não é apenas a falta de prática que limita os movimentos do corpo feminino. Young aponta que desde que uma menina se entende por menina, ela começa a adquirir os hábitos comportamentais normalmente associados à uma garota — ela passa a andar, falar e a jogar como uma garota. Neste sentido, a aproximamos mais uma vez de Judith Butler: ora, não seria a performatividade reiterada de normas de gênero que as fariam perdurar no tempo? Não é desde o nascimento que uma menina é marcada como uma garota desde o “descobrimento” de seu sexo? Assim, segundo Young, a menina aprende ativamente a tolher alguns movimentos, desenvolvendo uma timidez corporal que pode se agravar com o envelhecimento.

Finalmente, colocar-se no mundo de forma completamente livre, aberta, em direção ao externo é um convite à objetificação (dentro dos moldes dessa sociedade contemporânea patriarcal). A ameaça que pode sofrer não é apenas de um olhar que a objetifica, mas a invasão mesma de seu espaço corporal, como nos casos de violência sexual. Veremos como também a violência obstétrica é uma invasão de seu espaço corporal, bem como uma consequência da objetificação da existência do corpo feminino. Assim, Young sugere que o espaço confinado descrito como uma das modalidades da espacialidade feminina é uma possível resposta à essas invasões. Ao viver num espaço confinado e fechado ao redor de si, ao menos em parte, numa pequena área, pode existir como um sujeito livre. Tal barreira, ou descontinuidade com o meio, mantém o outro (que a ameaça) distante.

## **2.2. Fenomenologia do Corpo Gestante**

Estudar a fenomenologia do corpo gestante é poder descrever um modo de estar no mundo que possui características únicas, deslocando o caráter finalístico normalmente atribuído à gestação, a produção de um ser humano. Apesar da filosofia ter há muito se ocupado com o estudo do ser, poucos e recentes são os estudos que lançam luz a este primeiro momento de constituição da vida. É a tese de Young — e também de Jane Lymer, como veremos — que a gravidez não pertence à própria mulher: é um estado de desenvolvimento do feto, no qual a mulher é um contêiner (ou numa relação de hospitalidade, segundo Lymer). Isto significa dizer que os discursos existentes sobre a gravidez omitem a subjetividade do corpo gestante — o que não surpreende, tendo em vista que as experiências específicas das mulheres por muito esteve ausente dos discursos sobre a experiência humana.

É importante que, neste momento, voltemos nossa atenção para o uso do termo mulheres e corpo gestante. Utilizamos ambos os termos por uma série de motivos: o termo corpo gestante permite que sejam abarcadas as experiências de homens transsexuais que gestam ou de outros corpos que não se identifiquem como mulheres (não binários ou outro) e que também possam experimentar uma gestação; o corpo gestante, enquanto corpo vivido, refere-se a um sujeito específico e situado, que poderá experimentar este modo de estar no mundo de forma particular e única, não havendo limitações para diferenças possíveis; ainda que esta pesquisa se dê com base neste pressuposto, devemos reconhecer que a gestação é encarada, em grande parte, pelo que chamamos de mulheres. Assim sendo, usamos este termo para seguir o exposto pelas autoras que estudamos, bem como para indicar que esta experiência é vivida majoritariamente por mulheres. São elas que ao longo da história da humanidade se encarregaram do processo de reprodução da espécie<sup>59</sup>. Do mesmo modo que não pretendemos aqui excluir as subjetividades possíveis de vivenciarem tal experiência, faz-se necessário manifestar e dar voz àquelas que assumiram e assumem esta tarefa, bem como os encargos e opressões que disso advieram e advém. Nas palavras de Young: “eu busco deixar as mulheres falarem em suas próprias vozes” (2005, p. 46). Portanto, não teríamos condições de dar o enfoque necessário nesta pesquisa às outras subjetividades capazes de gestar, ainda que deixemos aberta essa possibilidade por haver pontos de contato entre tais experiências. Assim como nem todas as experiências dos corpos gestantes de mulheres são coesas, havendo uma gama enorme de possibilidades, entendemos que um corpo gestante transsexual pode se identificar com alguns dos aspectos aqui levantados.

Iris Young dedica toda a primeira parte do capítulo 3 *Gravidez Incorporada: Subjetividade e Alienação* de seu livro à descrição fenomenológica do corpo gestante e como este desafia os pressupostos de imanência e transcendência, interior e exterior (espaço), sujeito e objeto, e temporalidade. Desdobraremos a análise de Iris Young deste corpo específico através de suas particularidades, com base nos estudos já feitos de Merleau-Ponty e Simone de Beauvoir. Seguiremos a argumentação feita por Young para, em seguida, abordarmos a obra de Jane Lymer. Lymer desenvolve em sua tese de doutorado (2010) o termo *vínculo maternal;fetal* e estuda esta fenomenologia a partir de Merleau-Ponty. Alguns anos mais tarde, a autora publica o livro intitulado *A fenomenologia da gravidez* (2018).

---

<sup>59</sup> A primeira gestação de um homem transsexual que se tem notícias é de 2008. Cf.: Bourseul e Laufer, 2016.

Percorreremos ambas as obras a fim de aprofundar o estudo da fenomenologia do corpo gestante, bem como compreender as questões filosóficas levantadas por Young.

### **i. Subjetividade gestante**

Examinaremos neste momento a primeira parte do ensaio *Gravidez Incorporada: Subjetividade e Alienação* de Iris Young. A primeira sessão do texto de Young descreve alguns aspectos únicos da existência corporal da gestação, focando-se na subjetividade. Em uma frase: “O sujeito gestante, sugiro, é descentrado, dividido ou duplicado de diversos modos” (Young, 2005, p.46). Segundo a autora, este sujeito experiencia seu corpo enquanto si próprio mas também como algo diferente de si, seus movimentos internos pertencem a um outro ser que, no entanto, não é um completo outro. As fronteiras do seu corpo estão em permanente mudança ao longo de um espaço temporal e, tendo em vista que seu abdômen é o que mais significativamente apresenta alterações, sua auto-localização passa a se dar no tronco, além da cabeça. Young também afirma que este sujeito pode experimentar o tempo dividido, entre passado e futuro, como veremos.

Segundo ela, a descrição do corpo vivido gestante tanto desenvolve quanto critica o que ela chama de fenomenologia da existência corporal, fundamentada nos escritos de Erwin Straus, Merleau-Ponty e “diversos outros fenomenólogos”. Nosso trabalho aqui consistirá em acompanhar os argumentos da autora e apontar em que medida entendemos que Young refere-se à Merleau-Ponty ou se trata-se de outro filósofo, bem como se seguimos o pensamento da autora ou não. Antes de prosseguirmos, é importante frisar a consideração que Young faz sobre sua análise: esta refere-se apenas a mulheres que escolheram sua gravidez ou que, ao menos explicitamente, reconhecem que são identificadas como gestantes e o aceitam positivamente. Segundo ela, “a análise pressupõe que a gravidez possa ser experienciada por si mesma, notada e saboreada” (Young, 2005, p. 47). Isto porquê a maioria das mulheres na história não escolheram suas gestações nesse sentido. Não só no passado, mas nas sociedades liberais atuais, a experiência da gestação não é uma escolha da maioria das mulheres. Assim, a autora fala com o intuito de que essa experiência descrita possa ser instituída e em nome daquelas mulheres que puderam tomar essa situação como delas próprias.

A argumentação da autora se baseia na crítica à metafísica dualista que, de acordo com ela, foi posta em questão pelo conceito de corpo vivido. Ao situar a consciência e a

subjetividade no corpo próprio, não restariam bases para preservar as categorias de sujeito e objeto, dentro e fora, eu e o mundo, como pares de opostos. Young atribui este ganho à Straus e Merleau-Ponty, assim como à certos outros fenomenólogos existencialistas<sup>60</sup>. Antes, como vimos em Merleau-Ponty, o sujeito se faz em relação ao mundo, numa abertura e em direção a este. Mas, conforme leitura de Young de Jacques Sarano, filósofos antidualistas ainda tendem a operar numa linguagem dualista, distinguindo duas formas de experienciar o corpo, desta vez como sujeito e objeto. A distinção entre sujeito e objeto se dá, em parte, porque assumem o sujeito como unidade. Young oferece como exemplo o arco intencional que unifica a experiência no corpo, e não numa consciência constituinte abstrata, que Merleau-Ponty traz na *Fenomenologia da Percepção*. Segundo ela, ele não abandonaria a ideia de um eu unificado como condição da experiência.

Relembremos da síntese do corpo próprio que expusemos já nesta dissertação. O corpo próprio possui uma intencionalidade original que, ao voltar-se pro mundo, enquanto consciência encarnada, pode fazer sua síntese enquanto realiza o movimento. Esta, por sua vez, se dá no tempo, o que significa que há uma densidade temporal na realização dessa síntese. O arco intencional é o que nos abre para o mundo, que possibilita que haja unidade (pois, como dissemos, o sujeito é consciência encarnada e não corpo mais consciência) sem contudo fechá-la em si mesma, caso contrário, não haveria possibilidade de passividade. Isto quer dizer que há, a cada momento, a realização de uma síntese na motricidade do corpo próprio, o que não significa que este sujeito encarnado não seja ambíguo. Young traz em citação<sup>61</sup> algo que corroboraria sua colocação, mas justamente nos mostra que a unidade da subjetividade é aberta e indefinida e que, assim como a unidade do mundo, a do sujeito é invocada a cada ato da percepção. Isto é, não há em Merleau-Ponty, como Young sugere, a ideia de um “eu unificado” (neste sentido que preservaria a distinção entre sujeito e objeto como nos moldes de Descartes — já que há, sim, as categorias de sujeito e objeto) como uma *condição* da experiência, pois a síntese do corpo próprio se dá em ato. Como veremos com

---

<sup>60</sup> Young não indica precisamente quem seriam esses outros autores, mas nas notas de rodapé faz referência à: Jacques Sarano, Adrienne Rich, Julia Kristeva, Hans Plugge, Sally Gadow, Elizabeth Spelman, dentre outros.

<sup>61</sup> Young cita Merleau-Ponty: “Deve haver, então, correspondente a esta unidade aberta do mundo, uma unidade aberta e indefinida da subjetividade. Assim como a unidade do mundo, a do Eu é antes invocada do que experimentada a cada vez que realizo um ato de percepção, a cada vez que alcanço uma verdade auto-evidente, e o Eu universal é o fundo sobre o qual essas formas brilhantes se destacam: é através de um pensamento presente que eu alcanço a unidade de todos meus pensamentos” (YOUNG, 2005, p. 48).

maior precisão adiante, Lymer aponta que Young, ao afirmar que o sujeito gestante é dividido, tem que assumir essa mesma unidade da subjetividade, a qual ela própria busca refutar.

Embora Young afirme que o último trabalho de Merleau-Ponty (acreditamos que a autora esteja se referindo à obra *O Visível e o Invisível*), assim como a “filosofia francesa” recente (em seguida, mencionando Lacan, Derrida e Kristeva) “sugerem que essa fé transcendental num sujeito unificado como condição da experiência possa ser um pouco mais que ideologia” (YOUNG, 2005, p. 48) acreditamos ter exposto o motivo pelo qual não é possível atribuir à Merleau-Ponty essa condição para a experiência. A síntese do corpo próprio se faz em ato, não anteriormente à experiência. Mais, o sujeito se faz em relação com o mundo, não havendo uma anterioridade entre um e outro, são concomitantes — não há sentido em falar do mundo sem o sujeito e o sujeito também é afetado pelo mundo (há passividade nesta relação). Ainda, este último referido trabalho do autor é o que melhor descreve a dialética — e não a ideia aqui trazida de unidade — do corpo gestante. Exploraremos melhor esta ideia quando tratarmos de Jane Lymer. Mas, voltando ao argumento de Young, segundo ela, Lacan, Derrida e Kristeva sugeririam que a unidade do eu é em si um projeto, o qual é encenado de modo eficiente por uma subjetividade que se move e que é, muitas vezes, contraditória. (Ora, não seria nesta colocação a melhor aproximação com Merleau-Ponty?) Ou seja, Young se utiliza desses autores para justificar a subjetividade dividida que a noção de gravidez traria consigo. Ainda que Young traga uma citação de Kristeva para lançar mão da noção de subjetividade dividida na gestação, afirma que é possível sustentá-la fora do viés psicanalítico que Kristeva usa. A reflexão sobre a gestação revela, segundo ela, “uma subjetividade corporal que é descentrada, eu num modo de não ser eu mesma” (YOUNG, 2005, p. 49).

Young, então, começa a descrição de sua própria gravidez:

Assim que minha gravidez começa, eu a experiencio como uma mudança em meu corpo; eu me torno diferente do que eu era. (...) Então eu sinto um pouco de cócegas, um pequeno gorgolejo em minha barriga. É o meu sentimento, minhas entranhas, e parece um pouco como uma bolha de gás, mas não é; é diferente, em outro lugar, pertencendo a outro, outro que é, no entanto, meu corpo (ibidem, p.49).

Ou seja, o sujeito gestante sente a mudança em seu corpo numa indiferenciação entre o que é produzido por ela própria, e o que pode ser atribuído ao outro que está se produzindo

dentro dela. É a partir dos primeiros movimentos do feto que Young sugere que há a sensação da divisão do sujeito já que “os movimentos do feto são inteiramente meus, completamente dentro de mim, condicionando minha experiência e espaço” (ibidem, p.49), mas ao mesmo tempo pertencem a um outro. Há uma relação privilegiada entre este corpo e este feto, o sujeito gestante é o único que tem acesso a estes movimentos, desde sua origem. Mas é ele também que pode indicar onde alguém pode lhe tocar para sentir o movimento fetal dentro de si. Assim, diferentemente do que acontece internamente no sujeito gestante com seus sonhos ou pensamentos que podem ser contados para um terceiro, estes não podem ser um objeto compartilhado entre duas pessoas. A gravidez desafia, portanto, a integração da experiência corporal ao tornar fluídas as fronteiras entre o que está dentro e o que é meu do que está fora, separado. “Eu experiencio meu interior como o espaço de outro, contudo meu próprio corpo” (YOUNG, 2005, p. 49). Segundo Young, o processo de nascimento é o momento de maior suspensão da distinção corporal entre dentro e fora, pois, por um instante, este feto está simultaneamente dentro e fora do corpo gestante.

Young segue sua análise afirmando que a integridade corporal na gestação é enfraquecida não só por essa externalidade do interior, mas também pelo fato de que as fronteiras corporais estão em constante fluxo, não havendo um sentido firme de onde o corpo termina e o mundo começa. Os hábitos corporais que antes desempenhava automaticamente, se tornam desconexos; a continuidade entre seu corpo habitual e seu corpo atual estão interrompidos. Segundo ela, esta é a outra instância da duplicação do sujeito gestante, pois seu corpo retém os hábitos e sentidos de fronteira passados, mas é com este corpo gestante que deve se mover. Nos oferece como exemplo uma cena em que tenta se mover entre cadeiras ou por uma multidão como era possível há 7 meses atrás, apenas para encontrar sua passagem bloqueada pelo seu próprio corpo — mas, ainda, não ela própria, já que não esperava que sua passagem fosse bloqueada.

Ora, aqui poderíamos oferecer uma visão diferente desta dada por Young. Em primeiro lugar, enquanto é verdade que alguns hábitos corporais podem mudar ao longo da gestação, é apenas no último trimestre que há maiores relatos de dificuldades de movimentação ocasionados por conta do volume da barriga. Ainda que isto possa se verificar, o processo de crescimento é gradual, o que nos leva a concluir que é esperado que este corpo tenha mudado ao longo de 9 meses e que, ao final da gestação, o corpo gestante não caiba mais em locais

que antes passava com facilidade, como entre as cadeiras do exemplo. As mudanças corporais são acompanhadas por mudanças em seu vestuário, ou seja, uma gestante no seu terceiro trimestre não espera caber na mesma calça que usava no primeiro mês de gestação quando seu corpo ainda estava muito parecido com o habitual. Isto nos dá notícias de que não é com surpresa que encara as mudanças em suas fronteiras corporais. Esta mudança, por sua vez, pode ser encarada como uma mudança na sua estrutura corporal no sentido proposto por Merleau-Ponty. Isto significa que assim como em outras mudanças corporais, se bem assimiladas, o corpo próprio como um conjunto de partes relacionais, se reorganiza, já que a mudança impacta no todo, em toda a estrutura do comportamento. Assim, ao invés de experienciar seu corpo como uma quebra ou descontinuidade, é possível que este corpo se experiencie justamente numa atualização constante.

A experiência de quebra ou de regressão da estrutura do comportamento é verificada quando, por exemplo, na doença há uma regressão a um estado que não é assimilado pela reconfiguração da estrutura corporal; ou seja, este corpo próprio não consegue realizar sua síntese em ato. A fragmentação do comportamento pode ser observada no comportamento catastrófico, em que há a perda da virtualidade, ficando preso à uma mesma repetição. Merleau-Ponty nos diz: “a dialética própria do organismo e do meio pode ser interrompida por comportamentos “catastróficos”, e o organismo, reduzido momentaneamente à condição de sistema físico” (2006, p. 235). Se o próprio sistema corporal estabelece para si uma função, ou seja, sua mobilização se dá em vista de uma tarefa, não seria a reconfiguração corporal na gestação justamente essa perpétua dialética para realização de um fim? Além disso, a descrição trazida por Young sugere muito mais a experiência corporal como um entrave ao movimento do que como uma potência, o que contradiz a proposta primordial da autora, ou seja, trazer o devido reconhecimento para esta experiência.

Outro ponto importante trazido por Young para corroborar a duplicação do sujeito gestante é a ambiguidade corporal. Segundo ela, a simultaneidade do toque proporcionada pela barriga em estágio avançado quando toca seu joelho ao se curvar (sente-se sendo tocada e tocando ao mesmo tempo) é sentida como alteridade. Ou seja, a barriga é outro, já que não esperava que estivesse lá, mas como sente o toque nela, é ela também. Mais uma vez pensamos ser difícil sustentar esse argumento com base na surpresa que a presença da barriga apresentaria. Mais importante que isso, é justamente a ambiguidade desse corpo gestante que

afirmaremos como a expressão da última dialética proposta por Merleau-Ponty em *O Visível e o Invisível*. Aprofundaremos esta questão ao final deste capítulo; por ora, cabe dizer que antes de haver uma duplicação do sujeito, o corpo gestante é o sujeito paradigmático que consegue dar conta da experiência ambígua do ser voltado ao mundo.

Na sequência, Young afirma que “fenomenólogos existencialistas do corpo normalmente assumem uma distinção entre transcendência e imanência como dois modos de ser corporais” (2005, p.50) e que, na medida em que uma relação ativa com o mundo é assumida, não há consciência do corpo. Enfim, para que a realização de objetivos e projetos seja bem sucedida, o corpo seria um *meio transparente*. Neste momento, Young insere uma nota de rodapé referindo-se à obra *Fenomenologia da Percepção* de Merleau-Ponty, sem trazer o texto em si, apenas sua numeração. Vejamos de perto a afirmação da autora, especialmente ao que se refere à Merleau-Ponty. Young faz uma afirmação geral, onde aparentemente Merleau-Ponty estaria incluído, para tratar de uma suposta corrente filosófica de “fenomenólogos existencialistas do corpo” quando é sabido que há muitas diferenças dentro do conjunto de pensamentos de um autor para outro. O que queremos dizer é que Beauvoir, por exemplo, de fato faz essa distinção entre transcendência e imanência, afirmando que a mulher estaria presa à imanência, enquanto o homem seria a própria definição do sujeito que transcende. Vimos, entretanto, que para Merleau-Ponty todo sujeito é uma consciência encarnada que ao voltar-se para o mundo em ação, através da intencionalidade com que visa o mundo, está transcendendo — já que a transcendência é aquilo que coloca o eu para fora de si (consciência de algo), ou seja, é na própria transcendência que encontro a intencionalidade do sujeito. O corpo, por sua vez, é o que dá acesso ao mundo para o sujeito. Nas palavras do próprio autor:

Toda percepção exterior é imediatamente sinônima de uma certa percepção de meu corpo, assim como toda percepção de meu corpo se explicita na linguagem da percepção exterior. Agora, como vimos, *se o corpo não é um objeto transparente* e não nos é dado por sua lei de constituição assim como o círculo ao geômetra, se ele é uma unidade expressiva que só quando assumida se pode aprender a conhecer, então essa estrutura vai comunicar-se ao mundo sensível. *A teoria do esquema corporal é implicitamente uma teoria da percepção*. Nós reaprendemos a sentir nosso corpo, reencontramos, sob o saber objetivo e distante do corpo, este outro saber que temos dele porque ele sempre está conosco e porque nós somos corpo (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 277-278, grifos nossos).

Embora seja uma longa citação, nos relembra o papel que o corpo próprio assume na filosofia de Merleau-Ponty. O corpo que percebe é o corpo capaz de lançar-se ao mundo e realizar seus projetos. Não há em Merleau-Ponty, em nenhum momento, a afirmação de que o corpo seria um meio transparente para a realização de objetivos ou projetos de um sujeito, pelo contrário. O filósofo tem que afirmar a não transparência para si próprio uma vez que é isto que possibilita a alteridade. “A evidência de outrem é possível porque não sou transparente para mim mesmo, e porque minha subjetividade arrasta seu corpo atrás de si” (ibidem, p.472). A subjetividade arrasta consigo seu corpo, porque é corpo. Cito novamente: “Se estamos em situação, estamos enredados, não podemos ser transparentes para nós mesmos, e é preciso que nosso contato com nós mesmos só se faça no equívoco” (ibidem, p. 510). O sujeito é então aquilo que percebe e que tende ao infinito, numa síntese nunca acabada, pois sempre aberta. Isto aplica-se também ao corpo gestante e mais, o corpo gestante é o que melhor representa o sentido mesmo que pode ser atribuído a essa abertura infinita de possibilidades, pois ao mesmo tempo em que é corpo, é criador; em sua alteridade, vemos a possibilidade da feição de outra.

Iris Young segue afirmando que para diversos desses pensadores ter consciência do corpo em sua densidade material, enquanto matéria física, ocorre apenas ou majoritariamente na fadiga ou doença, quando a relação instrumental deste corpo com o mundo se rompe. Diz ela que esses pensadores assumem que ser levado a ter consciência do corpo em si mesmo, implica em estranhamento e objetificação. Embora Young não nomeie quem são tais pensadores, traz trechos em destaque de Hans Plugge e Erwin Straus. A dicotomia entre sujeito e objeto apareceria, portanto, novamente na conceitualização do próprio corpo. Essa alienação objetificada do corpo, na qual o sujeito não é seu corpo e este o aprisiona, também assume que conscientizar-se do corpo impede que o sujeito realize seus projetos, uma vez que não poderia atender à fiscalidade de seu corpo ao mesmo tempo que o usaria como meio de cumprir seus objetivos. Assim, entendemos não poder atribuir este pensamento à Merleau-Ponty, ou mesmo Simone de Beauvoir, diante todo o exposto até agora.

Concordamos com a crítica de Young no sentido de ser inapropriado atrelar apenas um sentido negativo à toda experiência de ser levado a tomar consciência do próprio corpo em sua materialidade. Até porque, a gravidez é uma das experiências mais relevantes em se tomar conhecimento do corpo neste viés. Ao mesmo tempo em que o sujeito gestante está a todo

momento sendo levado a tomar consciência de seu corpo e de seus processos físicos, o projeto em si mesmo está sendo realizado. Isto seria contrário, portanto, à categorização exclusiva de transcendência e imanência que Young diz fazer parte de algumas teorias. Mas, a seguir, afirma: “A consciência gestante é animada por uma dupla intencionalidade: minha subjetividade dividida entre consciência de mim enquanto corpo e consciência de meus objetivos e projetos” (YOUNG, 2005, p. 51-52). Ora, é preciso que a intencionalidade desse sujeito seja dupla e que sua subjetividade seja dividida? Não seria antes, mais interessante, pensar que sua intencionalidade justamente abarca um projeto que é ao mesmo tempo exterior e interior? Voltado ao mundo, mas também interno? A própria ambiguidade de que trata Merleau-Ponty? Ao separar a intencionalidade desse sujeito entre duas frentes, Young não estaria justamente reforçando a ideia que tenta criticar? Pensamos encontrar uma resposta no que antes expusemos aqui em relação à motricidade. Iris Young afirma que uma vez que tomamos como o foco da transcendência e da subjetividade o corpo vivido, toda transcendência é ambígua, uma vez que todo corpo natural e material é imanência.

A contraparte da divisão focal entre o corpo e os projetos desse sujeito está na localização dual que é dada ao “eu”, no corpo. Em outras palavras, a localização fenomenológica do sujeito gestante se dá no tronco, além da cabeça. Young trabalha a partir da sugestão de Straus que localiza o “eu” fenomenologicamente na cabeça, enquanto este sujeito realiza suas ações rotineiras. Há, contudo, certas atividades como a dança em que este “eu” passa a ser localizado na região do tronco. Tal orientação é chamada de “pático” por Straus, como nos apresenta Young, na qual o sujeito se experiencia em continuidade sensorial com o ambiente. Ainda, sustenta que o sujeito gestante normalmente experiencia suas caminhadas e outras movimentações como um tipo de dança que, além de levá-la para onde deseja, a faz mover-se no espaço numa abertura imediata.

A dança é a expressão do movimento abstrato que falamos em Merleau-Ponty, capaz de criar uma nova linguagem corporal (diferente dos movimentos concretos criados pelo hábito corporal). O que buscamos demonstrar com isso é que, se este corpo gestante é antes comparável à um corpo dançante — a dança de um par, numa alteridade constantemente negociada — é certo que ele não deve ser comparável ao corpo do doente. E isto não porquê ao ser levado à consciência de seu corpo em sua materialidade seus laços com o mundo seriam rompidos, mas sim porque no doente “o corpo tornou-se ‘o esconderijo da vida’”

(MERLEAU-PONTY, 2018, p. 227). Há um fechamento para o mundo, nada adquire sentido e forma em sua vida. Quando, na realidade “O papel do corpo é assegurar essa metamorfose. (...) Se o corpo pode simbolizar a existência, é porque a realiza e porque é sua atualidade” (ibidem, p.227). Não é justamente dessa metamorfose ou, antes, da atualização da vida que o corpo gestante trata?

É certo que o sujeito gestante é levado a tomar consciência de seu corpo em sua materialidade, pois seu corpo físico está em constante mudança. Isto não significa que este fato deva ser vivenciado como uma pesada solidez, nem mesmo com surpresa, conforme dissemos. Este mesmo corpo que é metamorfose, pode ser sentido por muitas mulheres que escolheram sua gestação, como o momento mais potente de seu corpo, afinal, é ele quem está engendrando um novo ser. E é justamente nos estágios finais da gestação, em que este corpo gestante está no estágio mais distante do corpo habitual, que este sentimento pode se tornar mais forte, pois é quando o feto começa a se diferenciar e revelar-se mais concretamente. Neste ponto, nos aproximamos novamente de Young:

A gravidez me enraíza na terra, me faz consciente da fisicalidade do meu corpo não como um objeto, mas como o peso material que sou no movimento. (...) Movimento sempre implica em consciência de esforço e o sentimento de resistência. Na gravidez este fato da existência nunca me abandona. Sou um ator transcendendo através de cada momento a novos projetos, mas a sólida inércia e demandas do meu corpo me chamam para meus limites não como um obstáculo à ação, apenas como uma relação carnal com a terra (YOUNG, 2005, p. 52).

O sujeito gestante sente, portanto, sua densidade em ligação com a terra como que a um passado histórico, à natureza, mas não enquanto naturalização, pois é uma atriz. Assim como o artista cria uma obra de arte, o corpo gestante concebe um novo ser. Há um processo similar de criação. Por isso podemos afirmar que o corpo próprio — que também é o corpo gestante — é antes comparável à obra de arte do que à um objeto físico. Há originalidade, criação, abertura de um novo mundo possível.

Young atribui o sentimento de poder, solidez e validação que a mulher gestante pode sentir ao respeito que a sociedade pode ter para com esta mulher, o que é altamente contraditório. Enquanto há uma desvalorização social da mulher, ao engravidar, ela pode ver este cenário se alterar. Veremos que isto se deve ao fato da sociedade estar preocupada com o feto que ela carrega e não com a sua subjetividade especificamente (já que este corpo ainda está sujeito a uma série de violências). Uma outra consequência deste fato é que ainda que o

desejo sexual dessa mulher possa ter aumentado, o senso comum social é de restrição de suas atividades sexuais com vistas à “proteger o feto” — o que também não é comprovado cientificamente, pelo contrário. Apenas gestações de alto risco podem ser influenciadas pela prática sexual; em todos os outros casos, não há motivos para restrição. Young ainda sublinha que a cultura dominante define a beleza feminina como esbelta e em forma, o que pode levar a mulher a sentir o seu corpo gestante como feio e estranho. Enfim, segundo ela, a dessexualização do corpo gestante pela cultura dominante, que separa gravidez e sexualidade, pode liberar a mulher do olhar objetificante que a aliena e instrumentaliza seu corpo como coisa quando num estado de não gestação. Embora possamos afirmar que, em outros níveis, não há apenas a dessexualização do corpo gestante. Ao contrário, há também sexualização do corpo gestante, ainda que de forma mais reservada. Sua implicação, contudo, é igualmente a objetificação do corpo feminino.

Também veremos quando tratarmos da relação de hospitalidade, em que muitas vezes o sujeito gestante é enquadrado, que o que ocorre, muitas vezes, é uma separação entre os interesses do feto e do corpo gestante, como se fossem opostos. Isto é o que gera contrasensos em relação a este corpo gestante. A dessexualização do corpo gestante se deve mais ao fato das sociedades ocidentais contemporâneas ainda atrelarem a gestação à maternidade e esta, por sua vez, ser considerada a partir de um ponto de vista conservador, de sacrifícios e, muitas vezes, puro. Ou seja, enquanto cumpre o papel de tornar-se mãe, ela é validada socialmente. Mas, enquanto corpo feminino, é sujeito à violências e opressões de gênero. Acrescente-se a isso o interesse — como diria Beauvoir, hipócrita da sociedade — no feto. Esse corpo gestante pode ser visto como aquele que apenas carrega o feto e, na pior das hipóteses, como hostil à ele. É somente quando quebramos com a lógica de que um corpo gestante não necessariamente será uma mãe, ou seja, gestação e maternidade não são sinônimos (ainda que possam se seguir), que podemos observar realmente quais são as expectativas voltadas ao corpo gestante, ao feto e à maternidade, sem confundi-los.

Por fim, o último aspecto que Young traz nesta primeira sessão em que aborda a subjetividade do corpo gestante é em relação a temporalidade. Enquanto a cultura dominante projeta a gravidez como um momento de calma espera, referindo-se à mulher que está grávida como aquela que está “esperando um bebê”, para o sujeito gestante em si, o tempo é de tudo, menos espera. Esta imagem de esperas sem intercorrências associadas à gestação demonstra

como a subjetividade da mulher é deixada de fora dos discursos correntes. Segundo Young, para o sujeito gestante, a gravidez tem uma temporalidade de movimento, crescimento e mudança. Este sujeito é uma dialética, em que a mulher gestante se experiencia como a fonte e participante no processo de criação. Ela é esse processo, essa mudança. Mesmo que este sujeito nada fizesse ao longo de nove meses, algo seria criado, através e por ela. Assim, enquanto para os que possam acompanhar a gestação o nascimento seja um começo — o que também é, como dissemos acima, a possibilidade de abertura de um novo mundo — para a mulher que está gestando, também é um momento de conclusão. O nascimento encerra (em partes) e inicia algo novo. Não só em relação a nova vida que literalmente nasce, mas em relação a este mesmo sujeito gestante. Em se tratando de uma pessoa que deliberou livremente pela escolha da gestação, o que se seguirá será também o nascimento de uma figura parental.

Enfim, “sua hora chega” e durante o parto, segundo Young, não há um sentido de crescimento e mudança, apenas a cessação do tempo. “Não há intenção, atividade, apenas uma vontade de suportar” (YOUNG, 2005, p. 55). Enquanto a autora nos leva para o campo da inexistência temporal, em que o tempo estaria suspenso no processo de parto, em que apenas o parto mesmo existiria, pensamos numa abordagem temporal distinta. Afirmar que não há intenção ou atividade no parto é, assim como ela muito bem criticou, deixar de fora a subjetividade do sujeito gestante. Muitos relatos de parto que pude ler<sup>62</sup>, narram exatamente o contrário: há intensa atividade do sujeito nesse processo. Narrar o parto apenas como um momento onde a dor é suportada, é negar que pode haver também imenso prazer nesse processo. O parto muitas vezes é relatado como um momento bonito e difícil, em que o sujeito inclusive deve ser livre para agir de acordo com seu desejo, e não suportar o que vem de fora. Não se nega que do ponto de vista fisiológico o parto (quando normal) pode ser doloroso. E, se queremos, assim como Young, “deixar que as mulheres possam falar com suas próprias vozes” é preciso que realcemos este aspecto do parto, e não a vontade de suportar. O que, todavia, não exclui a possibilidade da experiência do parto ser traumática. Muitas vezes este trauma vem acompanhado de algum tipo de violência obstétrica, conforme veremos em nosso capítulo terceiro. É importante que se sustente que este fato não precisa estar presente para que o parto possa sim ser encarado como um momento de suportar. Apontamos apenas para outros modos de experiência que podem ser contrários ao que a autora escreve. No mais,

---

<sup>62</sup> Atualmente, é possível encontrar diversos relatos de mulheres grávidas e de seus partos na internet, através de redes sociais, em que o discurso em primeira pessoa é comum.

em termos práticos, ainda é o corpo gestante que age para que o nascimento ocorra. Portanto, há atividade e o tempo pode ser experienciado de outro modo, que pode ser lido de forma dilatada, densa, mas não apenas uma suspensão temporal.

Para a conclusão de nossa análise de Young, no que diz respeito à fenomenologia deste corpo gestante, enquanto estudo de sua subjetividade, retomaremos agora o que expusemos em relação aos modos de motilidade feminina. Vimos que as três modalidades de motilidade feminina eram: a transcendência ambígua, a intencionalidade inibida e a unidade descontínua. Após a exposição da fenomenologia do corpo gestante, podemos observar que este sujeito põe em xeque todas as três modalidades. Ora, é justamente por isso que o sujeito gestante vive seu corpo como potência, força, criatividade. Ainda que esta mulher possa duvidar de suas capacidades corporais, seu corpo é este processo de mudança que ao final gerará uma nova vida. Assim, sua transcendência não é ambígua, já que seu corpo inteiro está empregado na realização de seu projeto — ainda que possa realizar outros, concomitantemente. Mas, não há como, no processo gestacional, apenas uma parte de seu corpo ser empregada; ele o deve ser como um todo. Sua intencionalidade também não pode ser inibida, já que há um completo “eu posso” corporal. Por último, não há uma unidade descontínua com o meio; pelo contrário, como dissemos, o corpo gestante é assimilável ao corpo que dança, que abre novos campos de possibilidade. Seu corpo gestante, ainda, gera espaço para que o feto se desenvolva (como veremos ao analisar o útero, segundo Jane Lymer). Logo, enquanto subjetividade gestante, este corpo pode existir enquanto um pleno sujeito. As implicações do encontro deste corpo com as normas sociais podem querer enquadrá-lo em outro lugar, mas isto analisaremos quando passarmos à Seção II do texto de Young, ao tratarmos da alienação do sujeito gestante, em nosso capítulo 3.

Se vimos com Beauvoir e Young, que à mulher é, cultural e socialmente, negada a subjetividade, autonomia e criatividade, o sujeito gestante ultrapassa todas essas expectativas; ela é sujeito, autônomo e criativo. Se a sua relação com o corpo pode se dar com desconfiança de que ele não seria capaz de levá-la ao seu objetivo, seu corpo gestante justamente a convoca em outro sentido: ele apresenta um potencial de criação notável. Se a realização plena de movimentos convoca o corpo como um todo no objetivo a ser alcançado, isto também é verificado no corpo gestante. Não experiencia seu corpo numa dupla hesitação: ainda que não queira ou não se empenhe, seu corpo dará conta de realizar seu projeto e, não vive este corpo

no âmbito da fragilidade, ao contrário, seu corpo é aquele que protege e nutre o feto que nele está se desenvolvendo. Em suma, apesar de gestações serem vividas de formas singulares por cada corpo próprio único, cada sujeito, pensamos que, tratando-se de pessoas que escolheram gestar, não poderíamos senão descrever essa experiência de forma a restituir à essa subjetividade aquilo que lhe foi negado. Assim, ao descrever a experiência do corpo gestante, é possível oferecer um outro ponto de vista àqueles que colocavam a mulher no lugar de não sujeito. É certo que o lugar de sujeito deva ser afirmado à todas as mulheres, inclusive aquelas que escolheram não gestar. Mas a descrição fenomenológica do corpo gestante coloca em xeque as narrativas que, pelas supostas condições da própria mulher, a rebaixariam a outro estatuto. Enquanto esta descrição ilumina muito mais as potencialidades desse corpo gestante, é no seu encontro com as instituições sociais que podemos observar os aspectos negativos da experiência da gestação (que abordaremos no próximo capítulo).

## **ii. Vínculo maternal;fetal**

Neste momento, voltaremos nossa atenção para a obra<sup>63</sup> de Jane Lymer. Trabalharemos com sua tese de doutorado *A Fenomenologia do Vínculo Maternal-Fetal* (2010) e seu livro *A Fenomenologia da Gravidez* (2018). Ainda que ambas possuam um conteúdo próximo, há algumas diferenças importantes, sendo a mais considerável a desassociação entre gestação e maternidade feita apenas no livro. É nosso entendimento que em sua tese Lymer ainda não estabelecia uma separação conceitual entre corpo gestante e corpo materno, usando ambos os termos muitas vezes como intercambiáveis. É somente 8 anos mais tarde com a publicação de seu livro, que vemos um posicionamento explícito da autora nesse sentido. Fazemos essa primeira ressalva, pois num primeiro momento abordaremos sua tese de doutorado, onde há um diálogo maior com Iris Young e, deste modo, seguiremos a exposição da autora. Isto significa que muitas vezes também usaremos os termos como sinônimos, ainda que seja nosso posicionamento a diferenciação ente ambos.

Tendo em vista o vínculo que Lymer afirma existir entre corpo gestante e feto, é necessário que se entenda a diferenciação proposta pela autora. Assim, segundo ela, o termo

---

<sup>63</sup> Note-se que a obra de Jane Lymer também é escrita na língua inglesa, sendo todas as traduções feitas por mim, sem menções adiante.

“gravidez” é utilizado para designar o estado da mulher<sup>64</sup> que concebeu. Em outras palavras, assim que uma mulher se depara com um resultado positivo de teste de gravidez, ela estaria no estado de gravidez. Este termo é usado para que haja uma alternativa ao modo de pensar e ver a gestação como uma ontologia corporificada dissociada das metáforas da maternidade e personalidade fetal que permeiam os entendimentos sociais e filosóficos atuais da gestação. Ou seja, sua proposta é que a mulher possa se engajar afetivamente e corporalmente com o feto, para além de ser apenas um ambiente maternal de cuidado e nutrição. Assim, o termo gestação é usado para descrever o modo com uma mulher intencionalmente pode vir a se engajar com o seu estado de gravidez e com o feto, no desenvolvimento de uma identidade maternal, ou apenas um engajamento nos estágios finais da gestação, fenomenologicamente. Logo, apenas as mulheres que criam um vínculo, as que gestam, poderão ser eticamente vinculadas a um processo gestacional. Isto deixa aberta a possibilidade tanto para mulheres que desde o primeiro momento optam<sup>65</sup> por não seguir a gravidez, quanto aquelas que podem estar no estado de gravidez e se desengajar de sua condição, tanto por negação quanto por dissociação. Além disso, o termo maternal é evitado, uma vez que uma mulher no estado de gravidez não necessariamente irá se tornar uma mãe. Os termos mãe, bebê e criança também são evitados, enquanto trata-se do estado de gravidez.

Para sua análise, uma mulher não é uma mãe e um feto não é um bebê até o nascimento com vida — o termo mãe pode nunca vir a ser aplicado, como nos casos de barriga de aluguel ou na entrega voluntária para adoção. É certo que uma mulher que escolhe sua gestação pode reconhecer-se no estado maternal enquanto está gestando, mas tratar a análise nesses termos coloca um peso excessivo naquelas que desejam terminar sua gravidez. Assim, uma mulher é apenas uma mulher até que ela intencionalmente — mentalmente ou no sentido incorporado de performatividade — tome a maternidade como uma identidade para si e o feto como seu filho/a; o que também pode se dar no processo gestacional ou após o nascimento. Portanto, Lymer distingue o estado de gravidez (que pode ser tanto gestado ou gestacional) e a gestação. Dissociar a identidade maternal do corpo maternal, ou antes, do

---

<sup>64</sup> Entendemos a escolha pelo uso do termo “mulher”, mas devemos marcar que isto não se dá sem implicações sociais e filosóficas.

<sup>65</sup> Neste caso, estaríamos tratando de lugares em que o aborto é legalizado. Como se sabe, esta prática apenas é permitida no Brasil em casos de estupro, risco à vida da gestante ou anencefalia fetal. É certo que há a prática clandestina, sendo as pessoas com menor renda as mais prejudicadas, mas isto não se dá sem consequências sociais e pessoais.

corpo gestante, também significa que a maternidade possa ser exercida por outros corpos, de modo que Lymer também visa o debate acerca do conceito de gênero, a partir de Beauvoir, Butler e outras. É pela influência, também, dos debates feministas que distingue a inter-relação entre gravidez enquanto ontologia e maternidade como metáfora ou identidade.

Como dissemos, todo esse preâmbulo é válido para o livro de Lymer, que exploraremos com mais detalhes adiante, mas entendemos fazer jus à sua obra considerar esta aplicação para sua tese, ainda que os termos possam se dar de modo menos exato. Desta maneira, Lymer afirma que o objetivo principal de sua tese (de doutorado) é desenvolver uma teoria do vínculo maternal-fetal que possa ser empregado no entendimento de como na gestação uma mãe e um feto se interrelacionam. Com isto, pretende demonstrar não apenas a existência de tal relação e sua importância, mas dispor os passos e estágios que a envolvem, tanto da perspectiva da maternidade quanto do desenvolvimento fetal. Nos concentraremos aqui no seu estudo do corpo gestante. Lymer explicitamente se baseia na filosofia de Merleau-Ponty e seu resultado é a teoria do vínculo maternal-fetal que se dá no contexto do que ela atribui à Merleau-Ponty de acoplamento<sup>66</sup> esquemático do corpo. Seu segundo objetivo é aplicar este entendimento do vínculo maternal-fetal à crítica feminista no que se refere às políticas e práticas contemporâneas que negam a subjetividade maternal no processo de vínculo. É interessante notar que a filosofia de Lymer não só impacta na subjetividade gestante, mas também no desenvolvimento fetal, se considerarmos correta sua análise. Isto quer dizer que, mesmo numa sociedade em que a figura feminina é desvalorizada, a desconsideração de tal vínculo é prejudicial também ao feto que, em tese, essa mesma sociedade se diz em defesa de seus direitos.

Lymer analisa na parte primeira de sua tese a filosofia de Merleau-Ponty, que servirá de base para sua proposição, majoritariamente através da obra *Fenomenologia da Percepção*. Retomaremos apenas alguns pontos específicos, tendo em vista que já abordamos aqui este filósofo. Na sequência, Lymer elabora sua fenomenologia do vínculo maternal-fetal. É neste capítulo que Lymer toma o ensaio *Gravidez Incorporada* de Young para tecer uma série de argumentos. A seguiremos em nossa exposição.

Segundo Lymer, a fenomenologia é o estudo do fenômeno como experienciado e um de seus objetivos é atingir descrições precisas de como indivíduos experienciam o mundo.

---

<sup>66</sup> Lymer usa o termo muitas vezes no original, em francês, *accouplement*.

Assim, apenas posso me experienciar, enquanto subjetividade, através de uma vida situada e encarnada. Há um entrelaçamento entre sujeito e mundo, e este sujeito se engaja no mundo por seu corpo próprio. O corpo que se move se engaja perceptivelmente com o mundo e é a natureza de nossas percepções que nos revela tanto o mundo quanto nós mesmos. Segundo Lymer, a capacidade de movimento é o componente mais fundacional na filosofia de Merleau-Ponty para o senso que temos de nós mesmos — notemos que este também é o caso para Iris Young, ainda que esta autora não coloque de forma explícita. Logo, como as habilidades corporais são experienciadas não pode ser separado da intencionalidade. O modo como o corpo próprio pode ser observado é distinto de outros objetos que estão no mundo. Antes, é o meio pelo qual a observação externa do mundo é possível. Este corpo se torna menos passível de ser objetificado a medida que é percorrido pelo olhar e se chega próximo aos olhos. Assim, a cabeça se torna fenomenologicamente o local de onde se percebe, pois não aparece ao sujeito como objeto. Ainda que outras partes corporais possam aparecer como objeto, como os pés, ainda é este corpo — já que o corpo não é *partes extra partes* — e não pode ser distanciado como outros objetos o seriam.

O corpo próprio tem a capacidade de reversibilidade ao se experienciar como sujeito e objeto, como no caso das mãos que se tocam. A estrutura dialética também abarca o aspecto da mudança de perspectiva da percepção corporal enquanto interno e externo. Em outras palavras, é através da percepção que é possível compreender a subjetividade incorporada como estrutura dialética. Segundo Lymer, esta dialética não é aquela que realiza uma síntese

no sentido hegeliano<sup>67</sup>; antes, descreve a maneira pela qual examina e descreve interdependências, relações como simultâneas e divergentes, entrelaçamento em progresso. Portanto, quando uma mão toca a outra, revela-se a capacidade do corpo de ocupar a posição de objeto percebido e sujeito da percepção, numa relação dialética de reversibilidade. Não são nunca distinguíveis, mas também não são nunca idênticos, já que tocar e ser tocado não pode coincidir nunca. Quando se passa do tocar para o tocado, há um ponto de incerteza, um borrão, uma mistura, uma combinação; e essa incerteza sobre onde termina o tocado e onde começa o tocante é um fenômeno que muitas mulheres experienciam durante a gestação.

Na fenomenologia da gravidez, a dialética pende mais para a objetificação, para o outro, porque ainda que a barriga que cresça seja o próprio corpo gestante, ela se move conforme a vontade do outro — que não é um completo outro. Ainda que esta barriga seja este corpo gestante e seus movimentos se dêem a partir da vontade de um outro, não é possível objetificá-la e movê-la como a outros objetos, é sujeito e objeto ao mesmo tempo. “É um ponto retido de coincidência de tocar e ser tocado; do sujeito e objeto em estreita conexão” (LYMER, 2010, p.43). Assim, o que antes era possível de se objetificar no corpo, como pés e pernas, somem do campo de visão do corpo gestante em estágios avançados da gravidez. A capacidade de objetificação desse corpo agora concentra-se nos braços e mãos. Esta dialética muda no corpo gestante uma vez que o que antes era possível objetificar, era

---

<sup>67</sup> Importante notar que a dialética hegeliana é muito mais próxima da dialética merleau-pontiana do que aristotélica, no que diz respeito às estruturas básicas de tese, antítese e síntese. Há um constante vir a ser na dialética hegeliana, num processo que nunca se completa. Mas, também há divergências, conforme nos explica Paula Martins: “O desdobramento das diferenciações entre ser e nada, visível e invisível, está em devir permanente e um dos deveres da tarefa pós-fenomenológica de Merleau-Ponty será acompanhar tal processo na dinâmica mesma de suas não-coincidências e reconciliações. Em Sartre, como vimos, a oposição previamente estabelecida ao ser induzia o suicídio do para si: levando a negação para além do ser como subjetividade absoluta, Sartre identificava os opostos e inviabilizava qualquer trâmite genuinamente dialético entre ser e nada. *Problema semelhante é detectado no próprio Hegel*, que também recorre à imagem ambivalente de um nada que se sacrifica para que o ser seja – e de um ser que, do alto de sua primazia absoluta, “tolera” esse reconhecimento da parte do nada (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 94-95). É preciso prevenir-se, enfim, contra a armadilha de transformar a dialética num “princípio explicativo”, isto é, converter seu movimento concreto em “significação”, embalsamando-o sob “uma lei e um quadro exterior ao conteúdo” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 216). Segue-se que quando Merleau-Ponty fala de uma indivisão entre ser e nada, não está decerto se referindo a alguma “vaga mistura” dos dois termos, mas tampouco quer aludir a uma “síntese dialética superior”: entendida como “supressão absoluta de si mesma por si mesma”, a operação sintética correria o risco de recair na abstração positiva, aniquilando-se num mero quadro exterior ao conteúdo. Acrescente-se que a síntese dialética mostra-se estranha ao próprio movimento da vida e da história, que conhecem apenas superações parciais – com seus déficits e ambiguidades –, mas jamais a “superção de todos os aspectos que simultaneamente conserva tudo o que as fases precedentes adquiriram” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 96). Entre os inúmeros desafios de uma autêntica ontologia está, pois, o de trilhar o caminho da boa dialética, o qual, desdobrando-se aquém da clivagem reflexiva “em si versus para si”, diferencia e integra não apenas dois mas múltiplos sentidos, precisamente porque se inscreve numa “totalidade de horizonte que não é síntese” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 197), que é pregnância do nada no ser, *Urstiftung* e não simples subsunção (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 195). Tal totalidade ‘abunda no mundo sensível sob a condição de que este seja despojado de tudo o que as ontologias lhe acrescentaram’ (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 93)” (2010, p. 478, grifos nossos).

parte da própria subjetividade, enquanto na gravidez trata-se de um outro (ainda que não inteiramente outro). A mudança na relação dialética também altera em seu segundo aspecto, a saber, seu foco passa a ser predominantemente interno. Ainda que com o crescimento da barriga na gravidez ela possa ser vista externamente, sua percepção passa a ser dar em seu aspecto interno. Quando este sujeito gestante percebe sua barriga, é levada a uma imagem interna — ainda que obscura — do que está dentro, consigo. Assim, o nível de internalização desse sujeito parece se dar mais na área de seu tronco que de seus ombros. Logo, a experiência dialética gestante é uma de subjetividade expandida — e não cindida —, porque sua dialética interna também se dá na região do tronco, para além da cabeça e, ao mesmo tempo, em conjunção com a confusão dialética entre sujeito e objeto.

O maravilhamento com o nascimento do feto, que Young descreve como este outro tão diferente, mas que estava dentro, como parte do corpo gestante, se deve mais ao fato da experiência corporal ser altamente dialética e reversível, uma experiência obscura de alteridade fundida neste corpo gestante, do que uma representação sólida de um outro, de acordo com Lymer. Tal experiência dialética, que possui um fundo obscuro de alteridade, é um dos aspectos do vínculo maternal-fetal que, muitas vezes, pode ser de difícil assimilação por muitas mulheres<sup>68</sup>. Isto nos revela que a negociação dialética varia de acordo com o contexto do sujeito gestante, podendo se dar em termos de sujeito/objeto, ao invés de eu/outro. Assim, o corpo pode ser experienciado em diversas situações como sujeito e objeto, enquanto interno ou externo, a depender da relação dialética situada de reversibilidade, oferecendo sensações duplas para o sujeito. Segundo leitura de Lymer de Merleau-Ponty, este é o aspecto que o corpo vivido se estrutura ao redor para formar o sentido mas básico de auto experiência.

Na sequência, Lymer analisará em que consiste o esquema corporal para Merleau-Ponty, já que o movimento é primário e sem ele não há perspectiva situada na qual se pode interagir com o mundo. Ou seja, sem movimento não há mundo, percepção ou subjetividade, segundo a autora. Lymer também analisa o esquema corporal, pois é através dos movimentos do esquema corporal maternal que o feto começa a adquirir seus primeiros hábitos motores, que finalmente serão o seu desenvolvimento esquemático, logo, sua experiência consciente.

---

<sup>68</sup> Lymer exemplifica essas diferentes formas de encarar uma situação vivida de modos únicos, através da literatura de Slavenka Draukulic, jornalista croata que entrevista mulheres que foram vítimas de estupros sistemáticos. No livro *O romance sobre os Bálcãs*, a autora descreve as gestações subsequentes em termos de batalhas, experiências de guerra e invasão (2010, p.45).

Isso servirá tanto para explicar como um feto começa a se mover, quanto para explicar as fundações de suas capacidades auto-reflexivas posteriores, assunto que não abordaremos aqui em pormenores. Para explicar este conceito, Lymer se volta para a intencionalidade operante e de ato. Resumidamente, intencionalidade operante é o *modus operandi* do esquema corporal pré-reflexivo nos movimentos habituais, enquanto intencionalidade de ato é o domínio do mundo abstrato do fenômeno mental e da temporalidade. Ainda, a intencionalidade operante forma o substrato no qual a intencionalidade de ato depende que, por sua vez, possibilita o arco intencional. Segundo Lymer, o arco intencional para Merleau-Ponty refere-se à interconexão entre a ação habitual ou corporal, afeto e percepção e como esses nos situam no mundo. O conceito de arco intencional define o alcance e a profundidade temporal da esfera disponível de ação. Em outras palavras, o arco intencional seria como intencionalidade operante e de ato se juntam de maneira tal a unificar os sentidos de inteligência, sensibilidade e motilidade de forma a situar uma variedade de possíveis e potenciais esferas de ação, pensamento e desejo.

Lymer afirma, então, que o arco intencional de um sujeito se dá no encontro com o mundo, no modo em que o sujeito encara determinada situação, enquanto um “eu posso”<sup>69</sup> ou “eu não posso” corporal. O nome genérico para essa estrutura corporal genérica pré-reflexiva que exhibe uma intencionalidade operante é o esquema corporal. Este esquema corporal é normalmente descrito como a maneira pela qual há movimento, efetivo e eficiente, no mundo, ao mesmo tempo em que não reflete conscientemente sobre a ação que está performando. Lymer defende que durante a gravidez há um outro esquema corporal, uma constante negociação entre corpo gestante e feto, como numa dança coreografada. Ainda que o feto seja parte do corpo gestante, uma habilidade é considerada adquirida, quando ela permeia o sujeito e seu funcionamento esquemático corporal. Isto quer dizer que, enquanto há o pensamento consciente sobre a tarefa a ser realizada, ela não é uma habilidade performada de modo integrado. A autora nos dá o exemplo de músicos, atletas ou a direção de um veículo, que ao atingirem a incorporação da tarefa no esquema corporal, realizam a ação através de um conhecimento corporal, sem refletir conscientemente sobre tal ação.

---

<sup>69</sup> Como o esquema corporal é um aspecto intrínseco da situação e engajamento no mundo de um sujeito — não tem um corpo com o qual age, antes é no engajamento situado que eu se constitui como um sujeito corporal — por isso Merleau-Ponty passa do “eu penso” de Descartes para o “eu posso” na sua concepção de subjetividade.

Enfim, antes de iniciar sua análise da fenomenologia do vínculo maternal-fetal, Lymer se dedica ao estudo da intersubjetividade. É aqui que a autora se vale do conceito de acoplamento de Merleau-Ponty. Partindo do pressuposto que a subjetividade não é um mundo interno privado independente do mundo externo, mas antes constituída perceptivelmente através do engajamento intencional incorporado, pode-se concluir que o sujeito se faz no mundo. Assim, o sujeito se dirige intencionalmente para um mundo constituído por outros, enredado num mundo intersubjetivo. Novas experiências e, particularmente, o modo como um sujeito pode ser afetado intercorporalmente por outros, pode mudar e alterar os modos habituais de estar no mundo. Portanto, segundo leitura de Lymer do filósofo francês, a capacidade de perceber a presença de outros através do corpo existe de modo a formar uma ligação com a pessoa percebida, numa maneira que é mutuamente comunicativa e, portanto, facilitadora da subjetividade individual. Segundo a teoria do acoplamento de Merleau-Ponty, Lymer pode dar conta de como é possível entrar num vínculo emocional relacional com outros, através de um processo de reciprocidade incorporada. A relação com outros, é sentida e experienciada, diferente de objetos que podem ser construídos intersubjetivamente. Como Lymer aposta num engajamento afetivo entre corpo gestante e feto, parte de sua análise se volta para as emoções. Segundo ela, emoção para Merleau-Ponty é afeto que foi concentrado ou estruturado num comportamento particular, embora não haja abertamente uma distinção entre emoção e afeto para o filósofo francês. O ponto é que estabelecer-se-ia uma relação sincrética que tornaria o sujeito incorporado sempre e necessariamente, ambíguo, aberto, intersubjetivamente situado e intercorporalmente negociado. Lymer sugere que a sociabilidade sincrética é onde o corpo exteroceptivo (o corpo como vejo) e o corpo interoceptivo (o corpo como sinto) e o outro, aparecem juntos.

O estado de gravidez para Lymer significa estar mutual e intencionalmente engajada corporalmente com um outro que simultaneamente ainda é parte do sujeito gestante; ao longo do processo gestacional, um outro corpo e consciência é forjado através e dentro da mudança afetiva do esquema corporal de um outro, o corpo maternal. Na relação mundo-criança-outros, este mundo começaria no útero, segundo Lymer. Neste único ponto distancia-se de Merleau-Ponty pois, para ele, o esquema corporal do recém nascido dar-se-ia após o parto, enquanto Lymer sustenta que o estágio de desenvolvimento começa no útero e o processo de coesão de uma subjetividade enquanto contato com a alteridade seria primeiramente com este corpo

gestante, não com um outro exterior. Para ela, o esquema corporal primitivo (consciência pré-reflexiva e percepção, ainda que imatura) começa no útero do corpo gestante. Segundo ela, Merleau-Ponty ignora o papel que o afeto tem nos estágios iniciais do desenvolvimento da criança como o que pode promover algum senso de direcionamento. Assim, para Merleau-Ponty, de acordo com Lymer, a vida se inicia após o nascimento em coesão com outros sujeitos. O sincretismo da infância que Merleau-Ponty descreve permanece experiencialmente com o sujeito ao longo da vida, propiciando a base para a comunicação intersubjetiva como uma capacidade inata (o que seria descrito como o acoplamento). Logo, caso esta se dê com o corpo gestante ou com um outro qualquer externo, as consequências seriam distintas— é o que Lymer busca demonstrar.

Segundo Lymer, ao passo que Merleau-Ponty não reconhece o papel que o afeto tem no processo de diferenciação do sujeito, este se daria de forma caótica e desestruturada, não oferecendo informações significativas para a criança. Assim, a questão que se coloca seria de como esta criança passaria de um estágio embaçado para um de reconhecer uma alteridade, para que possa reconhecer a si próprio. Ou seja, se a criança começa num mundo indiferenciado, a imagem especular de si é suficiente para introduzir a diferenciação? Lymer sustenta que não. Segundo ela: “ao pular tanto o emocional quanto a contribuição tátil maternal para a diferenciação necessária para uma explicação do desenvolvimento da subjetividade dentro da vida sincrética infantil, Merleau-Ponty fica com uma noção dualista de natureza harmonizada versus alienação espectral” (LYMER, 2010, p. 136-137). A resolução da autora para esta questão, dentro da própria filosofia de Merleau-Ponty, encontra-se na capacidade de reversibilidade do corpo próprio.

Finalmente, podemos nos debruçar em sua análise da fenomenologia do vínculo maternal-fetal. Retomamos alguns conceitos merleau-pontianos através de Lymer, pois é a partir daí que ela poderá fundamentar sua crítica à Young. A posição de Lymer é que a filosofia de Merleau-Ponty pode sustentar o sujeito gestante a partir do seu conceito de corpo próprio. Segundo ela, Young não faz jus ao trabalho de Merleau-Ponty e ao seu potencial de aplicação ao fenômeno da gestação em particular. Ainda, argumenta que Young não considerou que para descrever a gestação como divisão, é preciso perguntar o que é dividido e, então, o próprio argumento dela pressuporia o que procura refutar, a unidade da subjetividade. Lymer afirma que a leitura de Young de um sujeito corporal unificado, a levaria

a criticar Merleau-Ponty por perpetuar a normalização de um eu masculino unificado que negaria a subjetividade maternal. Esta subjetividade unificada masculina como normativa serviria para a negação da relação intersubjetiva primeira através da qual um sujeito emerge, o que embasa a sessão II do texto de Young, havendo concordância entre as autoras. O intuito da sua segunda sessão é situar o discurso que um novo modo de compreender o vínculo maternal-fetal desafia. Ainda que sua análise de Young se faça quase 3 décadas depois, não há um cenário de mudança positiva acerca do reconhecimento maternal dentro das profissões médicas e legais. Houve, contudo, declínio. A subjetividade maternal contemporânea tem sido negada através de representações culturais que constroem o feto como um sujeito masculino unificado que se desenvolve dentro do útero “dele” — o que Lymer, mais tarde, tratará pela relação de hospitalidade. Analisaremos este ponto no capítulo 3 de nossa dissertação.

Assim, para Lymer, as mudanças na experiência subjetiva não se dão na via da divisão ou da falta, como em Young, mas como uma fusão afetiva através do esquema corporal, um processo de união que Merleau-Ponty descreveria como acoplamento. A experiência subjetiva da gravidez como uma de divisão maternal sugere erroneamente uma divisão ou fratura em algo que já é presente e unificado. Deste modo, Lymer descreve a experiência da gestação em termos de emergência de um(a) ou um outro/a através de um processo que requer uma extensão da subjetividade maternal em novos domínios experienciais e numa nova existência. Esta emergência se dá pela reciprocidade, diferenciação e cultivação; onde as fronteiras entre corpo gestante e outro são dentro de si, fluidas e obscuras, e assim ficarão. O que a leva para dentro desse compromisso é o laço afetivo que se forma no processo físico de encapsulação e sincronização do sistema corporal, todos conceitos derivados de Merleau-Ponty. Em resumo, para Lymer, a subjetividade maternal (aqui ainda fala em termos de subjetividade maternal, o que alterará em seu livro) é experienciada durante a gestação como um processo de extensão da subjetividade imposta e facilitada pelas restrições do funcionamento do esquema corporal que a fisicalidade da gestação requer (ao invés de ser dividida); ao se estender, estender seu arco intencional, sua subjetividade forjaria não apenas um novo ser para o sujeito maternal, mas começaria, através dessa negociação incorporada a formação dos movimentos fetais que formarão as bases do esquema corporal fetal. Portanto, a gravidez é um processo de incorporação dentro do próprio esquema corporal, a vida dentro desse sujeito. Entender a

gestação assim significa que a subjetividade maternal é essencial para o desenvolvimento fetal e não pode ser abstraída desse processo.

Lymer também retoma Simone de Beauvoir, pois segundo ela, o sujeito feminino gestante seria um exemplo de divisão radical. É o entendimento de Lymer que pelo fato de Beauvoir ser existencialista, a subjetividade deveria ser unificada, sólida, um todo para a qual a gestação representaria uma descentralidade dessa unidade. A questão pra Beauvoir seria a ansiedade existencial que se relaciona com a perda da autonomia. Três décadas mais tarde, Kristeva e Young concordaram que, fenomenologicamente, o corpo maternal constituiria uma subjetividade dividida. Segundo Lymer, Young e Kristeva se apoiavam em teorias que postulavam que a noção de subjetividade nunca poderia ser estável e autônoma. Usariam portanto a fenomenologia da gestação como possibilidade da subjetividade ser dividida dentro da experiência humana. Assim, argumentavam que a experiência gestante representava uma questão e um desafio à noção do eu como sempre unificado; este eu unificado, patologizaria, minaria e invalidaria as experiências das mulheres. Lymer afirma que ao situar a experiência gestante como dividida, Young insere-a na mesma manifestação de subjetividade maternal que tenta evitar.

Passemos aos pontos levantados especificamente por Lymer em relação à análise da fenomenologia do corpo gestante feita por Young. O entendimento de que o arco intencional constituiria o senso de “eu” como um sujeito unificado estaria correto, porém tal unificação não é o resultado de um eu unificado no sentido Cartesiano, é antes a soma do funcionamento do esquema corporal, o qual é embutido e desenvolvido através e dentro de uma situação específica e particular. Logo, unificação e arco intencional, são particulares. Esse senso de unificação não emerge de um centro estável, mas das conquistas intencionais de um sujeito. De modo que na gestação o senso de “eu” é desafiado porque o esquema corporal não funciona na sua estrutura habitual, tem de haver uma negociação constante do novo espaço. Se este sujeito gestante não pode se mover no mundo com os padrões de movimentos anteriores, seu sentido de agência é limitado. Isso não significa que sua subjetividade está dividida, tampouco implica numa falta de auto-unificação. Para Lymer, na gestação, esse sujeito gestante deve dar um passo atrás e se voltar para práticas esquemáticas corporais mais confiáveis ou alcançáveis, com vistas a preservar e solidificar seu senso de unificação, como se se poupasse ao voltar para movimentos habituais mais naturais que preservaria. Em outras

palavras, o que Lymer propõe é muito próximo da mudança de estrutura, ou assimilação do esquema corporal que sugerimos.

Ainda, segundo Lymer, a subjetividade para Merleau-Ponty é um projeto e não um objeto. O que significa que a prioridade é a emergência e não o produto final. Assim, um “eu” não é algo que é constituído ou que emerge na presença de certas condições; a experiência da subjetividade como unificada não é constituída *através* do arco intencional, ela é o arco intencional em funcionamento concordante. Logo, qualquer perda do sentido de “eu” que o corpo gestante possa vir a experienciar não é relevante para a unificação, mas para como essa unificação está funcionando em termos de intencionalidade ou no seu sentido de “eu posso”. Portanto, a gestação é um momento de desenvolvimento: de habilidades, vínculos e laços, através do aprendizado de negociar e desenvolver novos movimentos habituais e práticas que incorporam um outro. Enquanto essas novas habituações mudarão em algum sentido o senso de “eu”, a metáfora que parece mais adequada é a de uma argila sendo moldada em novas formas que serve à propósitos diferentes, antes de uma divisão em dois. De modo que a gravidez pode ser lida então, não como falta ou divisão da subjetividade, mas como um desafio de estender o comportamento corporal em terrenos antes desconhecidos.

A incorporação de objetos no arco intencional ou no processo do esquema corporal é em muitos aspectos um processo de laço afetivo com alguma outra coisa. Durante a gestação e com outras coisas vividas com as quais se é emocionalmente vinculado, o processo não é unidirecional como com objetos inertes, mas bidirecional. Logo, no caso no vínculo maternal-fetal, assim como com outra criatura viva, o processo de incorporação esquemática requer uma negociação contínua. Segundo Lymer, a reflexão nunca pode ser equivalente a experiência vivida do esquema corporal; eu nunca me apreendo por inteiro — logo, há uma ambiguidade em relação ao ser e em relação ao outro, não há um solo estável. Antes, o solo é fluido, dinâmico e uma subjetividade particular incorporada pode ser *experienciada* como unificada, mais do que uma coisa unificada fraturada ou dividida. Assim, a identificação que Young faz com o trabalho de Lacan, Derrida e Kristeva que postulam o ser como “subjetividade contraditória que se move” não é em desacordo com a filosofia de Merleau-Ponty, como ela sugere.

A fenomenologia da gestação é aquela em que o processo de gestação é interpretado e representado como aquele de acomodação, cultivação e negociação maternal. Lymer, então,

descreve sua própria gestação. As mudanças em seu corpo não lhe parecem passivas. Mesmo no primeiro trimestre, especialmente após ter se descoberto grávida, começa a examinar seu corpo com mais frequência, e rapidamente se torna mais consciente corporalmente. Fenomenologicamente, passa muito mais tempo auto-focada internamente do que passava antes. Como Young identifica, segundo leitura de Lymer, mulheres gestantes são olhadas com aprovação porque estão no processo de encenar o estereótipo feminino e materno — estão cumprindo seu dever de reproduzir. Já pudemos abordar este ponto acima. Ela segue: sua dialética subjetiva corporal apresenta mudanças (nas relações sujeito/objeto e interno/externo): ainda que a barriga seja dela, ela é casa para outro então ela também não é dela. Assim, sua barriga é sujeito e objeto simultaneamente, mas não como antes porque a subjetividade a que agora se refere não é sua. Sua barriga se torna um ponto de co-incidência de tocar e ser tocada; de sujeito e objeto em conexão próxima. Sua dialética também muda para interna porque apesar da cabeça ser o local por onde ainda se situa, é difícil perceber sua barriga em seu aspecto externo como anteriormente. Sua capacidade para objetificar seu corpo passa a ser apenas seus braços e mãos quando a barriga cresce. Seu balanço interno/externo muda; a maneira como habitualmente se conhece muda para predominante interna e subjetivamente focada. Ainda que possa ver sua barriga, é levada à uma imagem interna, obscura, do que está dentro de si, consigo.

“Esse processo é o meu corpo e, no entanto, eu não sinto nenhum domínio, nenhum senso de agência” (LYMER, 2010, p.193). Isto, por sua vez, pode corroborar a sensação de repulsa e horror que muitas mulheres sentem nessas experiências de mudança. “Mas, essas mudanças, cada uma por si só, na verdade não são tão estranhas” (ibidem, p.193). É verdade que seu corpo passa constantemente por mudanças sem que experiencie o mesmo sentimento de ameaça à sua agência ou subjetividade. Isto porquê, normalmente, não se atribui mudanças corporais relevantes à presença de um outro (exceto na doença que pode ser uma bactéria ou vírus). Nos estágios iniciais da gestação, este corpo deve estar preparado para algo que, no limite, não foi preparado. Então, se há algum mal estar (como enjôo, por exemplo), isso deve ser lido como “normal” — quando, no estado de não gravidez, isso seria uma “anormalidade”.

Ao longo desses meses, eu passei meus dias de trabalho com minha subjetividade esticada ao limite. Eu tive que aprender e adquirir novos modos de alcançar quase tudo e isso foi um trabalho difícil. Eu aprendi a oscilar minha atenção entre meu trabalho e minha barriga. Mas eu ainda era eu e, embora minha atenção estivesse certamente

dividia, eu não sentia que “Eu” estava dividida (LYMER, 2010, p. 195).

Enquanto para Young o advento do movimento fetal amplifica a experiência da subjetividade dividida, para Lymer, a experiência é de uma de manifestação física da alteridade dentro de si, uma que já estava sendo negociada. Ou seja, já havia atribuído intencionalidade para as mudanças que estavam ocorrendo em seu corpo com este outro dentro. Assim, os movimentos vieram como a manifestação dessa intencionalidade estrangeira (como sugerimos anteriormente).

Então, através da experiência incorporada e coincidente com a minha negociação e reconhecimento de minha própria alteridade, veio o reconhecimento da alteridade de um outro ser como incorporado dentro de mim. Eu estou experienciando o outro dentro de mim mesma, e eu não me sinto dividida, embora eu possa entender como dentro de discursos do individualismo alguém pode experienciar essas sensações como divisão. Mas isto requereria, eu penso, um compromisso com a crença de ser inteiro em primeiro lugar. Eu precisaria ter sentido que havia algum eu “nuclear” ou “essencial” para ser dividido (LYMER, 2010, p.196-197).

Ao adentrar os últimos dois trimestres de gestação, há uma continuidade no processo de reconstrução de sua própria subjetividade (o que chamamos de mudança de estrutura). Entretanto, este processo inclui — por necessidade — um outro, porque este outro é parte da própria corporificação do sujeito gestante que forma a base do que se chama de “eu”. Os movimentos fetais se tornam parte de sua *ipseidade*<sup>70</sup>, um aspecto de seu esquema corporal e sobre o qual sua subjetividade é agora baseada. “Conforme minha gravidez progride, eu e meu filho nos tornamos unidos e nos movemos pelos processos de desenvolvimento como numa lenta dança coreografada” (LYMER, 2010, p.197). Conforme narra Young, não há um senso firme onde o corpo termina e o mundo começa; e isso cresce na medida em que a perturbação da ipseidade rompe as fronteiras do eu e não-eu. Lymer traz Birnholz *et al* (1978) para dizer que alguns movimentos fetais parecem ser responsivos ao simples estímulo de pressão, como a pressão aplicada no abdômen materno. Assim, a criança se ajusta ao corpo gestante — sua coluna, sua cama, sua mão.

Minha postura corporal, minha situação emocional e a maneira pela qual eu movo crio para a criança dentro de meu útero certas situações para serem negociadas corporal e afetivamente dentro de um

---

<sup>70</sup> Segundo Lymer, ipseidade é o “tom básico” unificador da doação em primeira pessoa de toda experiência, é um sentido básico de ser que é desprovido de auto-agência e auto-história.

espaço limitado com um conjunto cada vez mais limitado de movimentos disponíveis, e ele, através de sua presença, limita e restringe também meus movimentos, o que por sua vez, limita o dele. Juntos, então, padrões de movimento se formam, modos de responder se entrincheiram em novos hábitos — um “estilo” de estar em conjunto, de estar junto, surge, se desenvolve e cresce através desse decreto negociado. Um decreto que sugiro ser o nosso “estilo” de laço (LYMER, 2010, p. 199).

Portanto, a disrupção da subjetividade gestante não é uma divisão, mas uma expansão e extensão ao desconhecido e que pode ser experienciado, ao menos no início, como um desafio para o esquema corporal maternal, que requer certas negociações, bem como uma adaptação a uma nova situação.

### **ii.i Ontologia da Gravidez**

Conforme expusemos, é em seu livro *A Fenomenologia da Gravidez* (2018) que Jane Lymer aprofundará sua teoria, elaborando uma ontologia da gravidez através da ontologia da carne de Merleau-Ponty. Expusemos primeiramente sua tese de doutorado pois, como dissemos, é lá que Lymer refuta mais diretamente alguns pontos levantados por Iris Young em seu texto *Gravidez Incorporada*. Ainda, a autora traz ali fundamentos para que possamos entender melhor a proposta que faz em seu livro. Nas palavras de Lymer: “a carne que Merleau-Ponty fala é a carne da mulher gestante — uma mulher real que sustentou nosso desenvolvimento” (2018, p.112). A autora se usa da fenomenologia da carne de Merleau-Ponty de modo a identificar o corpo maternal como uma alteridade ontológica particular que abre o feto para a subjetividade. Em acordo com o pensamento de Lymer, é proposta dessa dissertação que o corpo gestante é o que melhor pode descrever a dialética proposta por Merleau-Ponty em *O Visível e o Invisível*. Para tanto, primeiro retomaremos brevemente o trabalho deste autor, com enfoque nesta obra que ainda não exploramos para, em seguida, entrar no livro de Lymer.

Vimos que o corpo é o modo pelo qual pode-se experienciar o mundo, é nosso ancoradouro nele. Ao mesmo tempo, o corpo é intencionalmente voltado para o mundo. O sujeito pode polarizar sua existência de acordo com seus projetos e situações vividas. A noção de intencionalidade é ligada a uma força centrífuga que é sempre experienciada por um sujeito, “trata-se de reconhecer a própria consciência como projeto do mundo, destinada a um mundo que ela não abarca nem possui, mas em direção ao qual ela não cessa de se dirigir”

(MERLEAU-PONTY, 2018, p. 15). Essa abertura que nunca cessa para o mundo é como o sujeito se engaja nele, e isto é, por sua vez, marcado pela temporalidade e espacialidade; mais, é o corpo que funda o espaço. A parcialidade e inesgotabilidade do mundo, ou da nossa relação com outros objetos, é devido ao tempo e espaço; o ser é ele mesmo temporalidade. A espessura temporal é restituída ao Cógito dado que ele se apreende enquanto é. “Existe certeza absoluta do mundo em geral, mas não de alguma coisa em particular. A consciência está distanciada do ser e do seu ser próprio e ao mesmo tempo unida a eles pela espessura do mundo” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 399-400).

O corpo, no entanto, é uma coisa entre outras no mundo, através da qual o sujeito pode acessar o mundo; é pelo corpo que outros podem ser percebidos como outro também. Melhor dizendo: o corpo é um sensível dentre outros, no qual todos os outros estão envolvidos, um dimensional em si mesmo. “É que a espessura da carne entre o vidente e a coisa é constitutiva de sua viabilidade para ela, como de sua corporeidade para ele; não é um obstáculo entre ambos, mas o meio de se comunicarem” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 134). O corpo fenomenal, isto é, a existência em si mesma no seu movimento transcendental, ao invés de ser oposta ao corpo objetivo (conceitos da *Fenomenologia da Percepção*), se torna a carne n’*O Visível e o Invisível*, este sensível. É preciso notar que a carne não é apenas a mera junção do corpo fenomenal com o corpo objetivo; antes, carne nomeia um novo elemento que compreende o quiasma como uma nova estrutura dialógica temporal complexa e um princípio dinâmico de reversibilidade que é fundamentado na ambiguidade.

Ainda uma vez: a carne de que falamos não é a matéria. Consiste no enovelamento do visível sobre o corpo vidente, do tangível sobre o corpo tangente, atestado sobretudo quando o corpo se vê, se toca vendo e tocando coisas, de forma que, simultaneamente, *como* tangível, desce entre elas, *como* tangente, domina-as todas, extraindo de si próprio essa relação, e mesmo essa dupla relação, por deiscência ou fissão de sua massa. (...) A carne (a do mundo ou a minha) não é contingência, caos, mas textura que regressa a si e convém a si mesma (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 143-144).

O esforço da radicalização em seu último trabalho tenta dar conta do que é perceber a si próprio como sujeito e objeto, exemplificado pelas mãos que tocam uma à outra, já presente na *Fenomenologia da Percepção*. A tentativa de explorar mais a ideia de ambiguidade e de relação dialética que é iniciada na *Fenomenologia da Percepção* culmina na sua ontologia da carne. A relação entre corpo e mundo e a implicação de um sobre o outro. É necessário afastar

a ideia de uma natureza como planaridade inerte, sem fissura ou antagonismo, latência ou virtualidade. Portanto, a ideia de um ser e objeto independente de ponto de vista ou implicação. Estamos *no* mundo, não diante dele.

Eu, que vejo, também possuo minha profundidade, apoiado neste mesmo visível que vejo e, bem o sei, se fecha atrás de mim. Em vez de rivalizar com a espessura do mundo, a de meu corpo é, ao contrário, o único meio que possuo para chegar ao âmago das coisas, fazendo-me mundo e fazendo-as carne (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 134).

A mudança entre as obras aqui analisadas é que na última, Merleau-Ponty infla o sujeito com o não-sujeito e o possível; é não só o que é. O ser não significa apenas manter-se na identidade. Ao invés de opor uma consciência temporal à uma realidade extensiva esvaziada de tempo e negatividade, o autor se volta para um esforço ontológico de sobrepujar a oposição abstrata entre ser (visível) e nada (invisível). A indivisibilidade do ser e do nada não é uma mistura de ambos, é uma dialética que vai além da clivagem reflexiva do “em si” versus o “para si” que diferencia e integra não só dois mas múltiplos sentidos, porque o ser é *pregnante* de nada — há uma simultaneidade entre eles. O invisível não é um não visível, é na verdade a contraparte do visível, que apenas aparece nele. É esse entrelaçamento entre ser e nada, visível e invisível, tocável e intocável que revela essa simultaneidade a qual, entretanto, nunca é completa.

Para começar, falamos sumariamente de uma reversibilidade do vidente e do visível, do tacto e do tangível. É tempo de sublinhar que se trata de uma reversibilidade sempre iminente e nunca realizada de fato. Minha mão esquerda está sempre em vias de tocar a direita no ato de tocar as coisas, mas nunca chego à coincidência; eclipsa-se no momento de produzir-se (MERLEAU-PONTY, 2014, 145).

Essa ultrapassagem ou essa transcendência por imbricação, quer dizer por dentro, é para onde nos voltamos agora. O que melhor expressa essa relação de ambiguidade e entrelaçamento é o sujeito gestante. Ora, ante toda nossa exposição até aqui, assim como a dialética e reversibilidade analisada em Lymer, o que poderia ser a expressão mais bem acabada do que Merleau-Ponty propõe? O invisível não é um não visível, é aquilo cuja ausência conta no mundo. É essa profunda ambiguidade que está em questão no corpo gestante — ser um e outro, ao mesmo tempo. Passemos à análise detida do livro de Lymer para entender como este corpo gestante se relaciona com o feto.

São nos capítulos três e quatro do seu livro que Lymer elabora uma ontologia da gravidez. Embora Lymer reconheça a estranheza de não haver em Merleau-Ponty uma fenomenologia da gestação em si, ela argumenta que o imaginário maternal permeia sua filosofia. Nos termos da autora, a filosofia do francês possui uma “cegueira estratégica” em relação ao corpo gestante, tendo sido profundamente útil às teorias feministas.

Lymer argumenta como o esquema corporal é essencial para podermos ter experiências e fundamenta o desenvolvimento auto-consciente. Este desenvolvimento se inicia com a intencionalidade e, em seus estágios iniciais de auto percepção, o corpo precisa ser experiencialmente ausente para o sujeito enquanto se move pelo mundo. O começo da vida pode ser entendido após o nascimento, na coesão afetiva que temos com o outro, conosco e com o mundo. Mas, antes do nascimento, o feto estabelece uma relação particular com o corpo — e o sujeito — que está dentro. Lymer demonstra no capítulo um como o útero não é um espaço vazio que espera para ser preenchido. Ao contrário, este órgão gera espaço para que o feto se desenvolva, enquanto ambos estabelecem uma relação ativa. Ao passo que o corpo gestante faz este movimento, ele começa a mudar suas estruturas para se adaptar a este novo projeto.

[o útero] não é uma cavidade, nem um receptáculo, mas sim camadas de tecidos que são capazes de se separar, esticar e alterar sua forma de modo a conter uma matéria crescente, seja isso um feto ou um tumor. O feto também não senta dentro do útero, mas sim precisa ser profundamente encaixado *no* tecido da mulher para uma gravidez ser sustentada; uma fusão que, como veremos, não deixa o feto biologicamente separado ou separável da mulher (Lymer, 2018, p.23).

Há, segundo Lymer sugere, uma inter-relação mulher;fetal<sup>71</sup> que impacta no desenvolvimento do feto. Ao longo de seu livro ela mostra, baseado em diversas pesquisas, como as emoções maternas implicam profundamente no desenvolvimento fetal. Ela nomeia essa relação como *acoplamento*, um vínculo incorporado na carne que deriva de Merleau-Ponty: “[o] vínculo é um processo uterino de acoplamento, uma ligação afetiva que é facilitada pelos gestos e movimentos incorporados” (Lymer, 2018, p.73). Logo, é fundamental que o esquema corporal possa dar conta da incorporação do feto no seu funcionamento esquemático, o qual impacta as experiências afetivas. Isto pode ser visto como uma mudança

---

<sup>71</sup> A autora muda a pontuação da relação mulher e feto em seu livro. Em sua tese de doutorado, Lymer escreve mulher-fetal, enquanto no livro, a autora escreve mulher;fetal. Seguiremos a pontuação conforme usada.

em suas estruturas, uma negociação que se performa com o corpo em outras situações, como a aquisição de novas habilidades.

A incorporação de “objetos” é um aspecto particularmente relevante para o acoplamento gestacional. Lymer exemplifica essa situação a partir de pessoas que incorporam a cadeira de rodas em seus funcionamentos esquemáticos corporais. Isto porquê há uma influência não só na capacidade de movimentação desses indivíduos, mas o modo como encaram a experiência de estar na cadeira de rodas como uma obstrução, ou não, ao seu modo de movimento normal. Ou seja, a cadeira de rodas assim como o corpo devem se tornar fenomenologicamente ausentes (ou pré-reflexivo) quando desejam executar uma tarefa. Assim, a cadeira de rodas deve ser experienciada como parte do funcionamento do esquema corporal e, como um aspecto de tal esquema, a experiência também implicará numa integração afetiva. Outro exemplo é o luto que pode afetar o modo como o sujeito se posiciona no mundo. Segundo Lymer, o afeto pode impactar o modo como o funcionamento esquemático do corpo funciona —

[O] Afeto pode perturbar nosso funcionamento esquemático corporal, (...) as implicações de ter nossos esquemas corporais formados *no útero* é que eles são relacionais e intersubjetivos — afetivamente interligados com a nossa capacidade para um funcionamento corporal do início mesmo de sua emergência (Lymer, 2018, p.77).

De acordo com Lymer, essa relação entre corpo e mente, ou melhor, essa comunicação entre afecção e corpo, pode ser exemplificada pela reversibilidade sentir-sentido experienciada quando nossas mãos tocam uma a outra. Há uma reversibilidade dialética uma vez que se pode alternar entre tocar e ser tocado, objeto e sujeito, embora não sejam a mesma coisa. Ainda, tal processo nunca é completamente terminado, sempre é eminente. É nessa experiência de quebra da continuidade do ser, esse espaço, essa alteridade que é descoberta. Assim, segundo Lymer, Merleau-Ponty altera a relação que um sujeito tem consigo n’*O Visível e o Invisível* de uma de reversibilidade dialética que é criada através da projeção perceptiva para o descobrimento da carne, através da mudança de nossas percepções, uma alteridade que esteve sempre ali.

Subjetividade na carne emerge então como uma deiscência através da disparidade entre consciência e o corpo sensível — é o nome dado ao status da simultaneidade do corpo como sujeito que percebe e o objeto da percepção, um status que não pode nunca ser completamente

capturado em sua reflexividade por conta do hiato (LYMER, 2018, p.78).

Contudo, segundo Lymer, afirmar que o feto se forma a partir da deiscência ou fissão de sua própria massa é altamente problemático. Ou o zigoto não é um aspecto do corpo gestante, de sua carne, ou são a mesma coisa e há um sincretismo absoluto sendo necessário questionar onde se inicia a diferenciação. Como dissemos, para Lymer, o movimento e desenvolvimento fetal se dá em resposta ao corpo gestante. Isso significa que é o esquema corporal maternal que propicia a estruturação e as bases para a aparição do movimento fetal que, por sua vez, possui reflexos em sua morfologia. “O encontro tátil entre feto e mãe provoca, portanto, movimentos fetais de modo que influencia a morfologia fetal” (LYMER, 2018, p. 86). Segundo ela, há uma impressão deixada no feto pelo corpo gestante, o que influenciará, posteriormente, esse sujeito no mundo. “Adicione ao movimento físico os batimentos cardíacos regulares maternos, digestão e respiração, e podemos ver que o mundo intrauterino não é apenas um mundo que se move, mas também um mundo animado rítmico e regularmente” (ibidem, p.86). Lymer detalha as semanas e as fases de desenvolvimento fetal para entender como o posicionamento corporal vertical e lateral começam a se formar. Segundo ela, essa noção de desenvolvimento proprioceptivo é consistente com a filosofia de Merleau-Ponty, mas é problemática ao encontrar uma fenomenologia da carne que apostaria na emergência do feto como auto-formado de deiscência ou fissão de sua própria massa. Segundo ela, é a mulher gestante, uma mulher particular e não um quiasma anônimo da carne que estabelece as fundações morfológicas para a emulação do esquema corporal humano.

Como observa Lymer, situado dentro da filosofia de Merleau-Ponty, o processo de desenvolvimento que descreve constitui o começo sincrético do vínculo maternal;fetal que molda o desenvolvimento fetal, mais que o vínculo em si mesmo. Isto significa que até pelo menos o final do segundo trimestre, o feto é, ao menos fenomenologicamente, um aspecto do corpo gestante e não algo divergente que requer um vínculo para um relacionamento ocorrer. Trata-se, como dissemos acima, de um corpo particular de uma mulher (ou sujeito) existente, que tem materialidade, se faz na carne. Para que se possa dizer que o vínculo é formado entre mulher e feto é preciso que haja uma relação de reciprocidade e neste sentido, de alguma forma incipiente, é preciso que o feto seja uma entidade de algum modo separada da mulher gestante para que se possa postular um laço.

Desse modo, Lymer afirma que pesquisas sugerem que durante o segundo trimestre da gestação, as habituações e aprendizados fetais são indicativos de que há uma independência fetal crescente, o que aponta para o começo da criação de um ambiente fetal para além da mediação maternal. Mas não é até a 22ª semana que um movimento fetal independente começa a emergir. Esta marca de ação intencional nas 22 semanas sugestionam que o feto desenvolveu um senso de ipseidade. Essa transição fetal que ocorre a partir da 22ª semana também marca o começo de um nível diferente de engajamento mulher;fetal, ou melhor, o vínculo<sup>72</sup> mulher;fetal. Este vínculo começa a se manifestar enquanto vínculo, ou reciprocidade, quando há um engajamento materno com a intencionalidade de movimento fetal. Segundo ela, essa trajetória de desenvolvimento é consistente com a noção de intencionalidade esquemática corporal de Merleau-Ponty, ao passo que não requer auto-consciência para além da ipseidade.

Lembremos que a consciência para Merleau-Ponty se origina *através* do quiasma da carne como uma alteridade experienciada como deiscência perceptiva na forma da consciência pré-reflexiva como a familiaridade que eu tenho comigo enquanto engajo no mundo. O que o vínculo maternal;fetal proporciona para o feto é justamente esse engajamento (LYMER, 2018, p.89).

Mas, fenomenologicamente, este feto não é inteiramente outro em relação à este sujeito gestante, antes, é ligado à ele numa relação complexa, tanto para seu crescimento e desenvolvimento, quanto para prosperar biológica e emocionalmente. É preciso acentuar que não é apenas o sujeito gestante que pode afetar o feto; foi demonstrado que o feto tem a capacidade de afetar o corpo gestante também. Segundo ela, o corpo da mulher responde ao movimento fetal de maneira correspondente ao que ocorre abaixo do nível da percepção, isto é, inconscientemente. Por sua vez, isso é consistente com a noção de que o vínculo maternal-fetal opera no nível do esquema corporal.

Lymer embasa seu argumento do vínculo mulher;fetal numa instância empírica do acoplamento afetivo. Esse acoplamento é uma ligação incorporada que pressupõe um substrato afetivo que molda a ipseidade fetal. Há uma negociação incorporada durante a gestação porque ao mesmo tempo em que o feto se torna outro, este acontecimento se dá *através/pelo* corpo gestante; o esquema corporal, ao mesmo tempo, tenta incorporar esse feto em suas habituações corporais rotineiras.

---

<sup>72</sup> Lymer diferencia vínculo de ligação. Segundo ela, vínculo é o que ocorre durante a gestação, enquanto a ligação (entre infante e mulher/mãe) é um fenômeno do pós parto.

Lymer sugere que Merleau-Ponty suspeitava em seus últimos escritos, que compreendiam as palestras de Sorbonne<sup>73</sup>, que “algo é carregado do útero para o mundo ou talvez até ele tenha começado a suspeitar que a vida intrauterina é nosso primeiro mundo” (Lymer, 2018, p.97). Ainda que ele não pudesse ter evidências ao seu alcance naquele momento, Lymer alega que o esquema corporal desenvolvido *no útero* ao ser exposto à alteridade do corpo gestante, deixaria uma marca nas estruturas neonatais. O quanto disso restaria após o nascimento é incerto, contudo. Lymer também mostra que estudos apontam que as emoções gestacionais implicam no florescimento fetal. Mas, como vimos no processo de evolução do feto, é a partir da 22ª semana que este começa a se distanciar do corpo gestante (antes em sincretismo) para um movimento intencional que opõe-se ao movimento do corpo gestante, ação e emoção. Assim, ao passo que no início o feto usa as respostas do corpo gestante para modificar as suas (como movimentos e sons), através desses envolvimentos o feto começa a criar uma distância vivida no corpo da mulher que, para viver sua gestação, não cessará de tentar incorporá-lo nas suas habituações corporais. Tal negociação incorporada é importante uma vez que para experienciar a ipseidade, o feto necessita de uma experiência de alteridade para ampliar a distância vivida necessária à individuação. Isto se dá na presença da mulher gestante, que é simultaneamente, uma familiaridade e uma alteridade.

Nesse estágio, a alteridade é, portanto, um imperialismo necessário que impede a possibilidade do feto como um outro radical porque durante a gestação é sempre, ao menos em parte, o *meu* corpo que se move, ainda que apenas para reconquistar uma posição confortável que acomoda aquele pé em minhas costelas (LYMER, 2018, p.99).

Assim, Lymer demonstra que o ser é formado dentro e fora da alteridade da mulher gestante, uma alteridade absoluta que é constitutiva da ipseidade que os esquemas corporais incorporam; uma alteridade que eventualmente poderá estar dentro, mas que permanece fora do mundo fenomenal infantil. É através do entrelaçamento do toque e da visão, que o embrião se desenvolve em interação, não pela dicotomia dessa interação, mas pela reversibilidade situada na carne. É por isso que Lymer afirma: “a ontologia da carne de Merleau-Ponty é uma *absoluta* apropriação da fenomenologia gestacional de tal modo que a carne refere-se a uma

---

<sup>73</sup> cf. MERLEAU-PONTY, 2010.

fenomenologia da gestação que ocorre no corpo de mulheres reais” (LYMER, 2018, p.105, grifo da autora)

O que é importante para nós é que não há apenas uma relação de reciprocidade entre o sujeito gestante e o feto — a qual não precisa ser simétrica; inclusive segundo Lymer, é a experiência da assimetria que fundamenta nossas capacidades de perceber uma alteridade absoluta — há uma absoluta ambiguidade no que diz respeito à gravidez. Ainda que o feto comece a se diferenciar ao longo da gestação, ele não é completamente outro.

Conforme mencionado acima, a ontologia da carne nomeia uma nova dinâmica complexa, que não deixa para trás a ambiguidade da abertura que, por sua vez, é revestida de ocultamento. Nesse sentido, não há apenas uma sobreposição de um sobre o outro (quiasma) mas sim uma reversibilidade dialética. O corpo não só muda de sujeito para objeto, mas também as percepções corporais movem de internas para externas. Neste movimento de mudança de papel entre aquele que é sentido e aquele que sente, há uma indefinição ou mistura onde o interno e o externo começam ou terminam e, então, o que toca e o que é tocado também se tornam incertos. Essa experiência é mais comumente percebida através do corpo gestante. Nos estágios iniciais da gravidez, essas sensações podem se dar de maneira confusa, ainda que elas possam mudar a corporificação. “Estágios tardios da gestação, no entanto, impactam mais profundamente na minha dialética habitual sujeito/objeto e é por isso que eu digo que o chute [do feto] marca uma mudança fenomenológica na relação mulher;fetal” (LYMER, 2018, p.141).

Lymer argumenta que a respeito da reversibilidade, a fenomenologia da gestação tende para a objetificação, uma vez que alguns movimentos não se dão de acordo apenas com a vontade do sujeito, como seu estômago que ocupa tanto a posição daquele que toca quanto aquele que é tocado. É através desse aumento da objetificação que o feto pode começar a “aparecer”. Outro aspecto é a experiência tátil que é incarnada. No caso das mãos que tocam uma à outra, há uma superfície externa que pode ser percebida e um interior que pode sentir o que está sendo tocado. Na gravidez, o equilíbrio ordinário entre interno e externo muda, porque o modo como esse corpo habitualmente se percebe tende mais para o interno, próximo ao estômago. Mesmo nos estágios finais, onde a protuberância pode ser vista, os sentidos tentem à internalização, à uma imagem obscura do que está dentro. É através do ultrassom

que o invisível pode tornar-se visível, que o feto que está no escuro pode fazer-se ver. Exploraremos essa tecnologia no próximo capítulo.

Finalmente, é certo que para existir uma fenomenologia da gravidez, esta deve se dar nos corpos de mulheres reais, como Lymer reivindica. Contudo, pensar sobre o corpo gestante como uma expressão da ontologia da carne não é negar essa realidade; é, mais, entender como essa relação entre corpo gestante e feto é paradigmática. Porque, como buscamos demonstrar ao longo deste capítulo, através da descrição fenomenológica do corpo gestante, este é revelado como potência. Assim, é através dessa experiência que este corpo pode observar sua motricidade como transcendência, intencionalidade e — quase literalmente — gerador de espaço. É através dos conceitos de reversibilidade, dialética e ambiguidade que podemos entender o corpo gestante. Logo, compreendê-lo não implica tão somente na relação deste corpo próprio com o mundo, mas também o que diz respeito à alteridade. Se levarmos em consideração o vínculo maternal;fetal exposto por Lymer, entendemos que o acoplamento entre corpo gestante e feto produz efeitos corporais e emocionais para ambos. Ao passo que o corpo gestante que se reconfigura num processo de negociação com o feto, suas estruturas mais básicas começam a se desenvolver. Logo, há uma relação de reciprocidade revestida de alta ambiguidade, pois, como vimos, até pelo menos a 20ª semana de gestação, este feto ainda é o corpo gestante. É o corpo gestante que abre o feto para subjetividade.

Do ponto de vista subjetivo, então, a condição da pessoa que passa pela experiência da gestação, pode reconhecer uma capacidade corporal não antes explorada. Em que pese tal gestação ser escolhida, ainda que dentro da sociedade patriarcal contemporânea, este corpo gestante apresenta-se como poder criativo. Ainda que para Beauvoir a gestação pudesse representar uma âncora na imanência, pois a transcendência estaria reservada à criação para o mundo, acreditamos ter demonstrado que o corpo gestante é antes semelhante ao ator e/ou artista. Seus movimentos se assemelham à uma dança. E é a partir desse corpo que pode viver de forma mais profunda a ambiguidade de sua própria carne. Será no encontro deste corpo com as instituições patriarcais, racistas e coloniais que veremos surgir as opressões que o corpo gestante pode vir a sofrer. É este assunto que abordaremos no próximo capítulo.

### CAPÍTULO 3. OPRESSÃO A PARTIR DO CORPO GESTANTE

Este capítulo dedica-se a estudar o encontro do corpo gestante com as instituições sociais a que está submetido. Vimos que o conceito de gênero serve para teorizar as estruturas sociais e, portanto, sendo o corpo gestante majoritariamente vivido por mulheres, tais estruturas incidem diretamente nesses corpos. Mas, uma vez que também consideramos os marcadores de raça e classe, percebemos que o corpo gestante atravessado por esses indicadores é o mais oprimido. Em grande medida, tais opressões se verificam pela compreensão diametralmente oposta àquela apresentada na fenomenologia da gravidez, ou seja, ao feto é atribuída uma identidade separada do corpo gestante enquanto este torna-se apenas um corpo feminino genérico. Veremos como o mote da hospitalidade opera para criar uma separação entre corpo gestante e feto, acarretando sérias consequências. Em especial, veremos como o encontro do corpo gestante com as instituições e práticas da medicina é, não só alienante em diversos aspectos, mas também o agente de inúmeras violências. Por fim, é no encontro com as instituições capitalistas, patriarcais, coloniais e racistas que torna-se possível perguntar em que medida, cabendo o papel reprodutivo às mulheres, este pode se dar de forma livre.

Para que possamos abordar todas essas questões, nosso percurso se dará de forma muito semelhante ao que fizemos no capítulo anterior, ou seja: em primeiro lugar, analisaremos a parte dois do ensaio *Gravidez Incorporada: Subjetividade e Alienação* de Iris Young; em seguida, analisaremos a tese de doutorado de Jane Lymer, pois, como dissemos, é ali que há uma análise direta deste mesmo ensaio com o qual trabalhamos, sendo possível o desdobramento de diversas questões. Veremos como neste ponto as autoras convergem. Na sequência, partiremos para o livro *Fenomenologia da Gravidez* de Lymer porque é nesta obra em que há um amadurecimento do pensamento da autora, bem como o desenvolvimento do mote da hospitalidade, trazida de forma muito incipiente em sua tese de doutorado. Ao longo dessas análises, traremos como suporte à alguns argumentos Silvia Federici e Angela Davis, dentre outras pensadoras.

Lembremos da frase de abertura do ensaio *Gravidez Incorporada: Subjetividade e Alienação* de Iris Young: “A gravidez não pertence à própria mulher. É um estado de desenvolvimento do feto, para o qual a mulher é um contêiner” (YOUNG, 2005, p. 46). São

sobre os desdobramentos, consequências e ideias por trás de tal pensamento que o desenvolvimento de nosso capítulo se dará.

### 3.1. Alienação do corpo gestante

A segunda sessão do ensaio *Gravidez Incorporada: Subjetividade e Alienação* de Iris Young baseia-se no conceito de alienação. Necessário notar de partida que este ensaio foi publicado pela primeira vez em 1983. Isso significa que, embora sua análise deva ser localizada neste tempo histórico, bem como as citações ali trazidas, esta ainda se faz pertinente. Mantendo essa informação como pano de fundo nesse nosso tópico, segundo Young, escritoras feministas se baseiam no conceito de alienação para descrever a existência feminina numa sociedade e cultura dominada por homens. A autora restringe sua análise à sociedade norte americana, mas é certo que podemos alargar seu pensamento e aplicá-lo ao contexto brasileiro. Assim, sustenta que o encontro do sujeito gestante com a medicina obstétrica geralmente a aliena de sua gestação e experiência de parto. Young define alienação:

Alienação aqui significa a objetificação ou apropriação por um sujeito do corpo, ação ou produto da ação de outro sujeito, de modo que ele ou ela não reconheçam tal objetificação como tendo suas origens em sua experiência. A experiência ou ação de um sujeito é alienada quando é definida ou controlada por um sujeito que não compartilha de suas suposições ou metas (YOUNG, 2005, p. 55).

Ora, considerando que as sociedades contemporâneas se estruturam de modo generificado, posicionando indivíduos em relação de trabalho e produção, poder e subordinação, sexualidade e desejo, prestígio e status, as instituições médicas (e legais, como veremos) não seriam diferentes. Isto significa que a probabilidade de um corpo gestante encontrar um médico homem e, tal médico, reproduzir o entendimento sobre saúde em que tais instituições estão baseadas é altíssima. Pelo fato de não compartilharem a mesma facticidade do corpo vivido, segundo Young, a possibilidade de um homem reproduzir as desigualdades de gênero seria maior que uma mulher, ainda que a questão não seja individual. Retomaremos isto mais a frente, problematizando este ponto.

Segundo ela, ao longo da história da medicina, seus teóricos e práticos não incluíam os processos reprodutivos das mulheres em seu domínio. Uma vez que isto se deu, foram definidos como doenças. Silvia Federici aborda a tomada do conhecimento das parteiras por médicos homens, portanto acreditamos ser oportuno este pequeno desvio. É na sua obra *O*

*Calibã e a Bruxa* (2017) que Federici analisa a reprodução como um trabalho *alienado*. Segundo esta autora, foi “a crise populacional dos séculos XVI e XVII, e não a fome na Europa, durante o século XVIII (tal como defendido por Foucault), que transformou a reprodução e o crescimento populacional em assuntos de Estado e objetos principais do discurso intelectual” (FEDERICI, 2017, p. 169). Assim, por meio da caça às “bruxas” que “literalmente demonizou qualquer forma de controle de natalidade e de sexualidade não procriativa, ao mesmo tempo que acusava as mulheres de sacrificar crianças para o demônio” (ibidem, p.174) o Estado buscava restaurar a proporção populacional que, no contexto do mercantilismo fazia da existência de uma grande população a chave da prosperidade e do poder de uma nação. De acordo com Federici, é na teoria e prática mercantilista que podemos encontrar a “expressão mais direta dos requisitos da acumulação primitiva e da primeira política capitalista que trata explicitamente do problema da reprodução da força de trabalho” (ibidem, p.173). O Estado passa então a intervir através de novos métodos disciplinares, como a caça às “bruxas”, além de impor penas severas à contracepção, ao aborto e ao infanticídio — segundo a autora, foram nos séculos XVI e XVII que as mulheres foram processadas em larga escala por infanticídio, além da perseguição por bruxaria — com a finalidade de regular a procriação e quebrar o controle das mulheres sobre a reprodução.

É portanto, no contexto da caça às bruxas, que o Estado lança suas suspeitas às parteiras que leva, por sua vez, a entrada dos médicos homens na sala de parto. O receio estatal era muito mais pela suposição que poderia haver ali o ato de infanticídio do que pela preocupação de algum tipo de incompetência médica das parteiras. Federici fala como na França e Alemanha, caso as parteiras quisessem continuar seu ofício, deveriam se tornar espãs do Estado, informando todo novo nascimento, bem como mulheres que eventualmente pudessem dar à luz em segredo. “Na Alemanha, a cruzada pró-natalista atingiu tal ponto que as mulheres eram castigadas se não faziam esforço suficiente durante o parto” (ibidem, p.178). Ora, não seriam hoje as mulheres castigadas através de agressões verbais na hora do parto quando o médico pensa que ela não está fazendo força o suficiente<sup>74</sup>? Logo, foi a partir da marginalização das parteiras que as mulheres começaram a perder o controle que haviam exercido sobre a procriação, reduzidas à um papel passivo no parto, ao passo que os médicos

---

<sup>74</sup> Recentemente se tornou público o caso de Shantal Verdelho (2022) que acusou o médico que realizou seu parto de violência obstétrica, circulando vídeos na internet em que o médico a humilhava verbalmente. A justiça negou o pedido e pediu o arquivamento do caso. Disponível em: <https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2022/11/01/shantal-denuncia-violencia-obstetrica.htm> (último acesso em 10/11/2022).

homens passavam a ser considerados como aqueles que ativamente traziam a vida ao mundo. Foi também esta mudança que trouxe uma mudança na perspectiva da prática médica, que passou a priorizar a vida do feto em detrimento da vida da mãe. Segundo Federici, há aí um contraste “com o processo de nascimento habitual que as mulheres haviam controlado” (ibidem, p.177). De modo que as outras práticas que agrupavam as mulheres, como sua reunião em torno da cama, foram expulsas da sala de parto e o que era vivido em comunidade, foi tornado prática de policiamento entre mulheres. Nas palavras de Federici:

O resultado dessas políticas, que duraram duzentos anos (as mulheres continuavam sendo executadas na Europa por infanticídio até o final do século XVIII), foi a escravização das mulheres à procriação. Enquanto na Idade Média elas podiam usar métodos contraceptivos e haviam exercido um controle indiscutível sobre o parto, a partir de agora seus úteros se transformaram em território político, controlados pelos homens e pelo Estado: a procriação foi colocada diretamente a serviço da acumulação capitalista (ibidem, p.178).

Federici nos mostra assim como a reprodução foi tomada, literal e figurativamente, das mulheres. Os conhecimentos e práticas que antes exerciam foram postas sob a tutela médica masculina que, além de torná-las passivas, isolaram-nas. A reprodução, então, foi transformada em trabalho *alienado*. Segundo ela, foi este aspecto da acumulação primitiva que Marx deixou de fora de sua análise pois, se nunca foi reconhecido que a procriação em si mesma era um terreno de exploração, também desconsiderou-se que poderia ser resistência. Assim, foi o interesse do Estado em controlar os corpos, a sexualidade e a capacidade reprodutiva das mulheres que quebrou o controle sobre seus corpos e fez com que o médico homem tomasse a cena da sala de parto. Por fim, cito novamente Federici, pois veremos como sua análise é lamentavelmente atual:

Mas, mesmo depois — e até o presente —, o Estado não poupou esforços na sua tentativa de arrancar das mãos femininas o controle da reprodução e da determinação sobre onde, quando ou em que quantidade as crianças deveriam nascer. Como resultado, as mulheres foram forçadas frequentemente a procriar contra sua vontade, experimentando uma *alienação* de seus corpos, de seu “trabalho” e até mesmo de seus filhos mais profunda que a experimentada por qualquer outro trabalhador (ibidem, p.180, grifo meu).

Desse modo, Federici nos mostra o motivo da tomada do saber da mulher sobre seus processos reprodutivos e de nascimento pela figura do médico homem, em momentos anteriores ao tratado por Young.

Retomando essa última autora, quando a medicina passa a ter sob sua tutela a saúde reprodutiva feminina, o encara como doença. Ela segue em sua análise afirmando que em torno da metade do século dezenove, momento histórico posterior ao tratado por Federici, pelo menos na América e na Inglaterra Vitoriana, ser mulher era sintomático de ser doente. Escritores da área médica consideravam que as mulheres eram inerentemente frágeis e psicologicamente instáveis, atribuindo aos seus ovários e útero um grande número de doenças e transtornos físicos e psicológicos. Como se sabe, o termo histeria<sup>75</sup>, que até os dias atuais é utilizado corriqueiramente de forma pejorativa para designar mulheres com “excessiva emotividade” ou “falta de controle psicológico” (histérica), se referia a uma suposta condição médica peculiar das mulheres, uma doença nervosa que, hipoteticamente, se originava no útero e poderia causar convulsões. Ao final do século XIX, Charcot e Freud dedicam-se ao estudo da histeria, uma neurose majoritariamente associada às mulheres. Veremos no tópico 3.3. deste capítulo como este imaginário, ainda que reelaborado, faz-se presente nos dias atuais.

Young segue afirmando que obstetras e ginecologistas atualmente ainda têm dificuldade de afirmar que processos fisiológicos femininos como menstruação, gravidez, parto e menopausa são consideradas funções normais do corpo que, apenas ocasionalmente, podem apresentar algum tipo de transtorno. Assim, essa herança que associava a gestação, bem como outras funções reprodutivas como condições que necessitavam de assistência médica, não foi abandonada. Segundo observa nos escritos de Barbara Rothman<sup>76</sup>, mesmo aqueles escritores de medicina que explicitamente não consideram a gestação como doença, atrelam mudanças normais desse processo como baixa hemoglobina, retenção de líquido e ganho de peso como “sintomas” que requerem “tratamento” como parte do processo normal de pré-natal. Não só isso: ela afirma que, embora 75% a 88% de mulheres grávidas experienciem alguma náusea nos meses iniciais, outros textos obstétricos se referem a esse processo fisiológico como uma neurose que poderia indicar algum tipo de ressentimento, ambivalência ou inadequação na mulher mal preparada para maternidade. Seu último exemplo, é de como filmes de ensino obstétrico, como o *Parto Normal*, apresentam o uso de

---

<sup>75</sup> A palavra vem do termo grego “hysterá”, que significa útero.

<sup>76</sup> Young indica a obra “Mulheres, Saúde e Medicina” de 1979.

vários instrumentos e remédios, assim como o uso de bloqueio paracervical e a realização de episiotomia<sup>77</sup>.

No contexto brasileiro, uma série de três documentários intitulada *O Renascimento do Parto*, mostra diferentes histórias de mães e profissionais da área da saúde em suas experiências com a controversa prática de nascimentos por cesárea no Brasil. O Brasil é o segundo país com a maior taxa de cesáreas do mundo, ficando atrás apenas da República Dominicana. Segundo a pesquisa *Nascer no Brasil: Inquérito Nacional sobre Parto e Desenvolvimento*<sup>78</sup>, coordenada pela FioCruz (2011-2012), mais da metade dos partos (52%) foram realizados por cesárea; se considerarmos a realidade do sistema privado de saúde, a proporção passa a ser de 88%. Dados da Organização Mundial de Saúde (OMS), apontam que idealmente as cesáreas devem ser 15% dos partos. Assim como aponta Young em 1983, atualmente ainda se verifica a prática de inúmeras violências obstétricas<sup>79</sup> como rotineiras, embora não recomendadas pela OMS e pelas Diretrizes Nacionais de Assistência ao Parto Normal (2017).

A razão que Young atribui para a tendência continuada de parte da medicina de tratar a gestação e o parto como condições disfuncionais derivam, primeiramente, do modo como a medicina define seu propósito: como a prática que procura a cura para doenças. Ainda que não seja por esse motivo que uma gestante procura um médico, como a medicina ainda se define como a profissão da cura, pode implicitamente conceitualizar os processos reprodutivos como doença ou enfermidade. Uma segunda causa, seria que essa volta para um estado normal de saúde, tomaria por base a concepção enviesada masculina do que é considerado saudável: um corpo que não muda, como modelo dominante de saúde. Ou seja, a saúde estaria associada à estabilidade e equilíbrio, enquanto se sabe que apenas uma minoria de pessoas, quais sejam, homens adultos, podem experimentar sua saúde num estado estável em que não há mudança regular em sua condição corporal. Crianças, idosos e mulheres, por

---

<sup>77</sup> Prática médica comumente adotada, ainda que desaconselhada cientificamente, que consiste em incisão efetuada na região do períneo para ampliar o canal de parto.

<sup>78</sup> Disponível em: [https://nascernobrasil.ensp.fiocruz.br/?us\\_portfolio=nascer-no-brasil](https://nascernobrasil.ensp.fiocruz.br/?us_portfolio=nascer-no-brasil) (último acesso em novembro, 2022).

<sup>79</sup> Poderíamos citar algumas aqui, como: episiotomia sem necessidade ou sem informar à mulher, ocitocina sem necessidade, manobra de Kristeller, amarrar a mulher durante o trabalho de parto, não permitir que a mulher escolha sua posição no trabalho de parto, negar anestesia, toques realizados muitas vezes, cesárea desnecessária, impedir o contato imediato da parturiente com o bebê, negar o direito a acompanhante, humilhação verbal, dentre outras.

outro lado, experienciam mudanças como um aspecto normal de saúde, como um funcionamento corporal comum e saudável, porque dinâmico.

Assim, a tendência de tratar a gestação como doença pode produzir alienação para a mulher gestante. Por mais que sua imunidade possa melhorar durante a gestação, sua auto imagem possa ser de força e solidez, o seu encontro com as instituições médicas podem levá-la para o sentido oposto. É certo que desconfortos e sensações estranhas ao estado normal de saúde podem ocorrer na gestante mais saudável, mas, segundo Young, a internalização dos discursos de fragilidade associadas à gestação podem levá-la a encarar sua experiência como um sinal de fraqueza. Outro ponto é o uso de instrumentos e os tipos de intervenção que podem ser feitos — Young não afirma que o uso de instrumentos ou drogas em si é inapropriado ou perigoso, mas sim o modo como são empregados — e que predominam na obstetrícia contemporânea. Há pelo menos duas formas que podem contribuir para alienação da mulher: em primeiro lugar, a tornam mais passiva do que precisariam estar. O exemplo que a autora traz é a posição horizontal em que muitas mulheres ficam no momento do parto, reduzindo a influência da gravidade e sua habilidade de empurrar. Também o uso de equipamentos intravenosos, monitores e analgésicos podem inibir a capacidade da mulher de se mover durante o trabalho de parto. Ou seja, algumas intervenções podem, além de ser fonte de violência obstétrica, reduzir a agência do sujeito gestante durante seu processo gestacional e especialmente durante seu trabalho de parto.

Em segundo lugar, o uso de instrumentos é um meio de objetificar a gestação e o nascimento, pois aliena a mulher ao negar ou desvalorizar sua própria experiência nesses processos. Vimos que fenomenologicamente a mulher tem um saber único sobre seu corpo e sobre o feto que está dentro dela, podendo sentir o movimento do feto e as contrações uterinas de forma imediata e certa, como ninguém mais pode. Assim, sugere Young que, com a invenção de máquinas usadas nas gestantes, este saber tende a ser desvalorizado. O sensor de batimento cardíaco fetal, o ultrassom usado para acompanhar o desenvolvimento fetal e o monitor fetal usado durante o trabalho de parto transferem para a equipe médica os meios de observação da gestação e nascimento. De modo que a experiência da mulher é valorativamente diminuída por meios mais objetivos de observação. Young escreve posteriormente (em 2003) como o advento do ultrassom por imagem apenas reforça sua análise, pois numa sociedade em que o sistema epistemológico dá prioridade à experiência

visual em detrimento da experiência tátil ou mesmo oral, a imagem do feto como o centro da representação visual que é “mais real” do que as sensações do corpo gestante, é apenas uma aceleração do processo de objetificação. Lymer analisará mais detidamente este ponto, conforme mostraremos no próximo tópico.

O último fato levantado por Young que pode produzir, dentro do contexto da obstetrícia contemporânea, alienação para a mulher gestante, é o fato de que o médico que lhe atende geralmente é um homem. Segundo ela, geralmente há a sugestão dentro dos escritos humanistas sobre medicina que a base para uma boa condição da prática médica é que médico e paciente compartilhem da mesma experiência de corpo vivido. Assim, se levarmos em consideração que a descrição fenomenológica do corpo gestante é correta e oferece uma condição única para a subjetividade corporal, seria difícil haver empatia caso não haja a possibilidade de ser ou estar gestante. Logo, como a maioria dos médicos obstetras são homens, tal pressuposição básica seria difícil de ser alcançada, havendo uma distância na relação mulher gestante-médico, mais do que em outras relações médico-paciente. A assimetria também seria produzida uma vez que tal relação deve ser dessexualizada.

Embora concordemos que a relação corpo gestante-médico possa ser causa de alienação, por todo o exposto até aqui, pensamos não ser possível concordar com os motivos elencados por Young. Atribuir a relação assimétrica simplesmente por não haver o compartilhamento da facticidade do corpo vivido, seria essencializar este corpo, como se ser homem ou mulher significasse algo em si. Isto significa que pode haver opressão e, portanto, alienação na relação corpo gestante-médica, esta sendo uma mulher e já tendo passado por uma gestação. Porque a medicina se inscreve necessariamente nas estruturas de gênero, raça e classe. Ou seja, o gênero — que aqui seria a diferenciação entre homem e mulher desta relação — serve para pensarmos como as estruturas se moldam de modo a desconsiderar o corpo feminino em suas particularidades e não para atribuir ao corpo vivido, que é único, tal ou qual característica. Assim, uma médica obstetra pode inscrever-se nas estruturas de gênero, raça e classe para perpetrar as mesmas violências que um médico homem faria. Do mesmo modo, um médico obstetra homem pode ser mais acolhedor do que uma mulher. Além disso, afirmar isto, significa desconsiderar que existem homens transsexuais que podem passar pela gestação. De modo que devemos seguir o próprio pensamento apresentado pela autora, para afirmar que o corpo vivido é único e, portanto, isto não deve significar de partida uma

assimetria na relação, mas a causa mesma dessa assimetria são as estruturas sociais marcadas por gênero, raça e classe.

Por fim, a alienação final que a mulher experiencia no contexto médico, segundo Young, deriva da relação de autoridade e subordinação que normalmente estruturam as relações médico-paciente. A medicina tornou-se uma instituição com autoridade social comparável ao sistema legal ou até mesmo à religião. Assim, os médicos geralmente possuem um ar de infalibilidade fraternal e não aceitam ter sua opinião contrariada de modo que o autoritarismo entre médico-paciente aumenta conforme aumenta a distância social entre eles. Young sublinha que esta autoridade é amplificada nos casos de ginecologia e obstetrícia pela hierarquia de gênero. Ora, numa cultura que ainda tende a considerar homens mais importantes que mulheres e dá à eles autoridade e poder sobre a mulher em muitas instituições, contribui para que a relação entre corpo gestante-médico seja uma de poder. Não à toa que médicos sentem-se no direito de praticar violências obstétricas contra gestantes, que podem ser desde humilhações verbais, até a invasão do corpo da parturiente, com excessos de exame de toque, realização de episiotomia ou o “ponto do marido”<sup>80</sup>. Recentemente, o Ministério da Saúde brasileiro considerou o termo “violência obstétrica” inadequado e sugere seu banimento<sup>81</sup>. O Conselho Federal de Medicina apoiou em nota<sup>82</sup>. Ainda que o próprio Código de Ética Médica proíba procedimentos cirúrgicos sem autorização, não é isso que se verifica na relação entre obstetras e corpo gestante. Ainda que a episiotomia, por exemplo, possa ser considerada crime de lesão corporal pelo Código Criminal Brasileiro, a aplicação da lei também segue as mesmas estruturas generificadas (racistas e classistas). Ou seja, a prática excessiva e sem recomendação continua a ser praticada e seus responsáveis seguem sem responsabilização pelo Estado.

Em suma, o argumento de Young se baseia no fato da medicina descrever-se como a profissão da cura. Ao final de seu texto, ela diferencia a cura do cuidado, este último normalmente não pago e exercido majoritariamente por mulheres. Não só o fato de propor-se

---

<sup>80</sup> O “ponto do marido” consiste na costura da vagina após tê-la cortada para o parto, normalmente para garantir a satisfação sexual do parceiro. Disponível em: <https://theintercept.com/2018/09/10/pontodomarido/> (último acesso em novembro/2022).

<sup>81</sup> Disponível em: <https://g1.globo.com/ciencia-e-saude/noticia/2019/05/07/ministerio-diz-que-termo-violencia-obstetrica-tem-conotacao-inadequada-e-deixara-de-ser-usado-pelo-governo.ghtml> (último acesso em novembro/2022).

<sup>82</sup> Disponível em: <https://portal.cfm.org.br/noticias/cfm-apoia-ms-em-decisao-sobre-o-termo-violencia-obstetrica/> (último acesso em novembro/2022).

a curar algo, a medicina é baseada num viés masculino do que é considerado saudável, o que significa normalmente o corpo do homem adulto, enquanto todos os outros indivíduos passam, por um momento ou outro, por processos de mudança, sem que isso seja anormal ou característico de alguma doença. Além disso, este padrão serve para julgar os corpos fisicamente diferentes como desviantes. Não à toa, vem crescendo o número de mulheres que se dedicam ao estudo e prática da doulagem, que é o oferecimento de apoio emocional, afetivo e muitas vezes da garantia dos direitos da gestante enquanto está em trabalho de parto. Sua atuação durante o parto é reconhecida e recomendada pelo Ministério da Saúde e pela Organização Mundial da Saúde (OMS). Segundo dados da FioCruz “Estudos mostram que a presença delas ajuda a diminuir em 50% os índices de cesáreas, 25% a duração do trabalho de parto, 60% os pedidos de analgesia peridural, 30% o uso de analgesia peridural, 40% o uso de ocitocina e 40% o uso de fórceps”<sup>83</sup>. A doula oferece o amparo que o corpo gestante necessita e, muitas vezes, incentiva sua agência no processo de nascimento. Ora, se de um lado ainda vemos milhares de casos de violência obstétrica, acobertada pelas instituições (hospitalares e legais), pois também compartilham das mesmas estruturas de gênero, raça e classe — é possível observar que há uma retomada pelas mulheres do cuidado com o nascimento, dessa vez, como um trabalho reconhecido. Ainda que o acesso a tais cuidados se verifique majoritariamente para apenas uma parcela da população, há também alguns centros de referência públicos<sup>84</sup> que vão na contramão do que é praticado rotineiramente. É preciso que as práticas adotadas nesses locais se tornem a regra, não a exceção.

### **3.2. O corpo gestante no discurso contemporâneo**

Conforme indicamos, passaremos agora à análise da tese de doutorado de Jane Lymer *A Fenomenologia do Vínculo Maternal-Fetal* (2010) em que a autora corrobora e aprofunda o que é exposto por Young na segunda parte de seu texto, que acabamos de nos dedicar. Se pudemos ver uma diferença de perspectiva entre as autoras no capítulo dois, neste capítulo veremos uma aproximação entre ambas. É válida a nota que fizemos no capítulo dois no que diz respeito aos termos usados por Lymer em relação à gestação e maternidade, muitas vezes

---

<sup>83</sup> Disponível em [https://cogepe.fiocruz.br/?i=rh\\_na\\_fiocruz&p=noticias&inc=noticia&id=1450](https://cogepe.fiocruz.br/?i=rh_na_fiocruz&p=noticias&inc=noticia&id=1450) (último acesso em 23/11/2022).

<sup>84</sup> Como é o caso da Casa Angela e a Maternidade Dr. João Amorim, ambos em São Paulo.

ainda confundindo em sua tese a subjetividade do corpo gestante com uma subjetividade maternal. O ponto de partida de Lymer é, assim como fizemos, o início do ensaio de Young: tendo em vista que a gravidez é ausente da literatura e do discurso cultural, a experiência do sujeito gestante pode vir a se dar de forma alienada, pois cultural e medicamente representada como passiva, justamente nas práticas em que deveriam ser consideradas parte de seu cuidado. É preciso que notemos a força dessa inversão: um processo de intensa atividade desse corpo gestante, de relação profunda com o feto, mas ainda este corpo, se depara com procedimentos e práticas que retiram sua agência e podem, muitas vezes, atuar contra o seu próprio interesse, alegadamente contrários aos interesses do feto. Vejamos como isso desenrola.

De acordo com Lymer, a alienação subjetiva materna descrita por Young tomou um novo rumo, tanto na maneira como se dá, mas também por sua magnitude. É verdade que Young descreve a alienação subjetiva do corpo gestante tendo como fonte principal a apropriação médica dos corpos femininos através das práticas obstétricas. A intenção de Lymer não é a de criticar o ultrassom por imagem ou possíveis cirurgias fetais em si ou quem as realiza, mas sim examinar criticamente as implicações e categorias culturais que se tornaram normativas enquanto resultado. Assim, seu desafio não é negar que o feto possa ser um paciente ou que não se devam criar esforços para salvá-los, mas antes, reconhecer a importância de preservar a subjetividade e autonomia do corpo gestante dentro dos processos de tomada de decisão. Não só as instâncias médicas são problemáticas, mas também as implicações e decisões legais sobre o assunto. Caso o vínculo maternal-fetal apresentado por Lymer seja levado em consideração, há premissas em que decisões médicas e jurídicas se baseiam que merecem ser revistas. Seu objetivo, portanto, é desvelar ou desconstruir o pensamento atual de direitos fetais e como mãe e feto interagem — Lymer desloca este entendimento em seu livro: é preciso entender que o vínculo formado por corpo gestante e feto implica numa ética da gestação, traduzida pela fenomenologia da gravidez que pretende responder a questão de como uma mulher gestante e outros ao redor dela se tornam afetivamente conectados com um feto. Examinaremos seu livro com mais detalhe no próximo tópico.

É, então, seu entendimento que as mulheres gestantes não apenas lidam com tudo aquilo que Young descreve dentro da prática obstétrica moderna — a medicalização da

gestação — mas encaram hoje uma alienação a mais: uma que brota da construção cultural do feto como um cidadão autônomo que o Estado oferece proteção, muitas vezes à despeito da gestante. A transposição dessas narrativas para leis que autorizam o Estado intervir e controlar sobre o que acontece no corpo de mulheres grávidas. Ora, vimos com Federici que a intervenção estatal sobre os corpos das mulheres se deu há muito tempo atrás. Não obstante, segundo Lymer, essa construção cultural do feto com personalidade cresceu de uma antiga batalha feminista contra alienação. Uma batalha que perdurou por eras para que fossem vistas e ouvidas, validadas e valorizadas, como membros iguais na comunidade, mas que hoje vêm o crescimento dos direitos feitas como o desafio mais perigoso que emergiu nesse processo em muito tempo. Lymer considera a capa da revista TIMES<sup>85</sup> de 1965 como o marco do início dos direitos fetais. Nela, um feto de 18 semanas dentro do saco amniótico é retratado suspenso no espaço, oferecendo um espaço para a medicina conquistar, enquanto a mulher cujo corpo o abriga é retratado como um espaço vago, sem ser identificado. A foto, enquanto dispositivo visual, marca a introdução do feto no mundo, na existência social observável.

Não se passaram mais de dez anos para que a construção do feto como um indivíduo separável do corpo gestante fosse completamente adotada. Lymer cita os editores do texto médico “Medicina e Psicologia Fetal” para entender que o estágio final ocorreu com a introdução da categoria dentro da obstetrícia da “medicina perinatal” ou, em outras palavras, da medicina fetal. De acordo com tais editores, a introdução dessa prática médica como genuína: “coincidiu com o reconhecimento crescente que a *primeira* prioridade de uma mãe em particular e da sociedade em geral é entregar um bebê capaz de alcançar o seu máximo potencial na vida adulta” (LYMER, 2010, citação de Beard & Nathanielsz, 1976, grifos da autora; p.174-175). Tal objetivo apenas foi possível graças às invenções que aperfeiçoaram os meios de observação. O que Lymer nota, contudo, é que ainda que as intenções daqueles que trabalham com a medicina perinatal sejam muito claramente motivadas, não se deve furtar às diversas suposições culturais que ali estão presentes. Em primeiro lugar: trata-se de uma mãe em particular: não pais, não homem, não mulher em particular; sua primeira prioridade é o seu filho que ainda não nasceu — não ela própria, não outros com os quais ela pode se importar. Ou seja, seria de se esperar que a partir do momento que uma mulher descobre-se grávida, nada mais lhe importasse a não ser a vida deste feto, nem mesmo a sua própria — o que, em si

---

<sup>85</sup> Anexo I.

só, é um contra senso. Enfim, a valorização das “observações” da ciência médica sobre as experiências das mulheres como aquela que é capaz de fornecer a informação básica necessária sobre seus corpos faz coro com o que vimos em Young: a experiência subjetiva da mulher não é valorizada nem mesmo para o sentido mais básico de ser o sujeito de suas próprias experiências.

Lymer retoma o posfácio de Young em que trata da introdução do ultrassom por imagem para afirmar que foi diretivo à sua pesquisa, o que indica a influência da autora. Assim, a observação predominante e mais básica empregada rotineiramente pelos obstetras é a experiência de “ver” o feto através da imagem do ultrassom. Este procedimento ocorre ao redor da 12ª semana e tornou-se um diagnóstico obrigatório no processo de pré-natal. O efeito que isso gera para o corpo gestante é que a imagem do ultrassom se mescla à experiência ainda recente da gestação para a mulher. Lymer afirma que fenomenologicamente a imagem do ultrassom evoca profundas respostas emocionais, intelectuais e de valor. Tais respostas suscitadas no sujeito gestante agem através de um tipo de psicologia imbuída culturalmente, para moldar a alteridade sentida do feto, geralmente antes de poder sentir os primeiros movimentos. De modo que a imagem do ultrassom exerce um papel profundo na construção do feto como indivíduo e, portanto, guia a experiência da gravidez de forma que não ocorria antes. Ou seja, há um impacto direto em como a gestação é encarada pelo sujeito gestante. Lymer afirma que uma mulher que passa por um exame de ultrassom ao redor da 12ª semana de gestação terá na imagem visual do feto sua primeira experiência de “realidade” da “criança” dentro de seu útero; ao passo que qualquer mudança sentida nos estágios iniciais são prováveis de serem experienciadas pela mulher como mudanças suas, possivelmente causadas “pela gravidez”.

Para as pessoas que se relacionam com esse sujeito gestante e, em especial, seu parceiro/a caso tenha um ou uma, o ultrassom marca a primeira experiência de mudança, uma que ocorre previamente à mudança corporal de sua parceira. Segundo Lymer, há em alguns textos obstétricos a descrição de como é o exame de ultrassom o responsável por criar o vínculo entre pais e filhos. Para a autora, este discurso seria problemático em diversos níveis. Em primeiro lugar, porque alienaria o vínculo afetivo entre mãe e feto ao construir este processo especificamente através de bases visuais. Ainda, implica que o processo de laço que antes era teorizado para ser um fenômeno pós parto, possa começar previamente, ao redor da

12ª semana, mas apenas através da intervenção tecnológica. Ora, como o laço poderia ser *formado* (entre pais e bebê) se é *dado* pela intervenção médica? Para Lymer, o mais problemático dessa leitura seria uma possível inferência de que aqueles pais que escolhem não se submeter ao exame de ultrassom precocemente estariam negando ao seu feto a oportunidade de um laço anterior. Se considerarmos a fenomenologia da gravidez, a sensação dos primeiros movimentos fetais se dão em torno da 20ª semana, o que significa que sem o exame de ultrassom, a primeira “experiência” do feto seria adiada até esse evento. Para demonstrar outras manifestações fenomenológicas relevantes da visão prematura do feto, Lymer descreve sua experiência de se submeter à um ultrassom na gestação de seu quarto filho.

Notemos que, como dissemos nessa dissertação, a descrição fenomenológica da experiência vivida se dá em situação. Por esse motivo, há um movimento de idas e vindas, entrelaçamento, entre o que é a fenomenologia da gravidez e as implicações sociais desta. Assim, ainda que tenhamos nos detido em analisar a parte fenomenológica no capítulo anterior, voltamos à ela agora, para demonstrar como a experiência deste corpo específico pode revelar as estruturas a que está submetido. Feita esta observação, passemos a experiência de Lymer:

O ambiente é estranho literalmente e metaforicamente e a experiência é uma de viajar para o espaço interior; meu espaço interior. A sensação, eu me lembro, é tanto uma profunda evocação de alteridade e estranhamento trazido eu penso, pelo *reconhecimento* do feto — e uma alteridade *particular*, um feto particular — (...) O sentimento e a visão simultâneos são, ao mesmo tempo, o espanto de algo que é tão novo e ainda profundamente familiar. Eu podia “ver” que o movimento era de um pé onde eu achava que tinha uma mão. Eu estive errada sobre como eu pensei que ele estivesse deitado — ele está invertido e minha percepção da realidade é invalidada, sendo demonstrada epistemologicamente falha através da tecnologia observacional superior (LYMER, 2010, p.178, grifos da autora).

Ao sair de seu exame, Lymer recebe uma imagem de seu filho e faz um retrato com a foto. Essa é a imagem que é evocada quando pensa que está gestando seu quarto filho. A questão que Lymer coloca é que tal evidência visual permite que a identidade do seu feto seja presente e separável da sua muito antes do nascimento. Retoma o termo de Lyn Morgan (1996) para identificar este fenômeno como o “nascimento social”, que se daria antes do nascimento biológico, portanto. A imaginação que tinha do seu filho, de como pensava que era ou seria, é substituída pela imagem vista no ultrassom. Seu filho lhe é “dado” através da intervenção médica. De acordo com Lymer, Beischer *et al* (1997) descreve este processo e o

presente da identidade do filho como o começo do processo de laço, o qual, por sua vez, pressupõe a identificação *com* e o reconhecimento *de* alguém, ou seja, tratar-se-iam de diferentes entes. Porém, se considerarmos a marca da 12<sup>a</sup> semana de gestação, não se pode falar em subjetividade fetal, uma vez que não há consciência cortical. Vimos que o processo de diferenciação fetal ocorre em torno da 22<sup>a</sup> semana, o que significa que neste caso deveríamos descrever a emergência de dentro, de uma subjetividade particular do corpo gestante, ao invés de um engajamento com outra subjetividade. Mas, o que se verifica na prática é o feto transformando-se secretamente em paciente. Com o passar do tempo, o envelhecimento da imagem desembocou no feto sendo considerado o “bebê” dentro de muitos contextos médicos, ao passo que a gestação da mulher é cada vez mais enquadrada dentro dessa tecnologias.

Um outro aspecto que gostaríamos de chamar a atenção como consequência da introdução do exame de imagem por ultrassonografia, é a generificação do feto. Vimos com Butler que o processo de designação de um gênero ocorre mesmo antes do nascimento de um sujeito. Isto se verifica quando da realização do exame de ultrassonografia por imagem que, ao identificar o sexo biológico do feto, logo lhe designa um gênero. O feto, mesmo antes de se tornar propriamente sujeito, mas já sendo considerado sujeito pela lógica médica, sai do exame um menino ou uma menina. Bruna Falleiros identifica em sua pesquisa de mestrado (2020) como após a grande difusão da capa da revista Times aqui mencionada, seguida de diversas outras imagens fetais e de embriões, a emergência da personalidade fetal se deu. Com isso, e a ampliação do uso da ultrassonografia na área obstétrica, a partir dos anos 1990 no Brasil, se observou a generificação desses fetos. Sua pesquisa passa por análises imagéticas bem como de eventos como o “chá revelação” — no qual aqueles que serão pais anunciam o sexo designado da criança. Falleiros fundamenta sua pesquisa em Foucault, para quem as imagens científicas e biomédicas tornam-se tecnologias de objetivação e subjetivação, ultrapassando a compreensão do objeto apresentado visualmente. Logo, ao criar um discurso de verdade sobre a saúde e os corpos dos indivíduos, a imagem do exame de ultrassom (imagem científica, portanto) afirma qual será o sexo do feto dentro do corpo gestante mesmo antes de ter nascido. O sexo biológico é diretamente ligado a apenas dois gênero possíveis, reforçando o sistema binário de gênero. Falleiros demonstra como o feto não nascido torna-se feto público: através do dispositivo da ultrassonografia obstétrica, que

ratifica a tecnologia do sexo, que se abre a possibilidade da construção do feto como indivíduo. Não adentraremos mais em sua pesquisa, mas a trouxemos como ponto de encontro entre a análise de Lymer e nosso primeiro capítulo. Ainda, este é um outro aspecto de opressão que é sustentado pelas estruturas a partir do corpo gestante, embora não diretamente à ele direcionado.

Voltando à Lymer, ela retoma o que Duden chama de “normas e necessidades fetais” (1993). Como consequência e ampliação desse fenômeno, Lymer analisa o papel da cirurgia intra-uterina. Como exemplo, a autora traz a imagem *A Mão da Esperança*<sup>86</sup>, uma fotografia tirada em 1999 que se tornou viral na internet nos anos 2000, onde a mão do feto supostamente se estende através da incisão intra-uterina, como se estivesse agradecendo o doutor Bruner por sua vida. A história narrada era de Samuel, um feto de 21 semanas que passou pela cirurgia de tratamento de espinha bífida. O nome do corpo gestante que abrigava Samuel não foi mencionado. Lymer retoma esta imagem em seu livro para analisar o mote da hospitalidade, portanto voltaremos à esta imagem adiante. Por ora, a autora afirma que apesar dos potenciais riscos para pessoas gestantes, as cirurgias para malformações (não letais) fetais como esta do exemplo, agiram, por sua própria existência, para construir o feto como um sujeito separado de sua mãe<sup>87</sup>. Ao tratar o feto como paciente, distinguem-se os riscos e benefícios entre feto e mãe. Para a autora, o que requer atenção especial e é fonte de preocupações é a maneira que o feto ganha um status moral precedente à agência da gestante. A vulnerabilidade e inocência fetal é atrelada à discursos altruístas, indicando como uma mãe deve ser para seu filho: ela deve se alimentar bem, não fumar ou beber, descansar e “se cuidar” — como já indicava Young. Tais práticas reforçam os discursos de sacrifício materno, delimitando o que é considerado ser uma “boa” mãe.

Neste ponto, cremos ser importante trazer uma rápida menção ao trabalho de Iris Young entitulado *Punição, Tratamento, Empoderamento: três abordagens à política para grávidas adictas*, capítulo IV de seu livro *Vozes que se Cruzam* (1997). É neste ensaio que Young analisa as políticas de abordagem à mulheres grávidas que são usuárias de drogas. Segundo ela, há uma abordagem claramente punitivista que têm implicações sexistas e racistas que operam mais para manter uma distinção social entre o normal e o desviante do

---

<sup>86</sup> No original, *The Hand of Hope*. Apêndice 2.

<sup>87</sup> Já observamos que em sua tese de doutorado, Lymer não distingue claramente mãe e corpo gestante, cenário que mudará em seu livro.

que pra proteger crianças. A situação das mulheres grávidas adictas não satisfazem as condições normalmente articuladas para justificar a punição. Baseada em Foucault e nas noções de poder disciplinar e do discurso confessional, Young argumenta que o tratamento dado às mulheres, nos casos por ela analisados, geralmente operam a fim de ajustarem-nas ao gênero dominante, raça, e estrutura de classe, despolitizando e individualizando suas situações. É importante observar que a análise de Young refere-se ao contexto estadunidense. Mas, por apresentar as características de uma sociedade capitalista, sexista e punitivista, acreditamos ser possível aplicá-la à realidades similares, como é o caso brasileiro.

Assim, a autora afirma que as políticas que têm como alvo as mulheres usuárias de drogas, especialmente pobres e racializadas<sup>88</sup>, voltadas à uma maior vigilância na “guerra contra as drogas”, levanta questões de cunho sexista e racista. Isto porquê, a maioria dos estados que processou mulheres grávidas que fizeram uso de substâncias ilícitas, não processou outras mulheres ou homens pelo uso de drogas. Isto demonstra, segundo ela, uma raiva em particular dirigida às mães nessa aplicação diferencial de punição. Numa sociedade em que o cuidado infantil é geralmente legado às mulheres, a maioria dos homens e mulheres carregam um ressentimento inconsciente em relação às suas mães que é deslocado às mulheres em geral, tornando-as bodes expiatórios. O nível de sentimentalidade dirigido às mulheres grávidas adictas é normalmente mais alto do que aquele dirigido à outros potenciais ofensores. Porque não é qualquer pessoa que estaria fazendo mal ao bebê, mas a mãe dessa criança. A mãe é aquela que deve se sacrificar, que faria qualquer coisa pela criança, que irá preservá-la e nutri-la. Isso é o que deveria significar maternidade, aos olhos da sociedade. Assim, “a mãe que faz mal ao seu filho não é apenas uma criminosa, ela é um *monstro*” (YOUNG, 1997, p. 78, grifo nosso).

Embora não haja em Young a diferenciação que tanto prezamos entre corpo gestante e maternidade, sua análise se mostra válida no que diz respeito justamente à tal confusão praticada pela sociedade, quanto ao corroborar a hipótese de Lymer — o tratamento do feto como indivíduo separado do corpo gestante e, principalmente, com interesses diversos. A validade da crítica de Young também se sustenta no fato de que a punição de grávidas adictas não obtém resultados positivos no que diz respeito à prevenção do nascimento de bebês afetados pelo uso crônico de substâncias ilícitas por suas mães, ao passo que a punição parece

---

<sup>88</sup> No original, a autora usa a expressão “women of color” que traduzir-se-ia literalmente por “mulheres de cor”. Pensamos que no contexto brasileiro a melhor tradução seja racializadas.

ter a única função de marcar essas mulheres como desviantes, reafirmando publicamente sua exclusão da classe dos cidadãos. Portanto, o “tratamento” dado às gestantes adictas, baseado naquilo que Young entende por poder disciplinar — conjunto de práticas disciplinares que desejam constituir um sujeito de acordo com suas normas — é o de ajustá-la em normas sociais de como ser uma boa mulher, ou seja, ajustando-a em estruturas predominantes de dominação e exploração. Logo, no que diz respeito à sua condição de “mãe”, ela deve seguir certos padrões de parentalidade para cuidar de seus filhos; caso não o faça, deve ser punida.

Por fim, é a terapia confessional que tende a despolitizar e individualizar o tratamento, uma vez que impede a mulher de se localizar num contexto maior de instituições sociais; o que dificulta, por sua vez, a formação de laços, relações de solidariedade e resistência. Segundo leitura de Young de Foucault, o discurso confessional tem por objetivo a modulação do ser num “eu” transparente e autônomo, capaz de se individualizar, internalizar as habilidades e disciplinas da auto inspeção e auto direcionamento para assegurar sua independência e auto controle. Considerando que a maioria dos tratamentos de adicção consistem em falas terapêuticas, ou seja, confessionais, seu objetivo seria que o paciente descubra e expresse seu mais profundo ser, construindo uma narrativa de sua história que desvele aspectos que levaram à dependência de drogas. Logo, ao compartilhar sua experiência, poderia superá-la. Assim, os tratamentos normalmente retêm o modelo atomístico e individualizante que a relação entre pessoa e sociedade subjaz à abordagem punitivista às grávidas adictas, o que é contrário à toda ética consistente do cuidado, segundo Young. Portanto, embora a autora não defenda a completa desconsideração de práticas auto reflexivas, aponta para uma solução baseada num contexto maior, que se dê em escala grupal. Seria através do empoderamento que haveria uma tomada de conscientização, desenvolvendo a capacidade de refletir sobre como a situação social envolve a ação pessoal.

Feito este breve desvio por Young, podemos retomar o que Lymer apresentou até o momento. Em resumo, a autora desdobrou a maneira pela qual a validação cultural de uma alteridade fetal visual (e, portanto, “epistemologicamente factual”) em conjunto com a invisibilidade discursiva da mãe produziu “o feto” como um indivíduo. Isto garantiu uma medicina, bem como interesses morais e éticos, separados. O resultado da ascensão e implementação da medicina perinatal mudou como o feto é posicionado na relação com o corpo gestante. Logo, o potencial para o entendimento da gestação como uma emergência

conjunta, de dependência fetal, é foracluída. A partir disso, o que pode se observar, no campo da atividade médica, é que o feto não é visto como passageiro inerte cujo trabalho é crescer, mas como alguém que está no comando do processo de gestação e do corpo da mãe.

Lymer cita um texto ginecológico de 1984, que mostra o entendimento corrente sobre o feto. O reproduziremos aqui, pois a autora também trabalha com essa passagem em seu livro:

O feto, em colaboração com a placenta, (a) assegura o sucesso endócrino da gravidez, (b) induz mudanças na fisiologia materna, o que a torna um hospedeiro adequado, (c) é responsável por resolver os problemas imunológicos trazidos por seu contato íntimo com sua mãe, e (d) determina a duração da gravidez (Lymer citando Findlay, 2010 (1984), p.182).

Muitos são os desdobramentos dessa passagem: em primeiro lugar, é o feto que está em relação ativa *com a sua placenta* (não de sua mãe). Esta relação produz mudanças dentro do “hospedeiro” maternal — aqui é o primeiro momento que Lymer utiliza essa designação. Segue-se que a representação da mãe como aquela que pode suscitar problemas imunológicos, aos quais o feto deve solucionar, faz dela um hospedeiro hostil<sup>89</sup>. Para a autora, o ponto mais notável é a maneira pela qual ao feto é atribuído não só agência, mas uma vontade e habilidade de tomar responsabilidade por seus interesses. Em suma, o feto torna-se um agente autônomo. Essa atribuição de agência ao feto tem por consequência demandar uma condescendência ou passividade maternal para que o agente ativo possa desempenhar a sua função, se desenvolver. Qualquer falha neste sentido, produz uma inadequação materna (ou melhor, do sujeito gestante), possibilitando que suas ações sejam lidas como inapropriadas ou perigosas para o feto. Desse modo o sistema médico e legal encontram uma base sobre a qual regular o comportamento de mulheres grávidas que, sem disciplina social, podem não cuidar *propriamente* de seus “filhos”, como vimos no caso de gestantes adictas, por exemplo. Essa transferência do discurso médico para a prática legal tem implicações graves.

Percebe-se que ao invés da relação bilateral de afetação entre mãe e feto ser o entendimento predominante, a capacidade da mãe de prejudicar o feto, pela via negativa do impacto materno, é o entendimento distorcido e errôneo que está sendo representado nas

---

<sup>89</sup> Ao passo que a leitura social corrente é a de que o corpo gestante possa ser hostil ao feto, facilmente a leitura contrária poderia ser proposta, o que também seria altamente problemático. Ora, se o feto se alimenta do corpo gestante, poderia ser indicada uma relação parasitária entre feto e corpo gestante. Ainda que possam haver inúmeras consequências para o corpo gestante (diabetes gestacional, osteoporose, fratura-luxação da coluna torácica, disfunção do assoalho pélvico, queda capilar, dentre outros), não se fala em hostilidade do feto para com o corpo gestante, o que demonstra a tendência em priorizar o feto em detrimento daquele.

práticas culturais atuais. Lymer traz um artigo de 1987 de Janet Gallagher publicado no *Jornal de Direito de Mulheres de Harvard*, no qual havia documentado que “por mais de uma década, pessoas da lei, juízes e oficiais eleitos ao redor da nação procuraram punir mulheres por suas ações durante a gestação que pudessem afetar os fetos que carregavam” (LYMER, 2010, p. 183). Segundo Lymer, o artigo de Gallagher mostra como a aplicação da norma legal “abuso fetal” é feita, ainda que não existente. É a partir dessa norma criada através do imaginário e construto social, porque não criada como outra norma legal vigente, que as mulheres são continuamente julgadas civilmente e encarceradas, chegando ao ponto de perderem a custódia de seus filhos, em alguns casos. Já em 1996, menos de 10 anos da publicação de Gallagher, Lymer traz a informação levantada pelo Centro de Direito e Política para Reprodução (USA), que afirma que pelo menos 200 mulheres em mais de 30 estados foram presas e criminalmente julgadas pela alegação do uso de drogas (incluindo álcool) durante a gravidez. A maioria delas eram mulheres racializadas e de baixa renda, embora a maioria das mulheres que fazem uso de drogas ilícitas enquanto gestantes são brancas. Ora, não seria exatamente essa mesma questão levantada por Young que acabamos de expor? Isso nos aponta para o fato de que, 13 anos após texto de Young, Lymer<sup>90</sup> está diante do mesmo problema, pois é persistente o modo como o Estado pretende submeter os corpos femininos ao seu ideal normativo.

Assim, Lymer demonstra como a partir de 2009, nos Estados Unidos, a legislação começa a se informar por tais práticas e o debate a se espalhar para o público em geral, levantando a questão da inclusão da morte fetal na legislação. Ainda que os discursos se concentrem em mortes violentas perpetradas por atos contra mulheres gestantes, é possível ver no horizonte deste debate o entrave que pode ser gerado para mulheres que decidam abortar. O problema das leis que garantem ao feto um status legal distinto da mulher gestante é a criação de um adversário legal inesperado: a própria mulher. Lymer apresenta um caso de 2003 no qual um júri da Carolina do Sul condenou Regina McKnight pelo crime de “homicídio por abuso infantil” à pena de 12 anos de prisão. Regina foi condenada após parir um bebê prematuro que, segundo os promotores, teve como causa o uso de crack enquanto gestava. Ela é negra e mãe de 3 filhos; na época, moradora em situação de rua. Um outro caso contado por Lymer, narra a história de Angela Carter, de 1987 em Washington, D.C. Angela

---

<sup>90</sup> Não há referência específica ao texto que trouxemos de Young.

estava internada num hospital por conta de um câncer sério e, contra sua vontade, de seu marido, seus pais e seus médicos, a administração do hospital entrou com um pedido de ordem judicial para uma cesárea de seu feto de 25 semanas. Ainda que a operação sabidamente poderia colocar a vida de Angela em risco, bem como de seu feto já comprometido, o juiz concedeu a ordem. O resultado foi: o feto morreu dentro de duas horas e Angela em dois dias após a determinação judicial e sua submissão à cirurgia. Assim é seguro dizer que neste caso a decisão judicial priorizou a potencial vida fetal em detrimento da vida da mãe, Angela. “Em outras palavras, a vida da mulher foi considerada ser de ‘menor’ importância que a de seu infante extremamente (mal) prematuro” (LYMER, 2010, p. 187). É de se notar que apesar do caso retratado situar-se nos Estados Unidos, há reverberações desse tipo de política em solo brasileiro.

Para Lymer, a questão posta nesses casos é como irrefletidamente se construiu um conceito de ‘personalidade fetal’ ou ‘direitos fetais’. Vimos com Federici, porém, que tal construto não é inteiramente irrefletido. A construção do feto com personalidade, distinto do sujeito gestante, se dá com vistas a quebrar o controle das mulheres sobre seus corpos, com a expulsão das parteiras da cena do parto concomitante à entrada da figura médica masculina. O projeto estatal de controle dos corpos femininos e da reprodução se dá com a finalidade de obter o controle de tais processos, controlando a sexualidade feminina e acumulação primitiva de capital. De todo modo, o resultado é como tal conceito ganha significados emotivos, culturais e políticos culminando numa categoria legal. Portanto, a construção do feto como sujeito que é portador de direitos, que demanda proteção estatal e atenção médica, alargou-se a ponto de forçar uma mulher — mesmo que sua própria vida esteja em risco — a submeter-se a uma cirurgia para salvar o feto. Há, além disso, a criação de um antagonismo entre mulher e feto, restando a subjetividade maternal fragmentada. Assim os supostos discursos médicos “objetivos” imaginam e promovem esses conflitos de interesses que são transpostos para processos legais.

Lymer segue para uma breve síntese do que apresentou sobre este tópico; a seguimos. Em primeiro lugar, traz como a construção social da biologia e seus discursos produzem, reiteram e refletem categorias culturais e sociais e, portanto, papéis e expectativas da constituição de uma “boa” maternidade, sinônimo de complacência e silêncio. Notemos uma vez mais que, apesar de Lymer tratar aqui de uma maternidade, isso se deve ao fato de já

considerar o corpo gestante uma mãe; logo, tal conclusão aplica-se a esta subjetividade. Em segundo lugar, a autora afirma que o individualismo e essencialismo é sustentado pelos discursos que são construídos através do entrelaçamento entre poder e conhecimento, linguagem e narrativa e pela representação visual que tem por produto a personalidade fetal como sujeito. Este sujeito é um cidadão patriarcal, um paciente médico, um detentor de direitos e destinatário da proteção do estado. Patriarcal pois está em seu cerne a forma patriarcal do individualismo que é profundamente ligado a um projeto de conquista da natureza (ou, se quisermos, do maternal). Lembremos neste ponto, também, a tese beauvoiriana que enquanto a mulher encontra-se ligada a imanência, o homem alcançaria a transcendência ao voltar-se para a criação no mundo. De uma certa forma, essa conquista da natureza, como base da forma patriarcal, ao passo que se cria um discurso baseado no desdobramento da biologia, é o que Lymer está aqui apresentando.

No mais, a construção da personalidade fetal se dá com base num individualismo calcado na expertise científica objetiva que detém a autoridade e o poder sobre a verdade. Lymer retoma feministas como Carole Pateman (1980) e Wittig (1988) para lembrar como, há décadas, elas argumentam que o individualismo dentro da democracia liberal valoriza estruturas fundadas sobre um “contrato social” que foi empregado para excluir as mulheres da cidadania, sob argumentos que pautavam suas capacidades reprodutivas e sua sexualidade. Assim, ao tornar a mulher como uma cidadã de segunda classe, retirando-lhe a autonomia e agência sobre seus corpos e decisões, a iguala à uma criança ou pessoa incompetente. Este fato fica claro quando não pode decidir sobre seu meio de parto, quando é obrigada à submeter-se a uma cirurgia, ou quando é considerada inapta a tomar decisões por supostamente não conseguir escolher racionalmente. Aqui vê-se o peso da racionalidade e do que foi considerar a mulher sinônimo de doença, como se suas capacidades mentais não fossem suficientemente boas para a sociedade patriarcal em que vivem. O que se segue é que a opinião do profissional médico é posta acima da escolha individual da paciente e, acima de tudo, remove o direito da mulher gestante de viver a sua vida, gestar e parir seu/sua filho/a nos seus termos, reforçando uma ideia de que o “estado sabe melhor”, a partir de uma política intrusiva de práticas médicas. Qualquer falha nesse sentido, é corroborado pelos tribunais que

criam deveres legais inespecíficos, pois sem base jurídica, para as mulheres gestantes. É a tentativa de constituir um sujeito de acordo com as normas de uma sociedade estruturada nos marcadores de raça, gênero e classe. Porém, nem a criação do feto como sujeito, nem da mulher como cidadã de segunda classe, reflete o entendimento da fenomenologia no que diz respeito à relação entre mulher e feto.

### **3.3. O mote da hospitalidade**

Neste momento, nos dedicaremos novamente à análise do livro de Jane Lymer *A Fenomenologia da Gravidez* (2018), em especial no que se refere ao mote da hospitalidade. A proposta de seu livro é explicar e explorar a fenomenologia em torno da relação que uma mulher tem com o feto e suas implicações éticas. Tratando-se do feto, a questão posta é o momento em que pode se dizer que este feto tem vida e, portanto, quando pode ser atribuído à ele personalidade. Pois, a personalidade humana é uma atribuição, havendo opiniões distintas de quando seria o momento preciso de seu surgimento. Segundo Lymer, tradicionalmente, o conceito de personalidade é intimamente ligado à crença numa noção de alma, conceito metafísico que supõe uma existência não corporal no ser humano. Nessa dimensão dualista clássica, a alma pode ou não ser ligada a um corpo, tendo por tarefa ética definir o momento de ligação entre ambos. A disputa se dá, então, entre o primeiro fôlego do nascimento de um infante versus a atribuição de alma no momento mesmo da concepção do feto. De acordo com a autora, nos entendimentos fenomenológicos da personalidade, a subjetividade é um conceito que tem sua raiz no corpo vivido. Logo, a questão se torna: em que momento o feto desenvolve consciência suficiente para ser considerado uma pessoa? De fato, como vimos em nosso capítulo 2, um outro ser enquanto alteridade só poderia ser pensado após o nascimento. Mas, a pergunta que fica é: porque uma mulher gestante (e outros à sua volta) se apegam ao feto como à uma pessoa? A resposta para tal questionamento é elaborada através do vínculo maternal;fetal.

Apesar disso, segundo Lymer, há trinta e oito estados nos Estados Unidos que consideram legalmente um feto humano como uma “criança não nascida” passível de ser vítima de crimes, por exemplo. De modo que é seguro dizer que há uma corrente mundial atual que oferece proteção legal ao feto. Para disparar estes questionamentos, Lymer abre seu livro com o caso de Brodie Donegan, uma mulher grávida de 32 semanas que ao sair para

andar num dia de natal na Austrália, é atingida por uma minivan, sofrendo sérias lesões. Sua filha ainda não nascida, à quem Donegan dá o nome de Zoe, não sobrevive ao acidente, ainda que a equipe médica tenha realizado uma cesárea de emergência para tentar salvá-la. Como Zoe não nasceu com vida, dando um primeiro respiro, Donegan não pôde acusar a condutora do veículo de homicídio culposo. Ao invés disso, respondeu por lesão corporal grave. Lymer traz uma fala de Donegan para demonstrar como, para ela, uma ofensa contra seu corpo era insuficiente para reconhecer a morte de Zoe. Zoe era considerada por Donegan sua filha, não uma lesão em seu corpo. Já havia comprado roupas, feito seu quarto, tinha fotos dela. Esta perda não cicatrizou como as outras lesões. Segundo Donegan, toda a família sentiu sua morte.

É para responder como uma mulher gestante e outros a sua volta passam a sentir-se afetivamente conectados com o feto, que Lymer entende que o que está em jogo é mais que a atribuição de personalidade ao feto. É sobre como nos tornamos indivíduos e as implicações éticas de como o relacionamento gestacional influencia o modo como somos enquanto pessoas. Assim, Lymer acredita que ao entender a natureza do relacionamento que existe entre outros indivíduos e a mulher gestante, bem como entre este corpo gestante e seu feto, é possível que se aprenda sobre nossa própria origem e, portanto, nossa capacidade para auto-reflexão e memória. O luto de Donegan é pautado na ética da gestação, na natureza da relação que é criada entre mulher e feto, o vínculo gestacional, mais do que em qualquer personalidade que o feto possa ter. Este vínculo é baseado na fenomenologia da gravidez, que expusemos em nosso capítulo dois. É, portanto, através de tal vínculo que é possível entender a ligação afetiva entre mãe e parentes ao feto, sem que este mesmo feto seja separável do corpo gestante.

O caso de Donegan demonstra como já havia ali um significado único de compreensão de si mesma enquanto “mãe da Zoe”, pois completamente engajada em sua gravidez. Assim, no momento do nascimento, ela vive uma contradição incorporada: ela era e não era uma mãe. O reconhecimento de uma mulher no estado de gravidez deveria envolver a percepção de si, pois, ainda que Zoe nunca venha a ser uma pessoa, no momento do nascimento, Donegan constitui-se a mãe de Zoe pela virtude do processo corpóreo gestacional. Donegan nunca será a mesma e é por isso que ao perder Zoe, ela não perde apenas uma parte de si, ou a parte de um corpo que permanece estável, ela perde uma parte do seu sentido de carne, uma parte que

a constituía enquanto sujeito, como uma habilidade que possuía para performar, agir e ser a mãe de Zoe. De modo que a aplicação da lei neste caso, invalidou a facticidade de Donegan; sua fenomenologia incorporada foi negada ao encontrar o social. Lymer se utiliza do pensamento de Rosalyn Diprose (2002) para afirmar que:

[As] mulheres, ela argumenta, são presas entre a absoluta definição e nenhuma, de modo que para terem quaisquer direitos, são constringidas a oferecer suas corporeidades através da gravidez (ou sexo), mesmo que essa generosidade passe despercebida, tornando particularmente o projeto da maternidade, invisível (LYMER, 2018, p. 187).

Para Lymer, como vimos em sua tese de doutorado, o problema está em como a identidade é estabelecida anteriormente e fora dos atos e projetos de alguém, ao invés de ser considerada através deles. Assim, no encontro com a moralidade e a política, que reduzem a corporeidade ao individualismo, a responsabilização acontece no nível individual, pautada pelas normas sociais e definições legais, que dão as bases da noção de personalidade. Seria justamente através da fenomenologia da gravidez que tais processos são questionados, pois a experiência da gestação é uma incorporação situada que age para construir a fundação da subjetividade e percepção do infante. O feto, neste raciocínio, é tão profundamente entrelaçado com o corpo gestante que quando emerge, o sentimento de admiração se deve ao fato de que a experiência corporal da gestante não é de um outro radical. “A mulher gestante evoca o maravilhamento porque ela representa as origens do ser; ela é a diferença que temos dentro de nós mesmos” (LYMER, 2018, p. 14). A alteridade fetal é oblíqua, misturada à subjetividade gestante através do acoplamento. Contudo, o que Lymer demonstra, é como a gravidez é interpretada a partir do mote da hospitalidade, ao qual nos voltaremos neste tópico.

Analisaremos especialmente a terceira sessão (capítulos cinco e seis), em que Lymer articula a corporeidade feminina e sua criação afetiva com a ipseidade fetal à hospitalidade que a mulher recebe ao se descobrir no estado de gravidez. Também passaremos pelo capítulo primeiro, em que a autora retraça a representação histórica e contemporânea do feto como uma entidade em si, argumentando que a metáfora mais arraigada, tanto filosoficamente quanto culturalmente, é a da hospitalidade — um hóspede fetal para uma hospedeira maternal. De acordo com Lymer, este imaginário da hospitalidade maternal/fetal foraclui a fenomenologia da gravidez, mascarando o corpo da mulher na maternidade muito antes de seu corpo lhe revelar um outro dentro. Ainda, a autora afirma que algumas feministas falam da

maternidade desde a concepção sem questionar a interrelação entre a maternidade como identidade e, de forma oposta, a gestação como ontologia. Em outras palavras, Lymer indica a oposição entre assumir irrefletidamente uma identidade materna, confundindo-a com a gestação, e a ontologia da gravidez que propõe, a qual considera o vínculo maternal;fetal. Lymer afirma que continuar a fusão entre maternidade e gestação, leva ao silenciamento das mulheres que se encontram, ambígua ou involuntariamente, no estado de gravidez, porque remove a oportunidade de escolha, tornando-a culturalmente codificada como normativa. Além disso, considerar a maternidade enquanto incorporação gestante também desvaloriza aquelas mulheres que desejam a maternidade, pois não considera seu engajamento corporal e criativo — ou o toma como “normal” ou como nada além do que uma complacência patriarcal — posição que perpetua a desvalorização do maternar enquanto experiência vivida.

Em seu capítulo primeiro Lymer tratará sobre a representação da gravidez, porque, segundo ela, o imaginário é profundamente ligado à percepção social, de modo que não é possível apenas desconstruir um imaginário sem oferecer outro para lhe substituir. Sua pretensão é, portanto, criar um imaginário da gravidez que possa ser entendido como um estado que difere da maternidade. Assim, contrapondo o imaginário da maternidade construído particularmente através de alegorias da gravidez, principalmente a concepção da relação mulher;fetal como uma de hospitalidade, Lymer busca oferecer uma emancipação maternal; “uma mulher no estado de gravidez ainda não é uma mãe e pode nunca vir a embarcar no projeto de maternidade” (LYMER, 2018, p.20). As representações contemporâneas que estabelecem a relação mulher;fetal como uma de hospitalidade assumem, justamente, que uma mulher no estado de gravidez já é uma mãe, naturalizando a maternidade e codificando o aborto como opção de saída, ao invés de pensar na gravidez como um estado que abre a oportunidade para a mulher optar por entrar nesse estado, assumir a identidade maternal, levando em consideração todo o peso ético de embarcar nessa experiência. O poder manipulador do imaginário maternal está justamente no fato de oferecer uma experiência de aprovação onde antes havia objetificação, como vimos em Young. Assim, a ligação entre maternidade e gravidez é tão arraigada que é difícil pensar fora dessa lógica.

Lymer trabalha a partir de algumas autoras para retratar e elaborar suas questões. Em primeiro lugar, Lymer retoma Marguerite La Case para entendermos que dar ao corpo o status de propriedade sobre o qual alguém seria soberano é um argumento liberal usado dentro da

filosofia analítica que endossa a visão de mulheres como contêineres. A discussão é posta a partir da questão do aborto, em que o foco passa da personalidade fetal para a importância da integridade e autonomia do corpo maternal. Entender a mulher como detentora do corpo onde o feto residiria, como hóspede, parasita ou um intruso não querido, levanta diversas questões e consequências sérias do ponto de vista feminista. Equiparar mulheres à contêineres encoraja a visão da mulher enquanto objeto, como fonte de crescimento fetal, e tal crescimento como algo que ocorre dentro dessa mulher, mas separado de seu corpo — ainda que isso seja um contrassenso. Lymer segue com Irene Aristarkhova, tendo em vista que La Case não explora a história desse imaginário. Segundo ela, esse modo de pensar em mulheres como contêineres vem de longa data, atravessando discursos médico e legais, textos filosóficos e entendimentos tradicionais. Este corpo maternal entendido como um “espaço onde coisas e seres se originam” (LYMER, 2018, p.22) em vez de um lugar de criação, pode ser retraçado filosoficamente até Platão. Assim, a imagem do corpo da mulher como um vaso ou como um espaço vazio a ser preenchido, se contrapõe à própria anatomia. Como dissemos no capítulo dois, o útero não é uma cavidade, um receptáculo, ou qualquer outra imagem semelhante à essa; antes, são camadas de tecido capazes de modificação, separação e mobilidade, que pode alterar sua forma para sustentar uma matéria crescente, seja ela um feto ou um tumor. O feto é profundamente arraigado ao corpo gestante, não havendo divisão possível entre eles. "fetos não são gestados por úteros, eles são gestado por mulheres reais vivendo e negociando vidas situadas e afetivas, que impactam no desenvolvimento fetal" (LYMER, 2018, p.117). Logo, tratar o útero como um espaço separável do corpo gestante (ou da mulher), como algo que seria propriedade de alguém — seja sua detenção da mulher, do feto ou do Estado — é insustentável. Ora, lembremos que o corpo não pode ser pensado como *partes extra partes*, como vimos em Merleau-Ponty. Há, na gestação, toda uma reconfiguração e negociação da estrutura corporal para que a implicação mútua entre feto e corpo gestante se dê de forma satisfatória (para ambos).

No que diz respeito ao aborto, portanto, se o feto é um aspecto do corpo da mulher, parece que sua autonomia deveria ser respeitada. Tratando do aspecto social, Lymer se aproxima bastante de Young em suas críticas à responsabilização individual que parte de entendimentos liberais e individualistas, marcados pelo gênero, raça e classe. Ou seja, responsabilizar unicamente a mulher por uma gestação silencia o debate sobre o outro

envolvido nesta questão, normalmente o pai. Lymer traz à sua argumentação as questões estruturais sócio-econômicas que cercam o debate sobre o aborto, demonstrando claramente seu viés racista e a intervenção estatal para controle populacional. Considerando seu contexto australiano, Lymer demonstra como a condenação do aborto esteve ligada a uma queda populacional, especialmente entre mulheres brancas. Sublinha a condenação moral de mães solo, obrigadas a terem seus filhos para depois colocá-los para adoção; retraça a emergência da personalidade fetal à um projeto de construção de nação<sup>91</sup> que, ao mesmo tempo em que havia uma agenda para conter a mortalidade infantil, crianças indígenas eram ignoradas e sujeitas à políticas de remoção e assimilação, através de um programa designado para eliminação de indivíduos de pele escura na comunidade. Ora, qualquer semelhança com o Brasil não é mera coincidência. Um país que foi colonizado e dizimou sua população originária, com um projeto de embranquecimento da população, que perdura até hoje, como nos mostra Lélia Gonzalez (2020). Vimos também com Federici que a maior causa de tomada de controle sobre a reprodução se deu por conta do declínio populacional. “Ignorar o poder criativo das mulheres e o impacto de suas vidas afetivas no florescimento fetal é deixar a representação da gravidez nas mãos das instituições patriarcais dentro das quais mulheres reais devem negociar suas incorporações” (LYMER, 2018, p.26); ou seja, há consequências em ignorar o desenvolvimento que o engajamento entre mulher e feto produz.

---

<sup>91</sup> No contexto do advento do anticoncepcional, Preciado fala sobre a esterilização forçada das mulheres porto-riquenhas: “Porto Rico foi um caso paradigmático de transição do regime colonial para uma economia pós-colonial de controle político. No final do século XIX, o regime colonial espanhol deixou a ilha superpovoada e em condições de extrema pobreza. Após o fim da guerra anticolonial de 1898, a ilha se tornou um território dos Estados Unidos. Já em 1917, as classes dominantes de Porto Rico e o governo norte-americano, inspirados por ideias neomalthusianas, tinham elaborado o primeiro plano de controle populacional da ilha. Em 1925, nas favelas superpovoadas de Ponce, o dr. José A. Lanause Rolón fundou a Liga de Controle de Nascimento, idealizada como um programa educacional (nota 59). Estes programas iniciais consideraram a esterilização como um meio seguro para reduzir a natalidade e “limpar” as favelas. A redução populacional deveria ser um primeiro passo, seguido pela modernização urbana e pelo desenvolvimento do trabalho, que transformariam a economia agrária de Porto Rico em uma economia industrial. Na verdade, as esterilizações forçadas não eram precisamente uma novidade em Porto Rico. Já em 1907, os Estados Unidos haviam instituído uma política pública que deu ao Estado o direito de “esterilizar pessoas relutantes e inconscientes”. Em 1936, havia mais de cem clínicas de controle de natalidade funcionando na ilha de acordo com a lei federal. Como argumentou Katherine Kruse, a fim de “acelerar o crescimento econômico” e responder ao “desemprego causado pela Depressão”, o “Conselho de Eugenia” aprovou em 1937 a Lei nº136, institucionalizando os programas de controle populacional e as técnicas de esterilização. “A iniciativa foi apoiada tanto por recursos do governo dos Estados Unidos quanto por contribuições individuais dos cidadãos.” (nota 60: ref. Katherine Kruse) Leis semelhantes à Lei nº 136 foram aprovadas em trinta estados norte-americanos. Essas políticas identificavam o “louco”, o “retardado mental”, o “dependente” e o “doente” como incapazes de regular as próprias capacidades reprodutivas, justificando, assim a esterilização compulsória. A legitimação da esterilização em certos grupos expandiu a exploração, na medida em que se estabeleceram classificações de acordo com critérios de raça, classe e deficiência. (nota 61: ref. Katherine Kruse)” (PRECIADO, 2018, pp.191-193).

Lymer retoma a história da fertilização para lembrar como o espermatozóide masculino era retratado como intencional, ativo e estrangeiro, enquanto os óvulos são descritos como objetos largos e passivos que são transportados pelas trompas. Todo esse imaginário de atividade ligado ao masculino e passividade ligado ao feminino, já levantado por Beauvoir, é retrabalhado aqui para demonstrar como o corpo da mulher é quem faz o movimento, e não como aquele que é inerte e espera o espermatozóide a fecundar. A autora traz a passagem da interação fetal com a placenta, que já transcrevemos aqui<sup>92</sup>, para explorar a agência dada ao feto, ao passo que transforma o corpo gestante num hospedeiro e, possivelmente, um hospedeiro hostil. Já expusemos como Lymer faz a passagem das necessidades fetais para a obrigação do cumprimento de uma “boa” maternidade. Também dissemos no capítulo dois que o desenvolvimento fetal é impactado pelas emoções do corpo gestante. Lymer traz pesquisas dos anos 2000 para observar que o stress ou trauma experienciados pela mulher no estado de gravidez pode impactar no amadurecimento do feto. Depressão pré-natal, stress e ansiedade, por exemplo, estão associados ao aborto espontâneo e pré-eclâmpsia. Portanto, reconhecer a fenomenologia da gravidez é elementar para entender o impacto no próprio desenvolvimento fetal quando o cuidado médico se torna focado unicamente no feto, não dando o suporte necessário à relação mulher;fetal. Dar ao feto agência contribui para o imaginário da mulher como contêiner ou receptáculo.

Indo além do imaginário da construção da agência, efetivando-o ao atribuir valores pessoais e legais ao feto, este adquiriu um lugar de fascinação cultural e social que justifica o aumento da vigilância e manutenção pública das mulheres grávidas. “O resultado cumulativo é uma gestação pública onde o feto é cada vez mais visto como público e de propriedade médica” (LYMER, 2018, p. 30). O corpo gestante torna-se um espaço público, em que pessoas estranhas sentem-se à vontade para tocar sua barriga ou dar conselhos não requisitados; caso uma mulher grávida seja vista consumindo álcool, rapidamente se encontra sob o julgo público como uma “péssima mãe”. Também a influência que a abundância de imagens, ou representações de fetos que ainda não nasceram, abriu o corpo privado feminino para o domínio público, tendo por consequência atitudes como, ao abordar uma mulher gestante em público, não se dirigir mais à ela, e sim ao feto. Lembremos da primeira imagem evocada por Lymer, capa da revista TIMES, em que um feto flutua no espaço dentro do saco

---

<sup>92</sup> ver página 162.

amniótico. Uma rápida busca no Google da palavra “feto” consolida esse mesmo imaginário: um feto flutuando dentro de um espaço, muitas vezes um bebê em miniatura já formado.

Na contramão disso, uma pesquisa recente (2022) divulgada pelo jornal britânico *The Guardian*<sup>93</sup> traz imagens de como uma gestação se parece até a 9ª semana<sup>94</sup>. A reportagem se baseia nos estudos da rede de clínicos e ativistas do MYA Network<sup>95</sup> que pretendem normalizar e integrar o aborto seguro aos cuidados de saúde. De acordo com a Dra. Joan Fleischman, os pacientes ficam espantados quando vêem como realmente se parece uma gestação ainda em estágio inicial. “Foi quando eu percebi o quanto da imagem na internet e em cartazes — mostrando qualidades humanas nesse estágio inicial de desenvolvimento — realmente permeou a cultura. As pessoas quase não acreditam que é isso que sai”<sup>96</sup>. Segundo a médica, tais imagens são divulgadas por pessoas que são contra o aborto e que acreditam que a vida se inicia desde a concepção. Ela fala sobre sua experiência de campo para afirmar que até mesmo estudantes de medicina e clínicos são tomados por um certo espanto ao verem como realmente a gestação recente se parece — um amontoado de células e tecido—, e isto mostra o quanto a desinformação é arraigada. Como exemplo, podemos observar no endereço eletrônico de uma rede particular brasileira de hospitais, chamada Maternidade D’or (São Luiz), o retrato das fases de desenvolvimento do feto tratando-o por “bebê” e afirmando que, por exemplo, na oitava semana “a face continua a mudar; aparecem as orelhas, os olhos e a ponta do nariz”<sup>97</sup>, quando isso é sabidamente uma falácia.

Assim, embora a gestação tenha saído do lar e adentrado a esfera pública, o fez conservando as concepções tradicionais de papéis de gênero e ideais de família. Isto se verifica quando à maternidade é atribuída a realização da mulher, quando o direito ao aborto é negado, quando as políticas de reprodução encontram as estruturas de poder e a existência da mulher no mercado de trabalho (pois, ao mesmo tempo em que é demandada a seguir o “ideal da maternidade” não lhe é oferecido uma concorrência econômica paritária, ou uma política

---

<sup>93</sup> Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/2022/oct/18/pregnancy-weeks-abortion-tissue> (último acesso em 24/11/2022).

<sup>94</sup> Anexo III.

<sup>95</sup> Disponível em: <https://myanetwork.org/> (último acesso em 24/11/2022).

<sup>96</sup> Tradução minha da fala da Dra. Joan Fleischman na entrevista citada acima.

<sup>97</sup> Disponível em: <https://www.rededorsaoluiz.com.br/maternidade/noticias/artigo/qual-o-tempo-do-meu-bebe-como-saber-a-data-do-parto> (último acesso em 24/11/2022).

adequada de manutenção da mulher no período puerperal) ou quando a sociedade insiste em tratar o feto como separável do corpo gestante, diminuindo sua autonomia sobre sua experiência. Lymer retoma a imagem *A Mão da Esperança*<sup>98</sup> para afirmar:

Essa imagem encapsula visualmente a posição corrente metafórica da mulher gestante dentro dos entendimentos contemporâneos sobre gravidez delineados neste capítulo, cada um dos quais discutirei a seguir: o valor crescente atribuído à um feto individual, o lugar da mulher como um contêiner fetal e, finalmente, o custo para a subjetividade e autonomia da mulher, para seu valor, que esse tipo de imagem endossa (LYMER, 2018, p.35).

Como já tratamos, o feto se torna um paciente, para quem existe uma série de riscos e benefícios diferentes daquele da mãe, voltando-se os profissionais da medicina para ele. Embora a mulher gestante seja quem deverá encarar os riscos do procedimento, ela não aparece na imagem e seu nome sequer é citado — ao contrário do feto, a quem é atribuída personalidade. Logo, ao não vê-la, metaforicamente e factualmente, não há o impulso ético de demonstrar preocupação com ela. Assim, a imagem silencia os riscos que o corpo dessa mulher corre, silencia também o seu consentimento e as cicatrizes físicas e psicológicas que levará para dar ao feto esse “presente”<sup>99</sup>. Note-se que se fosse considerado o vínculo maternal;fetal e o corpo gestante como aquele que escolheu engajar-se em tal projeto, não haveria a necessidade de colocá-los como antagonistas, com interesses opostos. De fato, caso a gestação seja desejada, haverá a vontade da própria mulher que seu (então já considerado) filho/a seja o mais bem cuidado possível. A narrativa do corpo como contêiner, do feto como sujeito e de conflito de interesses, serve a um único propósito: a opressão do corpo gestante. Lymer escreve:

A maneira como esse tipo de imagem apresenta a privacidade da internalidade do corpo de uma mulher gestante como um espaço público generalizável e universal, como uma mesa aberta, nos convida a imaginar os corpos das mulheres como universais, como natureza, uma fonte silente e complacente — o substrato sobre o qual a vida acontece. A ausência de sua subjetividade da imagem e, portanto, da posição de singularidade, de quem a experiência incorporada particular merece consideração, lhe nega tanto uma voz quanto um lugar nessa narrativa que se desenrola (LYMER, 2018, p.37)

Ao tornar o corpo gestante num corpo feminino universal, além da experiência particular de cada corpo gestante ser apagada, este corpo é então submetido às estruturas de

---

<sup>98</sup> Ver anexo II.

<sup>99</sup> A palavra “presente” aqui é usada em contraposição à suposta gratificação que teria sido dada pelo médico ao feto.

gênero. É através dessa inversão que a mulher é reduzida à maternidade como o espaço no qual a gestação toma lugar, um substrato materno genérico, o fundamento de outra vida. Esta virada é fundamental para entendermos como a ambiguidade social atribuída à gestação funciona; apagando a ambiguidade do corpo gestante no sentido merleau-pontiano, já que ignora o vínculo maternal;fetal, é possível que se atribua um valor (ainda que torto) à maternidade (e não a gestação; logo, não à esta subjetividade em específico e à sua experiência); mas não qualquer maternidade: é o ideal materno que reforça este corpo dentro das normas sociais patriarcais. Ao generalizar a gestação, confundindo-a com a maternidade, o debate passa ao domínio público, moralmente impelindo e regulando sua experiência de acordo com as estruturas de raça, classe e gênero. Assim, na imagem trazida por Lymer, o “presente” dado pela mãe é transposto para o médico, o risco à sua própria vida é ignorado, e o saber da medicina é o responsável por oferecer o bem estar do paciente (feto) — ainda que esse feto (que ainda não é sujeito) seja, ao redor de 21 semanas de gestação, muito mais dependente do corpo gestante do que do médico. Lymer nota que, assim como a maioria das propagandas, tal imagem teve um peso político, sendo usada em debates contra o aborto e por movimentos “pró-vida”. Por fim, a autora nota que a nomeação da medicina fetal aponta para a identificação do feto como um paciente, pois poderia denominar-se “fetologia” (como neurologia, o estudo de parte do corpo).

Tratando-se de como a medicina se relaciona com o corpo gestante, Lymer aborda no seu capítulo cinco, a hospitalidade médica. Ela inicia retomando o que foi trabalhado até o momento e afirma, mais uma vez:

Reduzir a relação que uma mulher tem com sua gravidez incorporada à algo que acontece dentro de seu útero é, não só reduzir a gestação a um estado ontológico que nega a incorporação e o engajamento psicológico de uma mulher em suas atividades, mas também, e talvez o mais importante, nega o impacto que cada situação social e pessoal de uma mulher tem no desenvolvimento do feto que ela está gestando (LYMER, 2018, p. 117).

A consequência disso é que a responsabilidade do que acontece com o feto é reduzida unicamente à ela. Assim, sua tarefa é a de fornecer os recursos necessários para que esse feto tenha um desenvolvimento ótimo, oferecendo-lhe comida e abrigo; tarefa esta, que ela pode assumir voluntariamente ou contra sua vontade — o Estado não se importa. Este modo de pensar torna a coerção ética e, simultaneamente, absolve qualquer impacto e responsabilidade tanto das instituições estatais quanto dos outros responsáveis pela gestação, saúde e bem-estar

do feto e da mulher. De acordo com Lymer, o cuidado oferecido ao corpo gestante é estruturado segundo o mote da hospitalidade; ou seja, seu corpo é considerado como o local onde a gestação ocorre, enquanto a mulher é uma hospedeira para um hóspede, o feto. Assim, embora as mulheres tenham o direito legal de determinar o curso de seu próprio cuidado médico — em especial, no Brasil, há a figura do Plano de Parto, documento com validade legal recomendado e reconhecido pelo Ministério da Saúde — o que se verifica é a falta de agência com que mulheres encaram sua gestação e o momento do parto, figurando o sistema legal como cúmplice para tal acontecimento, ao invés de protegê-las em seu direito de determinar seu próprio cuidado médico. As estruturas da hospitalidade são empregadas abertamente para silenciar os corpos gestantes. Nas palavras de Lymer:

Ao invés de ser impensado, o silenciamento das mulheres gestantes é implícito na concepção da relação da mulher;fetal como uma de hospedeiro/hóspede. A questão central é o controle. Conceber a relação mulher;fetal como uma de hospitalidade, eu irei argumentar, deixa a mulher vulnerável para ser ignorada dentro do contexto medico-legal focado no resultado fetal — uma situação suportada através de metáforas que *dão permissão* para essas instituições verem as mulheres gestantes como seres femininos homogêneos (LYMER, 2018, p. 119, grifos da autora).

É, então, quando a mulher entra no espaço público, buscando o acolhimento médico ou legal, que o feto é considerado um hóspede institucional e ela, por sua vez, é reduzida a um ser feminino posicionado nas estruturas da hospitalidade. E, porque tais estruturas são essencialmente patriarcais, o poder de apresentar, representar e apropriar a fenomenologia da mulher não está nas mãos do corpo gestante. Ora, tais estruturas se beneficiam das metáforas que implícita ou explicitamente reforçam o imaginário da hospitalidade. Lembremos de Federici que sustenta que, assim que a reprodução é tomada enquanto saber, ela é transformada em trabalho alienado. Portanto, ela produz a própria base do sistema capitalista: a mão de obra em si. Assim, para Lymer, é preciso que o mote da hospitalidade seja substituído por outro; somente através de outra representação as mulheres gestantes podem encontrar o respeito que merecem.

Embora já tenhamos explorado as implicações do ultrassom por imagem, aqui ele aparece novamente como um dos fatores que contribuem para a concepção do corpo gestante como um recipiente fetal, pois a determinação de que “tudo está correndo bem” com o feto é acessada através da visualização do que esta ocorrendo *dentro* dela, ao invés de *com ela*

própria. Assim, isso informa e justifica a vigilância que é posta sob o corpo gestante, além do quanto esta “mãe” está cuidando desse feto. Em outras palavras, a depender da quantidade de vezes que este corpo gestante se submete a tais práticas, equivaleria ao quanto ela está prestando os cuidados necessários a este feto. Assim, Lymer afirma que as intervenções médicas são cada vez mais tidas como “normais”, ao passo que a patologização do nascimento natural tem levado a uma situação cada vez pior. Ainda que as consequências de um parto violento possam ser permanentes e devastadoras, as instituições legais parecem dar o suporte necessário para que isso continue dentro do âmbito hospitalar. Diante da recusa de muitas mulheres gestantes em se submeter a procedimentos invasivos ou desnecessários, a justificativa para intervenções contra a vontade da mulher por ordem judicial se baseia no bem estar fetal. “Pacientes têm o direito de recusar tratamento médico, mas uma mulher gestante ou parturiente que se recusa a um procedimento aconselhado cria um dilema ético para os atendentes médicos numa atmosfera onde, no melhor dos casos, o valor moral do feto é indeterminado” (LYMER, 2018, p. 120). Isto cria, portanto, uma relação de dissociação forçadamente estabelecida entre corpo gestante e feto; mais, entre a subjetividade da mulher e sua corporeidade.

Forçar uma mulher a se submeter a uma cesárea por ordem judicial não pode ser outra coisa que não violência. Segundo Lymer, quando uma cesárea é realizada por ordem judicial, a custódia do feto passa temporariamente à um guardião apontado pelo estado, que consente no tratamento em benefício do feto, ainda que este ainda esteja dentro do corpo da mulher gestante. A título de exemplificação, Lymer apresenta o seguinte caso: de acordo com Heather Joy Baker, uma mãe (V.M.) chega ao hospital pela primeira vez com seu marido, em Nova Jérsei, em trabalho de parto. V.M. assina diversos formulários de consentimento, incluindo uma episiotomia, mas se recusa a consentir à uma cesariana, dado que não haveriam razões que indicassem ser necessária. V.M. afirma que caso a situação mudasse, ela consentiria. Mas, uma vez que ela não cedeu à pressão da instituição médica de assinar o consentimento quando de sua entrada, ela foi submetida a uma avaliação psicológica para determinar sua capacidade de recusa a tal pedido. Ela foi considerada capaz e deu à luz uma menina saudável. Deve-se notar que a abordagem utilizada para considerá-la incompetente, de modo que não poderia tomar suas próprias decisões baseada num “estado mental”, é uma antiga técnica empregada para desacreditar mulheres, tomadas como loucas ou carentes de sanidade (em especial, num

estado que poderia ser relacionado a uma alteração hormonal, como vimos a partir da figura da histérica).

Embora tudo tenha corrido bem, o hospital reportou V.M. para a Divisão da Juventude e Serviços Familiares (DYFS<sup>100</sup>) baseado em sua recusa de se submeter a cesárea. A DYFS ganhou a custódia do bebê, separando a mãe e o infante por 5 anos. A alegação da Divisão foi de que “a criança foi abusada e negligenciada e estava em ‘iminente perigo de se tornar prejudicada em decorrência da falha do pai ou guardião aqui definido, exercendo um grau mínimo de cuidado oferecendo à criança... cuidados cirúrgicos’” (Lymer, 2018, p.121, apud Baker 2009-2010, nota 12). Tal cuidado cirúrgico negado à criança teria sido a cesárea — que, ao final, provou-se ser desnecessária. De acordo com a corte, ao colocar na balança a vida da mãe e do bebê, seria imprudente não conceder o pedido médico. Como V.M se recusou em atuar de acordo com as normas impostas pela instituição médica, sua agência em decidir sobre ter ou não uma cesárea foi questionada, sendo punida e tendo seu bebê retirado de si. A instituição médica, o DYFS e a Corte Legal foram todas igualmente partes nesse caso.

Lymer segue sua análise demonstrando como o número crescente de casos como este, deu origem ao termo controverso “estupro do nascimento”<sup>101</sup>. Tendo em vista o modo como a gestão médica trata a gravidez e o processo de nascimento, a autora demonstra como algumas mulheres entendem que o termo descreveria sua experiência no encontro com a hospitalidade médica. Seu uso se deve ao fato de tentar imputar a responsabilidade às instituições médicas devido ao seu comportamento em relação ao cuidado de mulheres, tentando fazer oposição ao termo “trauma do nascimento” que seria mais normativo e circunscreveria a experiência do trauma em termos psicológicos. De modo a tentar descrever como mulheres são tratadas como máquinas em um momento de vulnerabilidade à desejos alheios, bem como demonstrar que suas decisões e desejos não são respeitados, o termo ganhou adeptas. Assim, quando o nascimento é experienciado como um “estupro institucional”, a mulher se vê na posição de agradecer àquele mesmo que a violou, trazendo à tona sentimentos como vergonha e nojo consigo mesmas e seus corpos. Segundo Lymer, parturientes não deveriam precisar “entrar numa batalha” para preservar sua autonomia. A autora passa pelo debate no qual supostamente a medicina seria “assexuada” para concluir que “assumir simplesmente que a

---

<sup>100</sup> No original: Division of Youth and Family Services.

<sup>101</sup> No original: “birth rape”. Cf. LYMER, 2018, p. 121.

medicina é livre de marcas sexuais ou racistas é, no mínimo, ingênuo” (LYMER, 2018, p. 123). Uma das razões encontrada por Lymer para tal atitude médica é que clínicos gerais e obstetras sentem-se mais competentes e, no limite, responsáveis pela saúde do feto, agindo de forma coercitiva em relação à corpos gestantes. Logo, afirma:

o que podemos discernir é que, ao priorizar a hospitalidade que a profissão médica oferece ao feto e ao esperar que uma obediência absoluta (condições severas de hospitalidade) seja cumprida por mulheres gestantes e parturientes, uma terrível injustiça sancionada pelo estado está sendo perpetrada contra mulheres no estado de gravidez (LYMER, 2018, p.129).

Ora, esse é justamente o resultado em entender a gestação como uma relação de hospitalidade entre feto e corpo gestante. Já citamos aqui o documentário brasileiro *O Renascimento do Parto* em que há relatos de diversas mulheres que passaram por situações traumáticas durante o nascimento de seus filhos, sendo o tema geral a obrigação de adequarem-se às normas. A autoridade médica é afirmada mesmo contra evidências científicas, como são os casos de violência obstétrica, em que se insiste em realizar procedimentos tornados rotineiros, mas que são desaconselháveis, como é o caso da cesárea sem indicação, a episiotomia, os excessivos exames de toque, dentre outros exemplos que já citamos. Como Lymer demonstra, a questão não restringe-se só ao âmbito médico em específico. Ela é corroborada pelas instituições legais que, justamente por pautarem-se pela mesma lógica generificada e racializada, desconsideram a subjetividade gestante.

Se Lymer traz o caso de V.M. para exemplificar as consequências práticas e reais do mote da hospitalidade, poderíamos pensar a partir do lamentável caso brasileiro noticiado no ano de 2022: uma criança de 10 anos, vítima de estupro, que teve não teve acesso ao aborto legal<sup>102</sup>. A equipe médica do hospital em que a criança foi atendida se recusou a realizar o procedimento e o seu caso foi encaminhado para a rede de justiça de Santa Catarina. A criança então foi enviada à um abrigo para que sua gestação prosseguisse de modo a “salvar” a vida do feto. A juíza que foi designada para o seu caso, insistiu que a criança devesse seguir com a gestação, pois “não haveria risco para a vida materna” e deveria ser “protegido o bebê em caso de haver viabilidade de vida extra-uterina”. Embora a criança tenha buscado o hospital dois dias após tomar conhecimento da gestação, a juíza tentou convencer a criança de que o

---

<sup>102</sup> Disponível em: <https://theintercept.com/2022/06/20/video-juiza-sc-menina-11-anos-estupro-aborto/> (último acesso em 29/11/2022).

bebê nasceria chorando e seria morto (caso ela realizasse o aborto), ou seja, tratar-se-ia de homicídio (ainda que o aborto em caso de estupro seja permitido por lei em qualquer momento). Ainda, questionou à criança se ela “aguentaria ficar mais um pouquinho” já que a tristeza dela poderia ser a felicidade de um casal, que poderia adotar a criança. Também perguntou se “o pai do bebê concordaria em entregar para a adoção”, fazendo referência ao seu estuprador. Após a repercussão do caso, a menina conseguiu realizar o procedimento de interrupção da gravidez. Decidimos por manter a narrativa da história o mais pontual possível, pois este caso beira o sádico. É possível encontrar facilmente na *internet* notícias com trechos do interrogatório feito pela juíza à criança, escancarando até onde chegam as consequências de um aparelho feito para oprimir e controlar corpos femininos.

Infelizmente, este não é um caso isolado. Em setembro desse mesmo ano de 2022, noticiou-se a gravidez de outra menina de 11 anos, grávida pela segunda vez, vítima de estupro, em Teresina. A primeira gestação foi suportada pela menina, e a família não deseja que ela interrompa a segunda gestação<sup>103</sup>. Tomaremos o primeiro caso exposto como exemplar das consequências produzidas por entender a relação entre corpo gestante e feto como aquela de hospitalidade. Sem entrar no mérito de que trata-se de uma criança e claramente seus direitos enquanto tal foram violados (vide o Estatuto da Criança e do Adolescente), o que torna este caso ainda mais brutal, voltemo-nos para algumas questões pertinentes à nossa análise. Essa criança não foi tomada como um objeto, um mero meio de desenvolvimento desse feto? Sua subjetividade não foi completamente descartada, enquanto a subjetividade do feto foi considerada como separada do corpo que a gestava de modo a lhe conceder personalidade jurídica e social? Esse corpo gestante — vítima de uma primeira violência — não foi considerado como um corpo feminino genérico, público e universal? A instituição médica e a instituição legal não foram agentes de violência e injustiça? O ideal de família e de vulnerabilidade do feto não foram utilizados para coagir essa criança?

Não entender a ambiguidade que o corpo gestante expressa, nega a este a possibilidade de se engajar e escolher o que se passa não apenas nas suas estruturas corporais, mas também nega sua subjetividade — já que entendemos que a consciência é encarnada, e o corpo é o modo pelo qual uma subjetividade está no mundo, se relaciona com o mundo. O imaginário da gestação deve poder ser entendido em sua complexidade de modo que tal estado se

---

<sup>103</sup> Disponível em: <https://g1.globo.com/pi/piaui/noticia/2022/09/12/menina-de-11-anos-vitima-de-estupro-e-gravida-pela-2a-vez-no-piaui-queria-abortar-e-voltar-a-escola.ghtml> (último acesso em 29/11/2022).

diferencie da maternidade. As consequências de se pensar em termos da hospitalidade envolvem o consentimento à tratamentos enquanto se está gestando, as escolhas sobre a forma e o nascimento em si (que, nesse viés, geralmente envolvem violência obstétrica), o aumento do conceito de direitos fetais que degradam a autonomia do corpo gestante e a equiparação do estado gestacional com a maternidade.

Enfim, há um duplo viés de consequências que se desenrolam de forma diametralmente opostas ao desconsiderar a fenomenologia da gravidez e compreender a gestação a partir do mote da hospitalidade. A experiência da gestação requer que um corpo gestante se engaje — fenomenologicamente, corporalmente e afetivamente — no estado de gravidez. Por sua vez, ao tomar a gestação como parte da subjetividade desse corpo gestante, permite-se que o engajamento na identidade materna seja considerado. O reconhecimento de uma identidade materna permite que uma mulher ativamente se considere enquanto parte desse grupo, o que faz coro com o que Young sugere em assumir uma característica enquanto serialidade. Por outro lado, também permite àquele corpo gestante que não pretende se engajar em tal estado, possa escolher mais livremente (considerando o aborto como uma questão de saúde pública) não permanecer em tal estado. Nas palavras de Lymer, seria possível:

um futuro imaginário onde o silêncio cultural velado será um dia suspenso para revelar a possibilidade de que muitas mais mulheres não se sintam mal em realizar um aborto e que talvez nunca se engajem com a identidade maternal que as normas culturais e os motes da hospitalidade nos dizem ser incorporadas como parte e parcela do estado de gravidez (LYMER, 2018, p.149).

Se a identidade pode ser tomada através dos discursos, é preciso que os discursos médicos, sociais e culturais sobre gestação deixem de entender a gravidez através do mote da hospitalidade; não apenas pelo engajamento na identidade materna não se verificar antes do reconhecimento de tal estado, mas pelas consequências fáticas e sociais que dele se desdobram. É preciso que as experiências gestantes sejam narradas a partir do corpo gestante e por ele protagonizado.

### **3.4. Uma sublinha necessária**

Pudemos ver até aqui como o mote da hospitalidade funciona restringindo a autonomia do corpo gestante, sendo um fator decisivo no que tange à opressão de gênero, principalmente

a respeito da agência do sujeito gestante. Tanto agência para poder decidir sobre as experiências que escolhe viver, quanto para afirmar sua autonomia no encontro com as estruturas de poder existentes nas instituições médicas e legais. Assim, fica claro que o recorte de gênero é essencial para compreender como o sujeito gestante é posicionado, sendo considerado um corpo feminino genérico, exposto à toda sorte de violências. Como dissemos, ainda que consideremos a possibilidade de gestação por homens transsexuais, a maioria das gestações são encaradas por mulheres, compartilhando a potência e a opressão desse corpo que pode gestar. Por este motivo, focamos nossa análise a partir das estruturas de gênero.

Contudo, quando voltamos nossa atenção para o recorte racial, o cenário é ainda pior. Ainda que este trabalho não investigue a questão do corpo gestante especificamente através das lentes do racismo, sublinhamos a todo momento a importância de se lembrar que a violência praticada contra o corpo gestante não pode prescindir deste debate. Além disso, embora tenhamos utilizado o conceito de gênero para elucidar nossas questões, também apontamos para o fato de que tal conceito não é isolado mas, sim, atravessa os corpos concomitantemente ao conceito de raça, assim como classe. Por ser demasiado evidente que é o corpo negro aquele que mais sofre com as barbáries da violência obstétrica, pensamos ser recomendável abrir um tópico específico para esta questão — ainda que saibamos que não daremos conta de abarcar tudo, e nem assim o pretendemos.

Como nos informa Maria Ribeiro:

E caso não se enxergue proeza em propor uma conversação sobre nascer negra e permanecer viva; uma conversação sobre, uma vez negra e viva, fazer nascer viva a criança negra; e sobre ser viva mãe negra de uma criança nascida negra no Brasil, bom, talvez eu possa dobrar o valor da aposta (2021, p. 20).

Em seu relatório de estágio pós-doutoral, Maria Ribeiro nos ensina através de uma escrita prosada e poética sobre isso que é parir e nascer negro no Brasil, narrando inclusive sua própria trajetória enquanto mulher, negra, no Brasil e corpo gestante que encontra estruturas racistas e patriarcais. Neste tópico, portanto, abordaremos a opressão ao corpo gestante em especial sob esse recorte que, observe-se, está estreitamente ligado ao recorte de classe e, por óbvio, ao de gênero.

De acordo com a pesquisa *Nascer no Brasil*, aqui também já citada, conduzida pela FioCruz, o uso dos Serviços públicos de Saúde concentram-se nas classes mais baixas (D, E e C), ao passo que a cor de pele mais frequente são todas as não-brancas (indígenas, amarela,

pretas e pardas). Embora a incidência de cesáreas seja maior dentre hospitais da rede privada, isso não significa um maior cuidado com a população não-branca. Segundo o artigo *A cor da dor: iniquidades raciais na atenção ao pré-natal e ao parto no Brasil* de Leal et al. (2017) publicado nos Cadernos de Saúde Pública da Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, baseado nos dados da mesma pesquisa *Nascer no Brasil*, há “contundentes e preocupantes evidências acerca da desigualdade de raça/cor nas condições de atenção pré-natal e parto das mulheres brasileiras” (p. 6). Assim, ainda que a menor exposição numérica entre pretas e pardas a intervenções como cesarianas agendadas, uso de ocitocina e episiotomia possa querer indicar um maior cuidado de acordo com as evidências científicas, o que se verifica na prática é uma falta de atenção a tais mulheres. Isto porque o modelo de assistência obstétrica adotado é intervencionista, no qual os profissionais de saúde identificam tais práticas como adequadas, sendo indicativo de um “bom cuidado”. Isto fica claro quando observamos a menor aplicação de analgesia em mulheres não-brancas. Ou seja, há uma menor oferta de procedimentos anestésicos para mulheres pretas e pardas no parto pela via vaginal. Assim, se elas são as que mais usam os serviços da rede pública, sendo a maior taxa de cesáreas da rede privada, elas estão sendo menos assistidas em sua forma de parto. A consequência é que essas mulheres ficam ainda mais à própria sorte, desassistidas pelos médicos, sem suporte social e individualmente ainda mais responsabilizadas por qualquer eventual problema que possa ocorrer. De acordo com o artigo, o motivo do uso diferencial de analgesia estaria associado à percepção de que haveriam “diferenças biológicas supostamente intrínsecas”, que consideraria as mulheres pretas como mais resistentes à dor e mais adequadas para parir por conta de sua pelve. Enfim, o estereótipo da negra como forte, resistente à dor e de atributos físicos supostamente bons para “parir naturalmente”.

Desnecessário sublinhar o racismo que perpassa tais percepções, o artigo indica que de acordo com suas análises de dados, as desigualdades se estendem para além do processo imediato do parto. As mulheres pretas e pardas recebem menos orientação em relação ao parto, o que impacta também na garantia de direito ao acompanhante. Ainda de acordo com Maria Ribeiro: “Reconhecido por suas práticas brutais, o suporte ao ciclo-gravídico-puerperal (pré-natal, parto e pós-parto) reservado às mulheres negras é uma enciclopédia intervencionista ainda organizada desde um livro de torturas raciais” (2021, p. 12). Disso resulta que “a razão de mortalidade materna é maior duas vezes e meia em mulheres pretas do

que em brancas no Brasil” (LEAL et al., 2017, p.2). Podemos deduzir de tal estatística que de fato os cuidados necessários são tão menos oferecidos conforme o gradiente de pior para melhor entre mulheres pretas, pardas e brancas, bem como sua classe social; de modo que a cesárea, que deveria ter por intuito entrar em cena para solucionar casos de complicação no parto, são empregadas de forma eletiva desnecessariamente, bem como perdendo seu propósito primeiro.

Não só em relação à cesárea, em comparação às brancas, mulheres de cor preta têm maior risco de pré-natal inadequado, falta de vinculação à maternidade, ausência de acompanhante durante o trabalho de parto, peregrinação em busca de assistência ao parto, menos anestesia local para episiotomia, nascimento pós-termo (ou quando a idade gestacional é maior que 42 semanas, em relação ao nascimento termo completo 39-41 semanas), ou seja, percebem muito tarde que são insuficientes as orientações sobre possíveis complicações. Mulheres de cor parda também têm maior risco de pré-natal inadequado, ausência de acompanhante, e maior chance de nascimento pós-termo quando comparadas às brancas. Segundo o estudo do artigo aqui apontado, as experiências de discriminação são tão piores quando associados à dimensões relacionadas às condições socioeconômicas e de gênero, ou seja, a maior discriminação nos serviços de saúde se dão de acordo com a pobreza e a classe social. Portanto, as que mais utilizam os serviços — além das indígenas, que não foram contempladas neste estudo comparativo. Uma vez mais, nas palavras de Ribeiro: “Então, uma mulher negra estatística se descobrirá grávida e, descoberta doravante, seu ciclo gravídico-puerperal será também uma **fabulação genealógica do racismo**” (2021, p.15, grifos da autora).

Porque é desde antes do nascimento que o racismo é observável enquanto prática contra corpos negros — a melhor maneira de dizimar uma população é não deixá-la nascer. De modo que o corpo gestante negro depara-se com as violências obstétricas cobertas também pelo racismo estrutural presente na sociedade brasileira. Portanto, se pensarmos também na questão do aborto, são esses mesmos corpos os que mais estão vulneráveis às práticas clandestinas que podem colocar a vida da gestante em risco — pois, sabe-se muito bem que, no Brasil, o aborto é prática corrente entre gestantes que podem arcar com o custo de um procedimento de qualidade em clínicas escondidas à olhos nu. Se até mesmo as práticas desaconselhadas pela comunidade científica — mas tidas como procedimentos de cuidado na

lógica médica obstétrica — são recusadas às mulheres negras, tanto mais será à elas prejudicial o mote da hospitalidade que aqui vimos. Em primeiro lugar porque nega àquelas que não desejam seguir com a gestação a separação entre estar gestante e maternidade, distanciando ainda mais do campo de possibilidades a prática abortiva. Em segundo lugar, pois além de transformada em corpo feminino universal, lhe sobrevém o marcador racial.

A realidade fática de uma nascida “negra” é jamais se descobrir livre da subespécie humana que lhe foi atribuída porque descobertas análogas são tantas vez experiências exclusivas, reservadas a umas poucas pessoas não-brancas, ainda que todas elas nascidas numa faixa de indistinção que entrelaça raça, gênero e classe (RIBEIRO, 2021, p.40).

Os âmbitos médico e legal são perpassados por relações de poder e, como bem se sabe, são as mulheres negras de baixa renda as que mais são sujeitadas às suas normas. Angela Davis em *Mulheres, Raça e Classe* (2016) nos mostra como a esterilização forçada, enquanto “controle de natalidade” nos Estados Unidos, afetou mulheres negras, indígenas e latinas. Davis parte da discussão de como o movimento pelo aborto nos Estados Unidos na realidade possuía um fundo muito mais complexo. Não obstante as mulheres negras e latinas serem as mais prejudicadas pela proibição ao aborto seguro e legal, o direito ao aborto era encarado de modo diferente das defensoras do aborto<sup>104</sup>. Segundo Davis, tratava-se antes das condições sociais miseráveis a que estavam submetidas que as faziam desistir de trazer novas vidas ao mundo, do que de fato serem defensoras da prática. Relembra-nos dos abortos autoinduzidos nos tempos da escravidão, em que mulheres negras se viam diante de um cenário tão desumano que preferiam não submeter seus filhos a tal realidade. Isso não significava que não queriam seus filhos. Com o então avanço da ideologia racista e do aumento de campanhas eugenistas, a esterilização compulsória de mulheres negras, pobres, latinas e indígenas alcançou a estimativa entre 100 e 200 mil na década de 1970, com o apoio do governo federal. Diante de tal cenário, torna-se evidente as posições distintas acerca do aborto de mulheres negras e brancas. O aborto deve ser tratado como questão de saúde pública, sendo seu acesso garantido à todo corpo gestante. Mas a afirmação da política de aborto como libertação do exercício da maternidade é encarado diversamente, caso tal maternidade seja afirmada enquanto política pública ou negada a possibilidade da própria existência.

---

<sup>104</sup> A diferença aqui é sutil: direito ao aborto vs. defender o aborto enquanto prática de “emancipação”.

Atualmente, a legislação brasileira permite que o procedimento de esterilização forçada (ou compulsória) seja realizado caso haja decisão judicial favorável: como foi o caso de Janaína Aparecida Querino, uma mulher em situação de rua, que não autorizou o procedimento<sup>105</sup>. A Comissão Parlamentar Mista de Inquérito (CPI) da laqueadura involuntária dos anos 1990 conclui: “Está confirmada a esterilização em massa de mulheres no Brasil” (1993, p.117). A CPI foi instaurada pois de acordo com a Pesquisa Nacional de Demografia em Saúde, feita pelo Ministério da Saúde, 45% das brasileiras em uniões estáveis estavam laqueadas e um quinto delas tinha menos de 25 anos. Posteriormente descobriu-se que a esterilização forçada no Brasil se deu por influência e orientação do Relatório Kissinger, documento norte-americano, que colocava países “menos desenvolvidos”<sup>106</sup> como uma ameaça à sua segurança. Não é coincidência o mito da “democracia racial” brasileira (GONZALEZ, 2020). Tal “característica” também aparece em outros países colonizados, como no caso de Porto Rico. De acordo com Preciado, em *Testo.Junkie* (2018):

Na década de 1930, o processo de exclusão e monitoramento da sexualidade e da reprodução femininas não brancas em Porto Rico deixou de se restringir a técnicas de controle usadas em ambientes médicos e prisionais e se estendeu a programas de eugenia ativos, como a Lei nº 136 que, pela primeira vez, autorizava a esterilização por outros motivos que não fossem razões médicas (p.199).

A começar pela “caça às bruxas”, passando pela colonização, desenvolvimento do capitalismo com o intuito de fundar nações brancas fundamentadas em práticas racistas, o controle reprodutivo e dos corpos das mulheres é assunto de Estado há décadas. “Há corpos que nascem já condenados e o modo como nascem é, também, um indício da proeminente catástrofe que não nos larga o calcanhar” (RIBEIRO, 2021, p.43). Também por este motivo nos voltamos ao estudo do corpo gestante: ele guarda contradições insustentáveis do ponto de vista social e, ao mesmo tempo, aquelas que fazem parte de toda experiência humana. Assim, enquanto o corpo vulnerável que é rebaixado à categoria de coisa no encontro com instituições médicas e legais, desvela as violências perpetradas por tais agentes. “Que o episódio da jovem mulher negra em trabalho de parto, vasculhado seu corpo grávido fosse uma gaveta pública de desimportâncias, é um crime de Estado” (RIBEIRO, 2021, p. 48). É preciso nomear a violência praticada pelo Estado contra corpos gestantes. A opressão deste

---

<sup>105</sup> Disponível em: <https://theintercept.com/2018/07/18/laqueaduras-esterilizacao-forcada-mulheres/> (último acesso em 30/11/2022).

<sup>106</sup> Dentre eles: Índia, Bangladesh, Paquistão, Indonésia, Tailândia, Filipinas, Turquia, Nigéria, Egito, Etiópia, México, Colômbia e Brasil.

corpo se dá por vias diversas que convergem todas para as bases estruturais das sociedades contemporâneas como as conhecemos hoje. No limite, sem reprodução não temos a matéria mesma sobre a qual se constitui a humanidade. É de tamanha magnitude que são muitas as confabulações e controles exercidos por todos os lados. Voltar nosso olhar e atenção para como se estrutura o entendimento sobre a gestação permite desvelar os entremeios complexos que guardam esse fenômeno.

É inconcebível a ideia que ainda hoje o corpo feminino possa ser tratado como coisa pública, a serviço de uma lógica capitalista de reprodução alienada, sob o pretexto de prezar-se pela vida. Ora, como poderíamos, como sociedade, prezar pela vida enquanto no momento mesmo desta vir ao encontro do mundo depara-se com tamanha violência? Como poderia não ser violenta a prática, além de todas as já aqui descritas praticadas pelos senhores médicos obstetras, após nove meses em desenvolvimento dentro do corpo gestante, não ser de imediato juntado a este quando de seu nascimento? Como poderia não ser violento tomar o corpo como coisa, receptáculo, em função do desenvolvimento de uma vida? Como poderia não ser violento não reconhecer a fenomenologia da gravidez?

É justamente em substituição e ao socorro de tais práticas, costumes e ingerências sobre o corpo gestante que propomos a fenomenologia da gravidez, conforme demonstrado por Lymer, do vínculo maternal;fetal. É preciso

Repetir até que as taxas percentuais de violência doméstica, de violência obstétrica, de violência psíquica, de violência crítica — porque impedidas de alcançar a experiência de ensino-aprendizagem desde um contexto democrático, multicultural, comunitário; repetir, enfim, até que nenhuma violência nos vá buscar no útero, perseguindo-nos até a última pá de terra (RIBEIRO, 2021, p. 49).

É preciso repetir, repetir, repetir até que se compreenda o corpo gestante ambíguo que desvela a fenomenologia da gravidez — expressão de uma dialética que habita o paradoxo que significa ser sujeito.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vimos com que hipocrisia os homens decretam que o aborto é criminoso, quando todos os anos na França um milhão de mulheres são colocadas pelo homem em situação de precisarem abortar; muitas vezes eles supõe tacitamente que, em caso de necessidade, ela será adotada. Esperam confessadamente que a mulher consentirá em tornar-se culpada de um delito: sua “imoralidade” é necessária à harmonia da sociedade moral respeitada pelos homens (BEAUVOIR, 2016, v.2, p.424).

Esta pesquisa pretendeu estudar a subjetividade do corpo gestante e à que opressões está submetido. Foi através do pensamento de Iris Young que encontramos uma abertura para nosso campo de investigação. O sujeito gestante nos obriga a darmos ênfase à reflexão sobre o corpo, principalmente o corpo feminino, que esteve tão ausente do pensamento filosófico. Por certo, a fenomenologia abre esta possibilidade através do corpo próprio, buscando pôr um fim na dualidade entre corpo e mente. Também por tratarmos deste corpo em específico, nos vimos diante da necessidade de explorar o conceito de gênero e as questões por ele suscitadas. Entender o conceito de gênero como meio de teorizar estruturas sociais, mais do que sujeitos, nos permite observar um ganho substancial neste debate. Por certo, o corpo gestante, enquanto sujeito, depara-se com as estruturas sociais que abrem ou restringem seu campo de possibilidades. Considerando que as sociedades ocidentais modernas — e para nós, especialmente o Brasil — são fundamentadas no capitalismo, colonialismo, racismo e sexismo, certamente tais estruturas serão desfavoráveis a este corpo.

De acordo com o método filosófico da fenomenologia, que busca descrever a experiência de determinado corpo próprio, pudemos ver como o corpo gestante é subjetivado. Sua fenomenologia é a que melhor pode expressar a ambiguidade proposta por Merleau-Ponty. Assim, de acordo com Young, a teorização de subjetividades através da fenomenologia nos oferece a possibilidade de escapar ao dilema posto pela teoria feminista, uma vez que resguarda a individualidade de cada sujeito, pois cada corpo próprio é único: é um corpo em situação. Justamente por ser um corpo *em situação*, sua liberdade encontra-se no cruzamento com sua facticidade, sendo impossível dissociar este corpo das estruturas que o cercam, caso desejemos pensar essa liberdade também situada. No que diz respeito ao corpo gestante, por exemplo, sendo o aborto uma prática proibida, o exercício mesmo da liberdade em relação à reprodução estaria restrito. De partida, cabendo ao corpo feminino o papel da reprodução, ao

encontrar com estruturas sociais que coíbem o exercício da escolha frente a esta vivência, não se pode falar em exercício pleno da liberdade.

Vimos, além, que o encontro do corpo gestante com as instituições médicas e legais desconsideram a autonomia e agência desse sujeito, alienando-o de sua experiência. Há, portanto, um entrelaçamento entre corpo vivido e estruturas sociais, de modo que as implicações de um sobre o outro não passam despercebidas; há influência do social na fenomenologia do corpo, porque sua experiência vivida se dá dentro do contexto social, cultural e histórico, ao passo que o sujeito é um ator para transcender e alterar esse mesmo contexto, conforme demonstrou Young, em concordância com as teorias de Beauvoir e Merleau-Ponty. A ambiguidade expressa pelo corpo gestante enquanto um corpo dançante é posta em cheque pela sua alienação o que, por sua vez, também expressa outra faceta da ambiguidade deste corpo específico.

Ao propor uma outra narrativa ao mote da hospitalidade, Lymer pretende substituir o entendimento corrente do corpo gestante, de sua relação com o feto e a relação de outros com este também. Um imaginário não muda sem outro que o substitua. Ao apresentar o corpo gestante como um contêiner, lugar para o desenvolvimento fetal sem agência ou implicações entre feto e sujeito gestante, este corpo é tornado um corpo feminino genérico. Ao considerarem-no assim, sua subjetividade é apagada, retornando-o ao status de coisa, assujeitado unicamente aos interesses da reprodução social, que tem sua expressão mais forte, segundo Federici, na produção de mão de obra para o capitalismo. Este corpo genérico torna-se o lugar de práticas violentas perpetradas pelos sujeitos e pelo Estado, sendo obrigado a seguir as normas correntes caso não queira ver sua sorte virar-se contra si própria. Ao mesmo tempo em que este sujeito é voltado novamente à condição de coisa, que Beauvoir há tempos pensou em relação à condição feminina, o feto é alçado ao lugar de sujeito. Esta é a implicação, não só filosófica, mas também social e cultural, do mote da hospitalidade. Vimos que através da fenomenologia, uma plena alteridade apenas pode ser considerada a partir do corpo próprio, repetimos: ele é nosso ancoradouro no mundo. É certo que o processo de diferenciação inicia-se de dentro do corpo gestante, mas o feto não é inteiramente outro até seu nascimento. É justamente pela influência que o corpo gestante tem no desenvolvimento fetal que o cuidado deste último deveria significar o cuidado prestado ao primeiro.

Tentamos demonstrar como a relação entre sujeito gestante e feto é uma de profunda ambiguidade e entrelaçamento, não sendo possível haver uma diferenciação entre corpo gestante e feto — processo que começa a ocorrer apenas ao redor da 22<sup>a</sup> semana, mas que não se efetiva totalmente até o momento do parto. Há toda uma mudança de estrutura do corpo gestante, uma negociação continuada ao longo de nove meses. Note-se que se a materialidade do corpo gestante é temporária, as mudanças que isso implica no sujeito são permanentes. A experiência da gestação não é trivial e, portanto, deveria ser encarada com a seriedade, importância e o respeito que merece. Isso não significa que deva ser tomada como um processo natural, ao contrário. É precisamente pelo impacto que acarreta que deveria ser fruto de uma escolha do sujeito gestante. Mesmo em casos de gravidez indesejada, ou entrega para adoção, uma gestação impacta profundamente não só nos aspectos corporais da mulher, mas também na sua própria construção enquanto subjetividade autorreflexiva. Como Lymer nota, também é por reconhecer aquelas que desejam engajar-se na identidade materna que se deve compreender a gestação em toda sua complexidade. Isso significa diferenciar a gestação da maternidade. A ontologia da gravidez proposta por Lymer através do acoplamento gestacional deve ser entendida enquanto ligação afetiva facilitada pelos gestos e movimentos incorporados do corpo gestante, que é divergente da identidade materna que pode ser assumida ou não por este sujeito.

É apenas quando pudermos diferenciar a ontologia da gravidez — que compreende sua fenomenologia — da maternidade que será possível que o processo reprodutivo seja observado de forma não alienada. Que as mulheres não sejam postas no lugar de Outro inessencial, lugar este que carrega ao mesmo tempo a responsabilidade única pelo trabalho reprodutivo e do cuidado, encerrando em si a “imoralidade” da sociedade moral respeitada pelos homens, como nos diz Beauvoir. Apenas por um viés lógico pautado pela reflexão filosófica se mostraria evidente a hipocrisia social de que trata a autora, escancarando as contradições inequívocas através das quais a sociedade se baseia no que diz respeito ao modo como se pensa o processo gestacional e sua relação com a maternidade. Mas é de nosso interesse demonstrar que não se trata apenas de uma incongruência racional. Há implicações diretas nas vidas de pessoas individuais e reais, na maneira como sujeitos são subjetivados, além de opressões e violências perpetrados contra o corpo gestante. Retomaremos de forma

breve o que expusemos até aqui, para que fique claro o percurso adotado, de modo a demonstrar como a subjetividade e opressão se dá a partir do corpo gestante.

Nos interessava compreender os fenômenos que cercam a experiência da gestação, visto que esta parece estar no centro da questão já posta por Simone de Beauvoir há mais de 70 anos: porquê à mulher foi alçada ao lugar de Outro inessencial? Embora a autora tenha demonstrado com primazia que não há condição biológica, essencial ou imutável que justifique tal lugar, sendo este lugar um construto social, ainda hoje é possível observar que ele não foi completamente ultrapassado. Foi na investigação do corpo gestante que pudemos desvelar e desenrolar as causas e a continuação do processo que levou e ainda leva algumas mulheres à condição de um sujeito preso à imanência, uma cidadã de segunda classe ou passível de sofrer opressões unicamente por sua atribuição social como “mulher”. É neste debate, sobre o que significa ser uma mulher, que iniciamos nossa dissertação analisando os conceitos de corpo próprio e de gênero. Se concordamos que não se nasce mulher, devém-se, é preciso compreender como este devir é possível dentro dos horizontes existentes.

Foi através do conceito de corpo próprio, o qual Beauvoir já se utilizava para pensar a condição da mulher, que encontramos a saída para o dilema posto pelas teorias feministas: como teorizar as subjetividades sem que se caia num reducionismo que se busca evitar? O corpo próprio, derivado da filosofia de Merleau-Ponty, é intencionalidade; em outras palavras, é um corpo em situação, que ao voltar-se para o mundo (que se dá a perceber) pode transcender na realização de seus projetos. Há, para todo corpo próprio, uma relação de passividade e atividade em relação ao mundo, o que significa que todo sujeito pode perceber algo que se dá à sua percepção, a qual nunca é completa. A temporalidade restitui a densidade do sujeito, que está sempre visando algo, ao mesmo tempo que recolhe os fios intencionais do passado, numa ação presente. Ao incarnar a consciência, Merleau-Ponty não só pretende superar a dualidade entre corpo e mente (ou corpo e alma), mas afirmar a ambiguidade do sujeito. Também ao fazê-lo, o filósofo dá ao corpo um status privilegiado dentro de sua filosofia, já que não há experiência prévia ou anterior ao corpo próprio. Não à toa, filósofas feministas recorrem à sua teoria para entender experiências ignoradas ao longo da história do pensamento, como é o caso do corpo gestante.

Ao mesmo tempo, é justamente por este corpo ser situado que o conceito de gênero ainda se faz pertinente. Ainda que Beauvoir não tenha trabalhado com o conceito de gênero

expressamente, segundo Young, foi este o passo além que deu em relação ao corpo próprio de Merleau-Ponty. É justamente sobre as condições sociais, culturais e históricas que Beauvoir explora em sua obra, para compreender como, apesar de haver uma liberdade ontológica para cada sujeito, os horizontes de possibilidade abertos aos indivíduos são maiores ou menores, a depender de seu posicionamento social. Por este motivo, Young desloca o conceito de gênero para teorizar estruturas sociais. Através do modo como as estruturas são organizadas, indivíduos são posicionados como dentro ou fora da norma. Assim, relações de poder e subordinação, trabalho e produção, desejo e sexualidade, prestígio e status organizam a sociedade, podendo um indivíduo ocupar múltiplas posições a depender do contexto. O que bell hooks (2015) nos mostra, por exemplo, é que a mulher negra — poderíamos adicionar no contexto brasileiro, periférica — é o sujeito mais oprimido, pois quase nunca está em posição de ocupar o lugar do opressor. Assim, o motivo principal para pensar acerca de estruturas é poder fornecer uma teoria social crítica, o que este trabalho também se propõe.

É no entrelaçamento entre corpo próprio e gênero que o capítulo primeiro de nossa dissertação pretendeu debruçar-se. Ora, se justamente consideramos que a maioria das pessoas que passam pela experiência da gestação são mulheres, não poderíamos senão considerar as estruturas de gênero. Segundo proposta de Young, entender o gênero através do conceito de serialidade, proporciona uma maneira de entender identidades com a liberdade do corpo próprio. É certo que as estruturas da divisão sexual do trabalho e a heterossexualidade compulsória marca a existência individual de mulheres, mas a forma como isto se dá, ou seja, como o gênero será tomado no sentido de sua identidade, será sempre particular, pois há liberdade, ainda que situada. Esta forma de entender o conceito de gênero pode ser aplicada para outros marcadores sociais, já que o conceito de corpo próprio dá conta da conceitualização da subjetividade.

Justamente por ser um conceito aberto a situações particulares, que o corpo próprio é perfeitamente aplicável ao corpo gestante. Se dissemos que a experiência gestacional é majoritariamente vivida por mulheres, isso não significa que não hajam exceções. Corpos transsexuais ou não binários podem experimentar uma gestação e, precisamente pelo percurso que fizemos no capítulo um, é importante que tais subjetividades sejam consideradas em nossa análise. Também porquê o corpo gestante não significa a experiência da maternidade. Cada corpo gestante pode vir ou não a se engajar na experiência da maternidade — ou da

paternidade — e o contrário também é verdadeiro. Ou seja, é possível que a experiência da maternidade seja vivenciada sem que este mesmo sujeito tenha passado por uma gestação, como nos casos de adoção ou barriga de aluguel. Frisemos que este é um ponto extremamente relevante e importante ao nosso trabalho: corpo gestante não é sinônimo de maternidade; é preciso que as duas experiências sejam entendidas em suas particularidades e de modo independente (até certo ponto) para que não haja o silenciamento das experiências vividas. Encarar e engajar-se em uma gestação não é um processo ordinário e, como dissemos, deve ser tomado em toda a sua complexidade e densidade. Assim, tanto para o sujeito que escolhe deliberadamente assumir a tarefa da gravidez e engajar-se na identidade materna, quanto para aqueles sujeitos que, uma vez gestantes, não escolhem assumir tal identidade, é preciso que ambas as experiências sejam reconhecidas e validadas.

Também como forma de reconhecer a experiência da gestação, de modo que mulheres possam narrar suas próprias vivências, que sua descrição através da fenomenologia do corpo gestante foi por nós abordada em nosso capítulo dois. Ainda que a experiência da gestação seja passageira, caso consideremos o vínculo maternal-fetal proposto por Lymer, suas consequências não o são. A fenomenologia da gravidez proposta por Lymer nos mostra como, a partir desse vínculo, o desenvolvimento fetal é influenciado pelo corpo gestante e este, por sua vez, precisa negociar seu esquema corporal a todo momento. O vínculo afetivo desenvolvido, não só pelo sujeito gestante, como também por outros à sua volta, com o feto, indica a necessidade de dar o peso devido à essa experiência, pois é o sentido mesmo de sujeito que coloca-se em pauta. Um corpo gestante que engaja-se em seu estado de gravidez e assume uma identidade materna muda a concepção de si, torna-se mãe em potencial — ainda que apenas tornar-se-á mãe de fato quando do nascimento de seu filho. Por outro lado, o próprio desenvolvimento fetal é impactado pelo corpo gestante, começando a desenvolver seu esquema corporal no útero, segundo Lymer. A fenomenologia da gravidez mostra-se extremamente rica, pois é ela quem pode melhor expressar a ambiguidade do corpo próprio, através do entrelaçamento entre si e outro, que ainda não é um completo outro; as fronteiras de interior e exterior tornam-se fluídas, o invisível pode vir a ser visível, e o que é outro passa a se formar dentro de um, e vice-versa.

É na tentativa de incorporação do feto que o corpo gestante negocia seus movimentos, para que seu esquema corporal se ajuste a este outro, que não é outro — o processo de

diferenciação não inicia-se até a 22ª semana. Ao mesmo tempo em que é levado a tomar consciência de seus processos corporais, o sujeito gestante cumpre seu projeto de dar vida a um novo ser. Para que este processo seja tomado em toda sua potência, é preciso que a fenomenologia do corpo gestante seja reconhecida enquanto tal. A dialética do corpo gestante que é, mais do que nunca, sujeito e objeto ao mesmo tempo, opera a reversibilidade na medida em que até certo ponto, não se pode distinguir entre corpo gestante e feto. Lymer descreve a experiência gestante através do conceito de acoplamento de Merleau-Ponty, uma fusão afetiva através do esquema corporal e, por fim, afirmará que a noção de carne do filósofo pode ser entendida através do corpo gestante (mulher gestante, segundo ela). Percebemos, portanto, como há um alargamento do pensamento filosófico proporcionado pelo estudo do corpo gestante. Se a filosofia há tanto tempo se preocupou em estudar o ser e sua origem, é com espanto que o estudo da gestação não tenha sido levado mais a fundo. Por certo, seu motivo é exatamente as estruturas sociais que apontamos como limitantes à experiência do feminino.

São essas mesmas estruturas que alienam a experiência da gestação, pois separam sujeito gestante e o feto, considerando-os numa relação de hospitalidade. São as implicações sociais e políticas de encobrir ou desconsiderar a fenomenologia da gravidez que estudamos em nosso capítulo terceiro. Ainda que tenhamos buscado uma separação entre fenomenologia e implicações sociais, é certo que nossos temas se interrelacionam. É o corpo próprio gestante que encontra as estruturas sociais, lidas através dos marcadores de gênero, raça e classe. E, ao encontrá-los, é sujeitado à opressão e alienação. O sujeito gestante é alienado de seu processo gestacional uma vez que é apropriado e objetificado, principalmente pelas instituições médicas. É oprimido, pois muitas vezes encontra-se preso dentro das normas, inclusive legais, sendo impelido a agir contra sua vontade e bem-estar. Isto se deve ao fato de se considerar o corpo gestante como apenas um lugar de desenvolvimento do feto, desconsiderando sua subjetividade única. Como vimos, o corpo é lido como um contêiner, e o feto é transformado no protagonista já sujeito de sua própria vida (quando, na verdade, essa é ainda incipiente).

Em relação ao sujeito gestante, mais do que torná-la passiva, sem agência sobre seus processos, sua subjetividade é descartada, tornando-se objeto a partir de um corpo feminino genérico, público e até mesmo com interesses contrários ao do feto. Este, por sua vez, é alçado à posição de sujeito, ainda que ainda esteja dentro do útero de uma mulher real. Assim, isso não apenas possui consequências ontológicas, mas também políticas, sociais e culturais.

Apontamos mais exemplos do que gostaríamos que existissem para demonstrar até que ponto incide o alcance do mote da hospitalidade. Não nos parece razoável que atualmente ainda se pratiquem tantas violências contra o corpo gestante em nome da defesa da vida. Parece que o dito bíblico presente em Gênesis 3:16 “À mulher, ele declarou: ‘Multiplicarei grandemente o seu sofrimento na gravidez; com sofrimento você dará à luz filhos. Seu desejo será para o seu marido, e ele a dominará’”<sup>107</sup> foi atualizado com requintes de crueldade, pois também marcado pela discriminação racial e social. Demonstramos como as práticas médicas ainda operam nessa lógica, naturalizando o sofrimento da mulher. Não apenas o seu sofrimento, mas, ao mesclar gestação e maternidade, a lógica atua no sentido de naturalizar a reprodução, de modo que esta siga sendo um trabalho alienado exercido pelos corpos femininos.

Quando iniciamos esta pesquisa, perguntamo-nos se seria possível haver paridade de gênero (ainda que pautada numa lógica binária) numa sociedade em que as mulheres são as encarregadas da procriação. Pudemos ver que, na maior parte dos casos, não. Perguntamos, também, se a escolha em relação à gestação é livre, o que também pudemos observar que, na maioria das vezes, não o é. Enquanto o aborto for proibido, o horizonte de possibilidade da escolha livre é diminuído. Mas, o que mais nubla a escolha, é a sua confusão com a maternidade. É preciso que a decisão de permanecer no estado de gravidez seja uma escolha para, então, a identidade da maternidade poder ser assumida, caso seja essa a decisão. Enquanto o processo gestacional for controlado pelo Estado e pelas instituições normativas, a reprodução não poderá dissociar-se de um trabalho alienado. E o corpo gestante continuará sendo apenas um espaço útil a esta tarefa. Assim, é somente com a substituição do mote da hospitalidade pela fenomenologia da gravidez aqui proposta, que leva em conta a experiência dos sujeitos que a vivem, que é possível que a gravidez não seja alienada.

Portanto, as conclusões a que chegamos nesta pesquisa nos apontam para o modo como se estruturam os saberes em torno do processo gestacional. A fenomenologia do corpo gestante por nós aqui proposta, apoiada na obra de Jane Lymer, aponta para a profunda ambiguidade e dialética deste corpo. Há um aprofundamento e alargamento da teoria de Merleau-Ponty, contribuindo para a concepção que se tem de sujeito. Por não abrimos mão de uma teoria crítica, expusemos o debate acerca do conceito de gênero e como a virada epistemológica de Iris Young pode ajudar a engrandecer este debate. Os sujeitos são únicos,

---

<sup>107</sup> Disponível em: [https://www.bibliaon.com/genesis\\_3/](https://www.bibliaon.com/genesis_3/) (último acesso em 25/11/2022).

suas experiências também, mas não podemos fechar os olhos para marcadores de violências sociais. É na disputa da narrativa do corpo gestante que intencionamos adentrar, a fim de que as experiências sejam reconhecidas, valorizadas e respeitadas e que, eventualmente, possam se dar de forma mais livre.

## BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA**, Heloisa Buarque. *Gênero*. In: Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia, V. 6 N. 3, p. 33-43, 2020.
- BADINTER**, Elisabeth. *Um Amor Conquistado: O Mito do Amor Materno*. Trad. de Waltensir Dutra. Ed: Nova Fronteira. Rio de Janeiro: 1985.
- BARBARAS**, Renaud. *De l'être du phénomène. Sur L'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble, Jérôme Millon, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris: Vrin, 2008.
- BARTKY**, Sandra. *On Psychological Oppression in Philosophy and Women*, ed. Bishop and Weinzwieg. Belmont, Calif.: Wadsworth Publishing Co., 1979.
- BATTERSBY**, Christine. *Phenomenal Woman: Feminist Metaphysics and the Patterns of Identity*. New York: Routledge, 1998.
- BEAUVOIR**, Simone de. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- BOURSEUL**, Vincent; **LAUFER**, Laurie. *Atualidades do "Rochedo" Freudiano: O "Primeiro Homem Grávido"*. In: Revista Ágora, v. XIX, n.1, jan/abr. Rio de Janeiro: 2016.
- BRASIL**. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Ações Programáticas e Estratégicas. *Estudo da Mortalidade de mulheres de 10 a 49 anos, com ênfase na mortalidade materna*. Relatório Final. Brasília (DF), 2006.
- \_\_\_\_\_. Secretaria de Ciência, Tecnologia e Insumos Estratégicos. Departamento de Gestão e Incorporação de Tecnologias em Saúde. Diretrizes nacionais de assistência ao parto normal: versão resumida. Brasília : Ministério da Saúde, 2017.
- BRESSIANI**, Nathalie de Almeida. *Multiculturalismo ou Desconstrução? Reconhecimento em Young e Fraser*. in: Revista Humanidades em Dialogo, USP, v.1, n.1, 2007. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/humanidades/article/view/106097> (acesso em 20/07/2018).
- BUTLER**, Judith. *Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade*. Col. Sujeito & História, Ed. Civilização Brasileira, 16ª Ed, Rio de Janeiro: [1990] 2018a.
- \_\_\_\_\_. *Corpos em Aliança e a Política das Ruas. Notas para uma teoria performativa de assembleia*. Trad. Fernanda S. Miguens. Ed. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro: [2015] 2018b.

- CHODOROW**, Nancy. *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. University of California Press. Berkeley and Los Angeles, California, 1979.
- COLLINS**, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. Trad. De Jamille Pinheiro Dias, 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2019.
- CSORDAS**, Thomas J. *Embodiment and Cultural Phenomenology*. in: Perspectives on Embodiment: The Intersections of Nature and Culture, ed. Gail Weiss and Honi Fern Haber. 143–62. New York: Routledge, 1999.
- DAVIS**, Angela. *Mulheres, Raça e Classe*. Trad. de Heci Regina Candiani, 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Mulheres, Cultura e Política*. Trad. de Heci Regina Candiani, 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2017.
- DELPHY**, Christine. *O inimigo principal: a economia política do patriarcado*. in Revista Brasileira de Ciência Política, no. 17, Brasília, 2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcpol/n17/0103-3352-rbcpol-17-00099.pdf> (acesso em 20/07/2018).
- DUPON**, Pascal. *Vocabulário de Merleau-Ponty*. Tradução Claudia Berliner. Ed. WMF Martins Fontes. São Paulo: 2010.
- ENGELS**, Friedrich. *A Origem da família, da propriedade Privada e do Estado*. Ed: Best Bolso, [1884] 2014.
- FALLEIROS**, Bruna Lavinias Jardim. *Sexo Designado antes de Nascer: imagens fetais como tecnologia de produção de gênero*. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais, Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo, São Paulo: 2020.
- FEDERICI**, Silvia. *Calibã e a Bruxa: Mulheres, Corpo e Acumulação Primitiva*. Ed: Elefante, 2017.
- \_\_\_\_\_. *O Ponto Zero da Revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2019.
- FEMENIAS**, Maria Luisa. *A crítica de Judith Butler a Simone de Beauvoir*. Sapere Aude – Belo Horizonte, v.3 - n.6, p.310-339 – 2º sem. 2012. ISSN: 2177-6342. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/4619/4999> (acesso em 25/03/2019).

- FIRESTONE**, Shulamith Firestone. *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*. Bantan Book. New York, 1970.
- FOLBRE**, Nancy. *Who Pays for the Kids? Gender and the Structures of Constraint*. New York: Routledge, 1994.
- FOUCAULT**, Michel. *A Sociedade Punitiva: curso no Collège de France (1972-1973)*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Ditos & Esritos, vol. IV, Estratégia, Saber-Poder. (1926-1984)*. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Em Defesa da Sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- \_\_\_\_\_. *História da Sexualidade, volume I*. 7ª ed. Trad. Maria T. C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro/ São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2018.
- \_\_\_\_\_. *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão*. Trad. Raquel Ramallete. 42 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- FRASER**, Nancy. 2001. *From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a 'postsocialist' age*. In: S. Seidman; J. Alexander. (orgs.), 2001.
- \_\_\_\_\_. *Justice Interruptus*. New York: Routledge, 1997.
- FREUD**, Sigmund. *A Interpretação dos sonhos*. Vol 1 e 2. Ed. Edição de bolso, 2012 (1900).
- \_\_\_\_\_. *O Ego e o ID*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- GIDDENS**, Anthony. *A transformação da intimidade. Sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. Trad. de M. Lopes. São Paulo : Ed. Unesp, 1993.
- HEIDEGGER**, Martin. *Ser e Tempo*. Col. Pensamento Humano, 10ª edição, Ed. Vozes, [1927] 2015.
- HEILBORN**, Maria Luiza e **RODRIGUES**, Carla. *Gênero: breve história de um conceito*. Aprender – Cad. de Filosofia e Psic. da Educação, Vitória da Conquista, Ano XII, n. 20p. 9-21jul./dez.2018. Disponível em: <http://periodicos2.uesb.br/index.php/aprender/article/view/4547> (acesso em 25/03/2019).
- hooks**, bell. *Mulheres negras: moldando a teoria feminista*. in Revista Brasileira de Ciência Política, no. 16, Brasília, 2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcpol/n16/0103-3352-rbcpol-16-00193.pdf> (acesso em 20/07/2018).

- KRISTEVA**, Julia. *Motherhood According to Giovanni Bellini*. in *Desire in Language*. New York: Columbia University Press, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Powers of Horror*. New York: Columbia University Press, 1982.
- LIMA**, Luiz Tenório Oliveira. *Freud*. São Paulo: Publifolha, 2001.
- LYMER**, Jane Margaret. *The Phenomenology of Gravidity*. Rowman & Littlefield International. London: 2018.
- \_\_\_\_\_. *The Phenomenology of the maternal-foetal bond*, Doctor of Philosophy thesis, School of English Literatures and Philosophy, University of Wollongong, 2010.
- MARTIN**, Emily. *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*. Beacon Press, Boston, 2001.
- MARTINS**, Paula Mousinho. *Entre visível e invisível, para além do entendimento: o tema da natureza no último Merleau-Ponty*. Revista Filosofia Aurora, v. 22, n. 31, p. 469-482, jul./dez. Curitiba: 2010.
- MARX**, Karl. *O Capital*. Vol. 1, 2 e 3. Boitempo editorial, 2011.
- MARX**, Karl e **ENGELS**, Friedrich. *Manifesto Comunista*. Boitempo editorial, 2005.
- MERLEAU-PONTY**, M. *Fenomenologia da percepção*. trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, [1945] 1999.
- \_\_\_\_\_. *Estrutura do comportamento*. São Paulo: Martins Fontes, [1949] 2006.
- \_\_\_\_\_. *A dúvida de Cézanne*. In: *O Olho e o Espírito*. São Paulo: Cosac Naify, 2014 (1945).
- \_\_\_\_\_. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Amando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- MISSAGGIA**, Juliana. *Ética do cuidado: duas formulações e suas objeções*, in *Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia*, V. 6 N. 3, 2020, p. 55-67. Acessado em: 15/05/2020.
- MOI**, Toril. *What Is a Woman?: And Other Essays*. New York: Oxford University Press, 1999.
- MOURA**, C. A. R. *Racionalidade e crise. Estudos de História da Filosofia Moderna e Contemporânea*. São Paulo: Discurso, 2004.
- MOUTINHO**, L. D. S. *Razão e experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty*. São Paulo, Unesp: 2006.

\_\_\_\_\_. *O invisível como negativo do visível: a grandeza negativa em Merleau-Ponty*. Revista Trans/Form/Ação, 27(1): 7-18. São Paulo: 2004.

**NÚÑEZ**, Geni. *Monoculturas do pensamento e a importância do reflorestamento do imaginário*. In: Revista ClimaCom, Diante dos Negacionismos, ano 8, no. 21, 2021.

**OKIN**, Susan Moller. *Gênero, o público e o privado*. in Estudos Feministas, Florianópolis, 16(2): 440, maio-agosto/2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v16n2/02.pdf> (acesso em 20/07/2018).

**PATEMAN**, Carole. *O contrato sexual*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

**PRECIADO**, Beatrice. *Manifesto contra-sexual*. Madrid: Opera Prima, 2002.

\_\_\_\_\_. *Transfeminismo*. In Série Pandemia. N-1 edições: 2018.

\_\_\_\_\_. *TestoJunkie: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. São Paulo: N-1 edições: 2018.

**RAMOS**, Silvana de Souza. *Corpo e mente*. São Paulo, WF Martins Fontes: 2010.

\_\_\_\_\_. *A Prosa de Dora*. São Paulo, Edusp: 2013.

**RIBEIRO**, Katiúscia e **NASCIMENTO**, Wanderson. *Matrigestão e Matripotência como dimensões políticas*. Youtube, 2020. 1 vídeo (57 min). Disponível em: [https://youtu.be/G4ceHRNt\\_6Y](https://youtu.be/G4ceHRNt_6Y). Acesso em 27/04/2022.

**RIBEIRO**, Paulo de Carvalho e **LATTANZIO**, Felipe Figueiredo. *Nascimento e primeiros desenvolvimentos do conceito de gênero*. In: Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Centro de Teologia e Ciências Humanas. Departamento de Psicologia. v. 30 nº 3, p. 409 – 425, set-dez/2018 CDD.157.9.

**RIBEIRO**, Maria Angélica Souza. *Ginecológicas: Do nascimento à tragédia*. Relatório de estágio pós-doutoral realizado no Programa de Pós-Graduação em Humanidade, Direito e Outras Legitimidades. São Paulo, 2021.

**RODRIGUES**, Carla. *A quarta onda do feminismo*. In Revista Cult. Disponível em <https://revistacult.uol.com.br/home/quarta-onda-do-feminismo/> (acesso em 25/03/2019).

\_\_\_\_\_. *Erguer, Acumular, Quebrar, Varrer, Erguer...* In Revista Serrote. Disponível em <https://www.revistaserrote.com.br/2017/01/erguer-acumular-quebrar-varrer-erguer-por-carla-rodrigues/> (acesso em 24/06/2019).

\_\_\_\_\_. *Ser e Devir: Butler leitora de Beauvoir*. In Dossiê Simone de Beauvoir. *Cadernos Pagu*. 2019, n.56, e195605. Epub Feb 03, 2020. ISSN 1809-4449. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/18094449201900560005> (acesso em 10/08/2020).

**RUBIN**, Gayle. *Políticas do Sexo*. Trad. Jamille Pinheiro Dias. Ed: UBU, 2017.

**SAFFIOTI**, Heleieth Iara Bongiovani. *A mulher na sociedade de classes*. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

**SARTRE**, Jean-Paul. O ser e o nada. Ed: Vozes, 2013.

**SCOTT**, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: Educação & Realidade, 20(2): 71-99, jul/dez 1995.

**STRAUS**, Erwin W. *The Upright Posture, Phenomenological Psychology*. New York: Basic Books, 1966.

\_\_\_\_\_. *Psychiatry and Philosophy*. New York: Springer-Verlag, 1969.

**VAREJÃO**, Adriana, [et al]. **HOLLANDA**, Heloisa Buarque de. (org.) *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. 1.ed. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.

**VETTORE**, Rebecca. *Posto de saúde faz mulheres baixarem calça para liberar anticoncepcional*. UOL, 2022. Disponível em: <https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2022/04/14/para-tomar-injecao-e-nao-engravidar-tem-que-provar-que-esta-menstruada.htm>. Acesso em: 27/04/2022.

**WEISS**, Gail, and eds. *50 Concepts for a Critical Phenomenology*, Northwestern University Press. Illinois: 2019.

**YOUNG**, Iris Marion. *On female body experience : “Throwing like a girl” and other essays*. In: Studies in feminist philosophy. Nova Iorque: Oxford University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. *Inclusion and Democracy*. Oxford University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1997.

\_\_\_\_\_. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press, 1990.

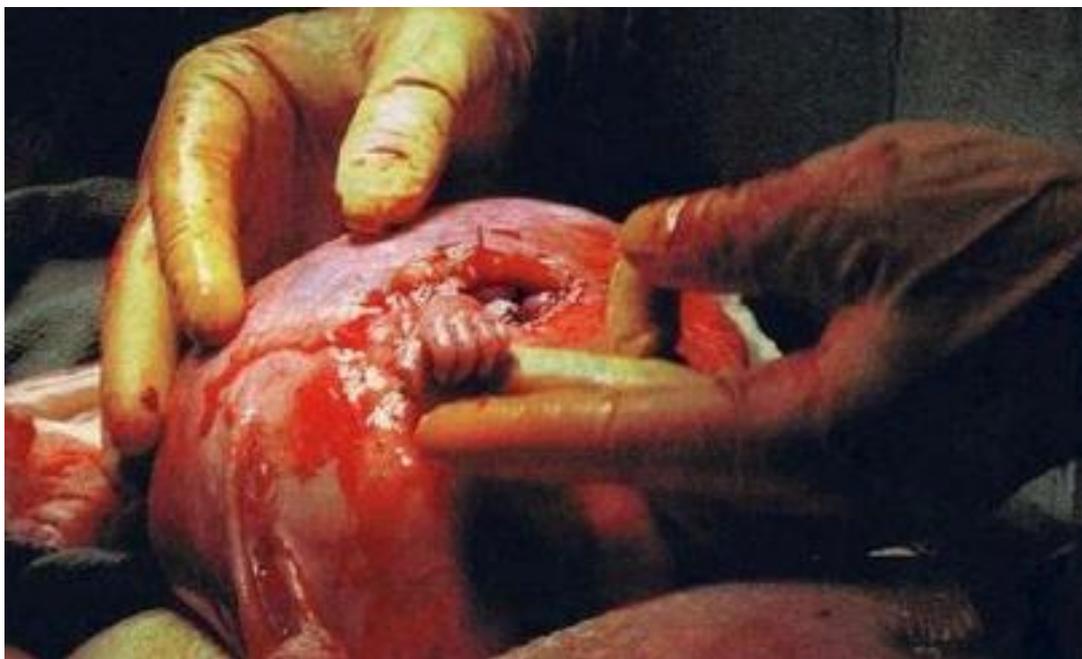
\_\_\_\_\_. *Five Faces of Oppression*. in Heldke, L. and O’Connor (edited by), P. Oppression, Privilege, & Resistance. Boston: McGraw Hill, 2004.

ANEXO I



Capa da Revista Times. 30 de Abril de 1965

## ANEXO II



A Mão da Esperança foi tirada por Michael Clan em 19 de Agosto de 1991, na Universidade do Centro Médico de Vanderbilt em Nashville, TN.

### ANEXO III



📷 Tissue from five weeks of pregnancy to nine weeks. Photograph: MYA Network

(Tradução livre: tecido de cinco semanas de gestação à nove semanas. Fotografia: MYA Network)