

DELPHY, Christine y CHAPERON, Sylvie (eds.): *Cinquantenaire du Deuxième sexe. Colloque international Simone de Beauvoir*. París: Editions Syllepse, 2002.

Esta publicación contiene una selección de las comunicaciones presentadas en el Coloquio que, con el mismo título, tuvo lugar en París del 19 al 23 de Enero del 99.

Las ponencias se agrupan en tres partes, cada una de las cuales incluye dos apartados. La primera parte, titulada *La filosofía de "El segundo sexo"* se subdivide en 1. *Materialismo, cuerpos y sexualidades* y 2. *Fenomenología y existencialismo*. La segunda parte se titula: *Los debates feministas contemporáneos* y se subdivide en 1. *No se nace mujer, ¿hay que llegar a serlo?* y 2. *La herencia política de Beauvoir*. La tercera parte titulada *Recepciones y traducciones de "El segundo sexo"* se subdivide en las dos partes que se corresponden con cada uno de sus títulos.

Aquí trataré tan sólo de los temas más relevantes y por razones de espacio los reestructuraré en los siguientes apartados: naturalismo en *El segundo sexo* (en adelante *D.S.*); la cuestión del lesbianismo; la filosofía en *D.S.*; actualidad de la obra; recepciones y traducciones.

Se discute en varias ponencias y desde diferentes ángulos la ruptura con el naturalismo en *D.S.* y si es o no una ruptura suficientemente radical. Françoise Armengaud estima que, si bien se puede hablar de un antinaturalismo en Beauvoir desde el punto de vista *filosófico* —en cuanto da primacía a la existencia sobre la esencia— *epistemológico* —en cuanto que las series explicativas causales se sitúan del lado de la cultura— y *político* —en cuanto aparece recurrentemente la idea de que no hay fatalidad, sino que siempre se puede cambiar algo— no obstante su antinaturalismo constituye una ruptura epistemológica incompleta por cuanto no es total en *D.S.*, aunque se continúa en la obra posterior. Nuestra autora denuncia, por así decirlo, lo más grueso del biologicismo, pero deja pasar buena parte de cosas porque, como ha dicho C. Delphy, "no se puede sacudir todo al mismo tiempo". No obstante, la ruptura de Beauvoir es la de un verdadero vuelco epistemológico; es del tipo de que lo que era considerado como requiriendo explicación (*explicandum*) se convierte en lo que proporciona explicación (*explicans*). Por ejemplo, cuando su amiga Colette Audry le cuenta la indignación que sufrió al darse cuenta, a los doce años, de que nunca podría ser marino, Beauvoir observa que no es correcto preguntarse por qué rechaza esta limitación, ya que el problema es explicarse por qué muchas mujeres la aceptan.

Mary Lynn Stewart señala que la biología francesa que Beauvoir leyó para escribir *D.S.* consideraba a las mujeres primordialmente como reproductoras y que eso pesa en su libro.

Laurence Aphéceix le atribuye un tanto de naturalismo por no considerar los cuerpos de las mujeres tan “dialécticos” como los cuerpos masculinos. Si se afirma —como hace Beauvoir en *D.S.*— que la relación hombre/mujer es similar a la relación amo/esclavo de la dialéctica hegeliana de la autoconciencia, entonces hay que suponer que hombres y mujeres se perciben inmediata y naturalmente, desde la primera mirada, como seres diferenciados. De hecho, Beauvoir describe los cuerpos como asimétricos: el hombre es un ser dialéctico; su cuerpo es descrito como potencia física, destinado a la formación de una cultura, activo por naturaleza, no dirigido a la reproducción de la vida, sino a la trascendencia de la existencia, un cuerpo que, más que un fardo, es un instrumento de libertad. Mientras que la mujer no es un ser dialéctico; su cuerpo es impotencia e inmanencia. La mujer “de la pubertad a la menopausia es la sede de una historia que se desarrolla en ella, pero que no le concierne personalmente”. El cuerpo femenino está corroído por la especie. Llama la atención que la mujer no tenga en sí misma, como es el caso en el hombre, la facultad de superar el conflicto individuo/especie; sólo con ayuda exterior, como los anticonceptivos, o el control de natalidad, lo consigue. Por ello opina que el enfoque de Beauvoir es tributario de los mitos masculinos sobre la mujer. También la acusa de encontrar que la mujer sea la receptora de todos los conceptos existencialistas negativos: inmanencia, otra, en-sí, facticidad. Pero, ¿acaso no es verdad que las mujeres están así conceptualizadas en la cultura patriarcal? Interpreta como una ambivalencia en Beauvoir el haber visto, por una parte, el cuerpo de la mujer como facilitador de la inmanencia y, por otra, a la cultura como condicionadora de la inmanencia en las mujeres, siguiendo una corriente de interpretación que achaca a Beauvoir la responsabilidad de caer en el mismo androcentrismo que denuncia. Según este enfoque, Beauvoir acepta los mismos valores que la sociedad patriarcal, al estimar que el cuerpo de la mujer le obstaculiza la trascendencia en vez de facilitársela, como al varón el suyo. Esta es, desde luego, la postura de Beauvoir. Ir más allá sería afirmar que las servidumbres del cuerpo son similares para los varones, que están obsesionados por la sexualidad, y eso les impide muchas veces realizar su trascendencia, porque ponen en primer plano sus tendencias más biológicas, etc. Pero eso sería situarnos en otro paradigma cultural proponiéndolo como sustitución del paradigma patriarcal. Y eso no está en *D.S.*, que es un ensayo de denuncia más que de soluciones.

Danièle Sallenave contrapone, en su comunicación, el naturalismo presente en el feminismo actual francés con las posiciones antibiologicistas de Beauvoir en *D.S.* y pone, al mismo tiempo, de relieve cómo tal feminismo está contra Beauvoir cuyos planteamientos cree superados. En los 70, A. Fouque

había puesto la maternidad como experiencia *princeps* frente a las tesis de Beauvoir y ahora Sylviane Agacinski y Claude Habib vuelven a reafirmar la familia y la maternidad como hechos naturales y afirman que *D.S.* se basa en un rechazo absurdo de la naturaleza. Este predicado retorno a la naturaleza, fruto de una sorprendente convergencia entre la derecha neo-darwinista y el desconstruccionismo pro-paritario, supone un peligroso rearme en orden a la identidad de las mujeres y está emparentado, según la autora, con la ola de ecologismo que nos invade y que supera con mucho las justas proposiciones de la prudencia ecológica.

Sobre el tratamiento del lesbianismo en *D.S.* hay comunicaciones muy interesantes. Empezaré por la de Ursula Tidd quien señala que el lesbianismo no es allí concebido como una estrategia de emancipación de las mujeres, sino que se presenta como una opción restrictiva o una actitud adoptada por algunas mujeres en determinadas situaciones. No concibe ahí Beauvoir la identidad lesbiana como construida en un proceso, al modo como ocurre con la identidad negra. En *D.S.* no se valora suficientemente la relación entre opresión e identidad; por ejemplo, la situación de una lesbiana judía negra no es equivalente a la de una heterosexual. Además reprocha a Beauvoir adoptar un enfoque individualista y ahistórico. Parece como si fuera el lesbianismo una anomalía accidental de la preferencia sexual, propia de una minoría de mujeres burguesas escritoras y artistas. Tampoco repara Beauvoir en la dimensión política del lesbianismo, ni en la heterosexualidad como institución política que controla la identidad lesbiana. De todos modos, Tidd exculpa a nuestra autora de no haber ido más lejos en su planteamiento por varios motivos, entre otros, las actitudes homófobas de la época, el proceso que le había sido incoado por corrupción de menor (motivo por el cual debió ocultar también su bisexualidad en las Memorias) y la bibliografía filosófica disponible en su tiempo.

Tania Navarro considera el capítulo sobre la lesbiana del *D.S.* demasiado tributario de la visión de la época y afirma que el trasfondo del pensamiento de Beauvoir es la heterosexualidad normativa de las sociedades occidentales. Se pregunta cómo se puede designar una identidad a partir de una forma de practicar la sexualidad y por qué y cómo tal práctica se convierte en el eje alrededor del cual se construye el individuo. Para la mujer heterosexual no se requiere explicación, puesto que la norma es sinónimo de normal. Pero la lesbiana encierra un secreto, una duda, “una puerta cerrada cuyos goznes no pueden girar si no es por la exposición pública de sus preferencias sexuales” (...) “cuando se dice lesbiana se muestra un personaje con las características presentadas en lugares y condiciones específicas de enunciación”. Se apela a la sexualidad, pero “el abanico de prácticas que compone la sexualidad adquiere su importancia en una red de sentido concreta”. Es lo que Butler llama “matriz de inteligibilidad”. Esto es, “la aprehensión del mundo se hace a través de una red de categorías, imágenes y representaciones que designan

los lugares y los roles en su incesante actividad de construcción de lo real". Por eso, ahora se cuestiona que el sexo biológico constituya la identidad. Efectivamente, desde esta perspectiva, la visión de Beauvoir es tributaria de la normativa heterosexual; el modelo en torno al cual se sitúa la lesbiana es el heterosexual. A pesar de todo, reconoce esta autora que *D.S.* contiene un "discurso fundador", un jalón en la historia del feminismo; a partir de la importancia que allí se da a lo social surgirá la categoría de género y, si se es consecuente con este planteamiento, nos encontraremos con que la investigación teórica nos lleva a poner en cuestión el sexo biológico, a preguntarnos por la genealogía de la heterosexualidad, por la construcción social de todo tipo de géneros.

Marie-Hélène Bourcier utiliza el término "la lesbeuvoir" para designar el tipo de lesbianismo, entre feminidad, feminismo y masculinidad que concibe Beauvoir. Aun considerando *D.S.* como un libro fundador en cuanto a crítica del sistema de género dominante, sostiene que en su concepción de la lesbiana hay una fuerte ambivalencia hacia la "masculinidad" de las lesbianas, mientras que la "protesta viril" de las heterosexuales susceptibles de convertirse en homosexuales es positiva y sin ambigüedad.

En una línea similar, la comunicación de Christina Angelfors, le reconoce a Beauvoir la gran aportación de haber roto, en sus análisis, con el pensamiento tradicional, pero no del todo. Sin embargo, reconoce en Beauvoir una evolución desde la época de *D.S.* hasta los años setenta, pues nos recuerda que, en sus entrevistas con Alice Schwarzer, Beauvoir declara que tanto la homo como la heterosexualidad limitan, que lo mejor es ser las dos cosas y que cuando dice que las mujeres no deberían ya estar condicionadas por el deseo del hombre muestra una ruptura epistemológica completa.

Vayamos a las ponencias acerca de la filosofía de *D.S.* Margaret Simons se pregunta en la suya si es cierto que los orígenes filosóficos de la obra están en Sartre y responde que no, porque las posiciones filosóficas fundamentales de *D.S.* (los conceptos de *otra*, *opresión*, *mala fe*, *trascendencia*, *libre elección*) ya están implícitos en su *Diario* de 1927, por lo tanto no es *D.S.* un libro cimentado sobre *El ser y la nada* como dicen las "interpretaciones tradicionales". Según Simons hay en el diario de Beauvoir, por una parte, influencias de Bergson y, por otro lado, varios conceptos existencialistas en germen: un atisbo de la noción de libertad como elección auténtica frente a la elección de la opresión como consecuencia de la educación recibida y dos características de la conciencia: capacidad de acción y temporalidad, que aparecerán en *D.S.* y también en *El ser y la nada*. Cabe deducir que la perspectiva existencialista estaba en la atmósfera de los años 20 y por eso la encontramos en el *Diario* de Beauvoir. Pero la afirmación de Simons es excesiva: ¿encontrar las fuentes y los fundamentos filosóficos de *D.S.* (1949) en el *Diario* de 1927! Como si en 22 años no hubiera pasado nada.

La comunicación de Eva Gothlin sostiene la misma tesis que su libro *Sex and existence*, (edición inglesa de 1996)<sup>1</sup> según la cual hubo mutua influencia filosófica entre Beauvoir y Sartre, algo que se observa al confrontar los textos filosóficos de una y otro, un auténtico diálogo filosófico. Así pues, ni influencia sólo de Beauvoir sobre Sartre, ni solamente Sartre el filósofo, como sostienen respectivamente los Fullbrock y los estudios anteriores a la década de los 90. Gothlin analiza el concepto de *appel*: el concepto es introducido por Beauvoir en el 44 como un concepto ético, cosa que Sartre desarrollará después del 46; mientras que Sartre, en el 43, lo introduce como concepto ligado al sexo femenino y esta relación la desarrolla luego Beauvoir en *D.S.*

E. Kauffman analiza y describe cómo *L'Invitée* sintetiza *avant la lettre* diferentes aspectos de *D.S.* y los sitúa en un registro positivo y más optimista: Françoise es como la enamorada de *D.S.*, pero sabe ver con distancia su papel cuando siente celos de Xavière. Es decir, hay paralelismos entre la novela metafísica citada y el ensayo de Beauvoir.

Linda Fisher se ocupa de la fenomenología feminista de Beauvoir, una fenomenología que está, según dice, influida por Husserl, Merleau-Ponty y Heidegger y que resulta muy positiva para el feminismo porque "la fenomenología aporta al feminismo una perspectiva y una orientación compatibles con el análisis de la experiencia y los análisis feministas de las especificidades sexuales y generizadas permiten profundizar y ampliar las descripciones fenomenológicas". Beauvoir enriquece el conocimiento del otro introduciendo la variable género; ve los inconvenientes de género en las relaciones intersubjetivas y consigue analizar la alteridad de las mujeres ampliando la reflexión al carácter específico de su exclusión.

C. Rodgers nos muestra en su comunicación, dedicada al estudio que hace Beauvoir en *D.S.* de la actitud de cinco escritores hacia las mujeres, que Beauvoir fue la primera en hacer en Francia lo que hoy se llama teoría literaria feminista, por cuanto expone las prácticas patriarcales de tales escritores.

K. Vintges plantea el valor de *D.S.* como respuesta a la pregunta que Foucault se plantea en "¿Qué es la Ilustración?": ¿quiénes somos hoy? Beauvoir nos dice quienes somos las mujeres. El pensamiento beauvoireano de la identidad y su filosofía pone en perspectiva las tres tendencias principales del feminismo contemporáneo: la de la igualdad, la de la diferencia y la postmoderna. Las dos primeras como dos tendencias, no exclusivas, como lo son los feminismos actuales, sino complementarias; la cercanía de *D.S.* al postmodernismo

1. Esta misma posición es la sostenida en mi Tesis doctoral del 92, publicada como libro en el 98, con el título *Simone de Beauvoir, una filósofa del siglo XX* en Publicaciones de la Universidad de Cádiz.

la ve en cuanto que Beauvoir concibe la vida como un “arte de vivir” y, en este sentido, coincide con la oposición postmoderna al sujeto fijo y acabado y el proyecto feminista de desarrollar alternativas a la cultura patriarcal dominante.

La intervención de E. Stravro tiene como objeto refutar las críticas postestructuralistas a Beauvoir de las feministas francesas de la diferencia, que han sostenido que el discurso humanista y “falocéntrico” de Beauvoir, de filiación ilustrada, sirve para homologar a las mujeres y neutraliza las diferencias hombre/mujer. A pesar de haber sido relegadas al papel de *otras* absolutas desde el punto de vista socio-económico, político y sexual, Beauvoir no exonera a las mujeres de una parte de responsabilidad sobre sus actos. Es más, piensa que, pese a la asimetría en que la cultura las coloca, las mujeres pueden establecer relaciones de reciprocidad con otros sujetos.

Entre las comunicaciones que destacan la actualidad de *D.S.* cabe señalar la de S. Jackson, que trata de la herencia de Beauvoir en Delphy y Butler, criticando a la segunda por su carencia de perspectiva socio-económica, y la de B. Winter que establece la relación de todo el feminismo posterior a *D.S.* en su posición de continuidad o de oposición a él. Representantes de la primera corriente son la llamada “segunda ola del feminismo” y sus continuadoras como Le Doeuff, Stanley, Kruks y Simons, y representantes de las opositoras T. Moi, C Ascher, J. Okely, T. Keefe, J. Butler.

Muy interesante es la comunicación de la nigeriana C. G. Okafor en la que, desmintiendo las críticas al androcentrismo y eurocentrismo de la noción de Otra en Beauvoir, nos muestra que entre los ibos de Nigeria existe un concepto equivalente, reflejado en el lenguaje, que establece un espacio propio e inferior para las mujeres frente a los varones.

Sobre la recepción de la obra y sus traducciones, las comunicaciones aportan datos de gran interés. La obra fue recibida con hostilidad en todos los países, empezando por Francia, y no sólo por la guerra fría que dividía a los franceses ni sólo porque la política a favor de la natalidad del P.C. y la moral católica se vieran puestas en cuestión, sino sobre todo, porque hacía tambalearse la imagen tradicional de la mujer. Como señala F. D’Eaubonne, el genio de Beauvoir se mide por los odios que suscitó. En Alemania federal (donde se tradujo en 1951 y 1956) se consideró escandalosa su crítica al matrimonio, su forma de hablar del futuro de la reproducción humana, su rebelión “contra el orden del creador”. En la Alemania democrática, no se tradujo hasta 40 años después de su publicación (1989) debido, fundamentalmente, a la filosofía existencialista que profesaba su autora, la cual, por influencia de la obra de Luckàcs, era considerada irracionalista, individualista y ahistórica. Reacciones similares a las francesas se produjeron en Suiza, sobre todo en medios protestantes, donde las posiciones de Beauvoir se consideraron incompatibles con la concepción cristiana del mundo. Sobre su

recepción en España están las comunicaciones de Gloria Nielfa y de Montserrat Palau, que trata exclusivamente de su conocimiento en Cataluña a partir de María Aurelia Capmany. La primera nos ambienta en la España de la post-guerra mostrándonos cómo la dictadura ahoga de un plumazo los tímidos avances del feminismo de la época republicana. Las primeras mujeres en dar noticia de *D.S.* (que no se traducirá en España hasta 1999 y se leerá principalmente en la traducción argentina del 62) fueron María de Campo Alange y Mercedes Formica, pero la política del régimen no permitió que sus posiciones favorables al libro llegasen a amplios sectores de opinión. En los 60, la apertura del régimen se hace notar, se hacen eco de *D.S.* gentes universitarias como J.L.L. Aranguren, C. Martín Gaité, Lidia Falcón, María Aurelia Capmany etc. la segunda ola del feminismo se hace tributaria de la Beauvoir militante y a su muerte se publica un número especial de la revista *Vindicación feminista*. La segunda comunicación nos da noticia de que en Cataluña *D.S.* solamente fue conocido por una minoría intelectual en los años 50. Y en el 68 Castellet, ya editor, hace traducir al catalán, con prólogo de la Capmany, *D. S.*

Por lo que respecta a las traducciones, seis comunicaciones se ocupan de este tema en las que descubrimos algo que como lectora de la versión francesa de *D.S.* no se me hubiese ocurrido imaginar: la tergiversación del texto en las primeras traducciones, unas veces por ignorancia, otras por misoginia, otras por requerimientos del editor, dada la extensión del libro. Dato a tener en cuenta: en Rusia no se tradujo ¡hasta 1998! Un libro en el que se da por supuesto que con la revolución socialista vendrá la liberación de las mujeres. Pero, paradójicamente, no se tradujo antes porque el existencialismo estuvo prohibido en la época soviética y el ensayo se consideraba una invitación a las mujeres a defender sus libertades individuales. En la República Democrática Alemana su tardía publicación les sirvió a las alemanas para resistirse a la política natalista que se les ofertaba en el momento de la crisis de la reunificación.

Teresa López Pardina  
Instituto de Investigaciones Feministas  
Universidad Complutense de Madrid