

Releyendo el segundo sexo*

Gabriela Castellanos Llanos**

Resumen: Se plantea una re-lectura de *El segundo sexo*, buscando evaluar la validez actual de sus dos tesis centrales: la primera, planteada en términos de la famosa dialéctica hegeliana entre el amo y el esclavo, nos remite al estatus socio-cultural del varón como el Sujeto absoluto, mientras que la mujer es el Otro; la segunda es la representada en la famosa frase: «No se nace mujer, se llega a serlo». Se explora tanto la supuesta deuda de las posiciones filosóficas de Simone de Beauvoir con Sartre como el impacto político de la obra en el movimiento feminista. Finalmente, se evalúan tanto la vigencia de los aportes realizados por de Beauvoir en esta obra, y sus limitaciones.

Palabras clave: Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, feminismo, Sartre

Abstract: This paper proposes a re-reading of *The Second Sex*, seeking to evaluate the present validity of its two central theses: the first, posed in terms of the famous Hegelian master-slave dialect, refers us to the socio-cultural status of males as absolute Subjects, while women are the Others; the second is represented by the famous quote: «Woman is made, not born.» The supposed debt of Beauvoir's philosophy to Sartre is looked into, as is the political impact of the book on the feminist movement. Finally, both the present validity of the work and its limitations are evaluated.

Key Words: Simone de Beauvoir, *The second sex*, feminism, Sartre

Para las feministas latinoamericanas de la llamada «segunda ola», las que comenzamos nuestro activismo en la década de los 70, Simone de Beauvoir (1908-1986) fue siempre trascendental. Por una parte, admirábamos el tipo de relación que mantenía con

Sartre, la manera como se negaba a renunciar a su libertad, manteniendo su rechazo al matrimonio y a la familia burguesa al tiempo que llevaba una vida emocionante de profundos compromisos políticos y enorme productividad. Por otra parte, casi todas habíamos leído al menos algunos trozos de *El segundo sexo*, y considerábamos esta obra como la caracterización más profunda de la situación de la mujer. La idea de que ser mujer no es algo innato, sino algo que se hace, que se construye en la experiencia vivida, nos parecía fundamental para refutar la inevitabilidad del supuesto destino «natural» femenino: la reproducción.

Ahora, más de treinta años después, al cumplirse cien años del nacimiento de Beauvoir, y a pocos meses de que se cumplan los sesenta años de la publicación de *El segundo sexo*, se hace necesario evaluar nuevamente su importancia. Releyéndola, descubrimos que a pesar del tiempo transcurrido, todavía tiene pertinencia. En este artículo, me propongo examinar los aportes de esta obra, lo que aún puede brindarnos su lectura, en el campo filosófico y en las ciencias sociales. Para lograrlo, me preguntaré qué plantea esta obra, cuáles son sus méritos y limitaciones, y qué tanto de ella es todavía vigente seis décadas después. Examinaré también la validez de la idea de que en este libro Simone de Beauvoir no hizo más que aplicar las ideas de Jean-Paul Sartre a la cuestión de la mujer, y abordaré la pregunta sobre la originalidad de su autora.

* Artículo de reflexión sobre un trabajo de investigación. Perteneció al proyecto de investigación «Identidades colectivas y reconocimiento». Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en la Jornada sobre Simone de Beauvoir del Foro sobre Género y Política que se realizó en octubre de 2008, en celebración de los 15 Años del Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad de la Universidad del Valle. **Recibido el 29 de agosto de 2008, aprobado el 23 de septiembre, 2008.**

** Profesora del Doctorado en Humanidades de la Universidad del Valle, e investigadora del Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad de la misma universidad. Recibió su Ph. D. en Análisis del Discurso en 1990 de la Universidad de la Florida en Gainesville. Su libro más reciente es *Sexo, género y feminismo. Tres categorías en pugna*, Cali: Universidad del Valle, 2006. Email: gabicastellanos@cable.net.co

Contenido de la obra

De todos los libros escritos a lo largo de los 78 años de vida de su autora, *El segundo sexo* es sin duda el más influyente. La obra comprende dos volúmenes, que se desarrollan después de una introducción donde se presenta la intención general de la obra. El primer volumen, titulado «Hechos y mitos» se divide a su vez en tres secciones: «Destino», «Historia» y «Mitología». En la primera se analizan las diferencias biológicas entre hombres y mujeres, las propuestas del psicoanálisis, y el punto de vista del materialismo histórico, con énfasis en la obra de Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. En la segunda sección del primer volumen se parte de la situación de la mujer en las tribus nómadas y en las primeras civilizaciones agrícolas, con una orientación donde juega un papel teórico central la antropología estructuralista de Lévi-Strauss, para hacer luego un recorrido por toda la historia europea, explorando el papel jugado por las mujeres desde la antigüedad clásica, pasando por la edad media y la modernidad hasta 1945, incluyendo las consecuencias del logro del sufragio femenino. La tercera, sobre los mitos, retoma algunos planteamientos de la introducción y los desarrolla más a fondo desde una perspectiva filosófica, para luego analizar el mito de la mujer en cinco autores de la literatura moderna: Montherlant, D.H. Lawrence (el único inglés del grupo), Claudel, Breton y Stendhal.

El segundo volumen, «Vida de la mujer hoy», explora la realidad de las mujeres contemporáneas en cuatro secciones: la primera se ocupa de la formación de la mujer («Años formativos»), donde se analizan la infancia, la juventud, la iniciación sexual (heterosexual) y el caso de la lesbiana. La segunda sección, «Situación», caracteriza los diferentes roles que desempeñan las mujeres en la sociedad (la mujer casada, la madre, la vida social, las prostitutas, madurez y vejez), y los modos variados pero típicos como los viven las mujeres, y finaliza con una reflexión sobre «Carácter y situación de la mujer». La tercera, «Justificaciones», nos remite a tres vías mediante las cuales las mujeres han tratado de «justificar su existencia en medio de su inmanencia» (ya veremos el sentido que para Beauvoir tienen estos términos), analizando los esfuerzos «de la mujer prisionera por

transformar su prisión en un edén de gloria, su servidumbre en libertad soberana» (De Beauvoir, 1953, 1972: 639); esfuerzos mediante los cuales ella busca inútilmente su trascendencia en el narcisismo, en el amor y en el misticismo. La última parte, «Hacia la liberación», hace un retrato de los dilemas que vive la mujer independiente en el momento en que se escribe el libro, en la segunda postguerra europea del siglo XX.

A lo largo de los veinticinco capítulos del libro, la autora desglosa el sentido de sus dos tesis fundamentales: la primera, sobre la naturaleza del «problema de la mujer», se esboza en la «Introducción» y se desarrolla en el primer capítulo de la sección sobre «Los mitos»; la segunda es la base del segundo volumen, «Vida de la mujer hoy». Estas tesis pueden resumirse en dos afirmaciones, que han sido citadas innumerables veces: «Él es el Sujeto, lo absoluto: ella es el Otro» (De Beauvoir, 1953, 1972: 16), y «No se nace mujer, se llega a serlo» (De Beauvoir, 1953, 1972: 295).

La tesis central de *El segundo sexo*

La primera de estas dos tesis constituye el núcleo central, el corazón filosófico de la obra. El problema de la mujer, sostiene Beauvoir, no proviene directamente de su papel biológico en la reproducción, ni de la superioridad muscular del varón, por más que estos factores, sobre todo el primero, jueguen su papel. Es, por el contrario, la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, la lucha a muerte de la conciencia humana por la libertad, entendida en los términos de la filosofía existencialista, la que subyace la condición femenina.

Es Hegel quien puede ayudarnos a entender la hostilidad inevitable entre los distintos grupos e individuos de la sociedad humana, sostiene Beauvoir, pues este filósofo nos expone un hecho básico de la conciencia: «el sujeto puede ser planteado sólo cuando encuentra oposición—se plantea a sí mismo como lo esencial, opuesto al otro, a lo inesencial, al objeto» (De Beauvoir, 1953, 1972: 17). Sólo por virtud de la dialéctica del sujeto con el objeto y con el otro se alcanza la *trascendencia*, por contraste con la *inmanencia*, que consiste en aceptar las condiciones circundantes de una manera servil y pasiva; sólo en la trascendencia, por medio de la lucha por superar esas

condiciones, se logra la libertad. La vida humana, que es siempre lucha, acción y movimiento, requiere que el sujeto se afirme a sí mismo mediante la confrontación con otro, un ser semejante pero diferente, que lo limita y lo niega, pero que le es indispensable: «la verdadera alteridad—la otredad—es la de una conciencia separada de la mía y sustancialmente idéntica a la mía» (De Beauvoir, 1953,1972: 171).

Cuando se logra, la relación con esa otra conciencia en la reciprocidad de la amistad y de la generosidad nos permite encontrar nuestra «verdadera naturaleza», pero para hacerlo es necesario renunciar a meramente *ser*, renunciando, no sólo a la condición de meros objetos, poseídos por otros, sino también a *poseer* a los otros. Es así como llegamos a convertirnos en *existentes*. Pero la tentación de poseer es demasiado fuerte, y además, aparece el miedo, y por eso surge la contradicción de aspirar a la vez a la inmersión en la lucha perenne por la existencia, y a la tranquilidad y el reposo que nos empantan en «el mero ser». Este sueño de «una opaca plenitud sin embargo dotada de conciencia» se encarna precisamente en la mujer:

[Ella] es la intermediaria anhelada entre la naturaleza, extraña al hombre, y ese semejante que se le parece demasiado. Ella no se le opone ni con el silencio hostil de la naturaleza ni con el duro requisito de una relación recíproca; debido a un raro privilegio, ella es un ser consciente y sin embargo parece posible poseerla en su carne (De Beauvoir, 1953,1972: 172).

Sin ser siempre una esclava, pues en muchas sociedades ha habido mujeres que alcanzan una relativa dignidad religiosa y social, la mujer se ve obligada a aceptar la soberanía del varón, proclamada por todo lo que la rodea, y así ella misma se convierte en «lo inesencial que nunca vuelve a ser lo esencial», puesto que su presencia en el mundo es considerada subsidiaria a la del hombre, y su ser se define en relación con el de él. De este modo, ella parece ser «el Otro absoluto, sin reciprocidad» (De Beauvoir, 1953,1972: 173). De esta asimetría radical surge el mito del «eterno femenino», la mujer idealizada como misteriosa, mágica, virgen, mártir, amante, madre.

Ella es un ídolo, una sirvienta, la fuente de vida,

un poder de tinieblas; ella es el silencio elemental de la verdad, es artífice, charlatana, y mentirosa; ella es presencia curativa y bruja; es la presa del hombre, su caída, es todo lo que él no es y todo lo que anhela, su negación y su razón de ser (De Beauvoir, 1953,1972: 175).

Las mujeres mismas aceptan este mito, y no construyen mitos correspondientes sobre los hombres, ya que «la representación del mundo, como el mundo mismo, es el trabajo de los hombres; ellos lo describen desde su propio punto de vista, que confunden con la verdad absoluta» (De Beauvoir, 1953,1972: 175); y esa confusión es compartida por ellas mismas.

Aunque ellas no son la única Otredad, como Otras son fuente de todo mal a la vez que son necesarias para el bien, y se convierten en el Bien. Por eso la mujer representa la vida, necesariamente ligada a su posibilidad de corrupción, la muerte: «ella es contingencia e Idea, lo finito y el todo; ella es lo que se opone al Espíritu, y el Espíritu mismo» (De Beauvoir, 1953,1972: 176). El varón se ve a sí mismo como la Idea pura que ha caído de la luz y el orden del cielo a las «sombras caóticas del vientre materno» (De Beauvoir, 1953,1972: 177). Habiendo sido concebido y parido, la maldición de la carne preside su destino, como la «impureza que contamina su ser» y como «anuncio de su muerte» (De Beauvoir, 1953,1972: 179). Y de esa carnalidad la mujer es la fuente y el máximo símbolo.

La mujer es sexualidad pura, y como tal inspira a la vez fascinación y horror. De este modo, mediante el mito de la mujer como la Otra infinita, que implica también lo opuesto, la falsedad y la degradación, «el hombre ha esclavizado a la mujer con éxito, pero de la misma manera la ha privado de aquello que puede hacer deseable poseerla» (De Beauvoir, 1953,1972: 219). Siendo a la vez todas las cosas, ella se convierte en el engaño eterno, la suprema celada, el fraude mismo de esa existencia que nunca se alcanza plenamente «ni logra reconciliarse con la totalidad de los existentes» (De Beauvoir, 1953,1972: 229).

La hembra deviene mujer

La segunda tesis que encontramos en el corazón de este libro, es la que relaciona el modo cómo la mujer «llega a serlo» con su situación en la sociedad

humana. Desde el comienzo del patriarcado, nos dice Beauvoir, la mujer ha sido mantenida en estado de dependencia mediante los códigos de leyes y mediante las costumbres, de modo que a ella se le ha establecido como el Otro por antonomasia:

Lo que define de una manera singular la situación de la mujer es que, siendo una libertad autónoma, como todo ser humano, se descubre y se elige en un mundo donde los hombres le imponen que se asuma como el Otro. El drama de la mujer es ese conflicto entre la reivindicación fundamental de todo sujeto, que se plantea siempre como lo esencial, y las exigencias de una situación que la constituye como lo inesencial (De Beauvoir, 1953,1972: 25).

Partiendo de la comprensión de Lévi-Strauss de la fundamentación de las culturas humanas en la prohibición del incesto (que se concibe como relación entre varones por medio del intercambio de mujeres), Beauvoir considera que el mundo ha sido construido por los hombres exclusivamente para los hombres. En él, son los hombres quienes deciden, y ellas sólo pueden asentir, adaptándose a las exigencias del entorno cultural, en el cual las mujeres aparecen como seres incapaces de trascender sus limitaciones.

Estas «exigencias» de la situación vivida son sociales y culturales, pero se basan también en un aspecto biológico. Para Beauvoir, el papel reproductivo de la mujer la enajena de su cuerpo, es oneroso e implica una renuncia a la propia individualidad en aras de la continuidad de la especie: en la maternidad, «la especie se instala» en su cuerpo, y éste se le resiste (De Beauvoir, 1953,1972: 52). Sin embargo, a pesar de toda la fuerte carga negativa que para esta autora tienen la maternidad y el cuerpo femenino mismo, insiste: «Los datos biológicos no constituyen para la mujer un destino inamovible» (De Beauvoir, 1953,1972: 57). En efecto, si bien «entre los animales superiores la existencia individual se afirma más imperiosamente en el macho que en la hembra, las posibilidades individuales en la humanidad dependen de la situación económica y social» (De Beauvoir, 1953,1972: 60), ya que «los hechos biológicos revisten los [valores] que el existente les confiere» (De Beauvoir, 1953,1972: 61). Lo que condena a la mujer a ser el segundo sexo es, repito, su *situa-*

ción, su ubicación en culturas y sociedades donde vivir su trascendencia se hace imposible, pues el valor social y cultural que se da a la mujer se cimienta inamoviblemente en la subordinación al varón.

Podemos afirmar que todo el segundo volumen, el más extenso de los dos, está construido en torno al propósito de analizar las variadas formas como las mujeres viven esa subordinación. Beauvoir lo logra con tal agudeza y profundidad, que la lectura de estas páginas sigue siendo capaz de aportarnos ideas que son pertinentes hoy, sesenta años después. Y lo que es más, analizando la maternidad, o el trabajo doméstico, o la vida social de la mujer de clase media, o la actividad y la vida de las prostitutas, Beauvoir hace que los aspectos supuestamente más superficiales, más frívolos, más despreciables de las actividades y los quehaceres femeninos a los ojos de nuestra cultura, se carguen de significado; mediante su análisis, descubrimos qué es lo que motiva a las mujeres a comportarse de este u otro modo, y así se hace visible la dimensión humana de estos comportamientos (humana, inclusive, en su propia inhumanidad).

En medio de la diversidad de situaciones y de actitudes asumidas por las mujeres a lo largo del tiempo y en toda la extensión de los roles sociales, la situación básica de subordinación, de inmanencia forzosa, sigue siendo vigente. Por ello, se hace fácil entender «por qué hay tantos rasgos comunes en las acusaciones que se le hacen a la mujer, desde los griegos hasta nuestros propios tiempos» (De Beauvoir, 1953,1972: 608). La explicación no debe buscarse en una supuesta esencia, en ese *eterno femenino* que es en realidad parte de la ideología que la esclaviza, sino en el hecho de que, en la mayoría de las sociedades conocidas hasta hoy, se les prohíbe a las mujeres asumir su trascendencia. A lo largo de los siglos,

[la] condición [de la mujer] se ha mantenido igual a través de cambios superficiales, y es esta condición la que determina lo que se ha llamado el ‘carácter’ de la mujer: ella se refocila en la inmanencia, ... es ... mezquina, no tiene sentido de los hechos, le falta moralidad, es utilitarista de un modo despreciable, es falsa, teatral, egoísta, y así sucesivamente... Pero debemos darnos cuenta de que las variedades de su conducta... no son dictadas a la mujer por sus hor-

monas ni predeterminadas en su cerebro femenino: son formadas en el molde de su situación. (De Beauvoir, 1953,1972: 608)

Es por ello que es igualmente absurdo reprocharle al género femenino sus defectos o ensalzar sus virtudes. Todas las comparaciones entre hombres y mujeres son vanas; es ilógico «querer mostrar que la mujer es superior, o inferior, o igual al hombre, pues sus situaciones son profundamente distintas... él tiene muchas más oportunidades de ejercer su libertad en el mundo» (De Beauvoir, 1953,1972: 639).

Por otra parte, ya comienza a ser posible luchar por la transformación de esa situación milenaria: resignarse es sólo abdicar y huir, y para Beauvoir no hay otra salida para la mujer que trabajar por su liberación; en la época contemporánea a la autora, en la primera mitad del siglo XX, comienza la mujer a poder asumir su humanidad. Aún cuando el libro no llegó a prever ni predecir la movilización femenina que se iniciaría en los años '60 en Estados Unidos, en mayo del '68 en Francia, y en la década de los '70 en América Latina, algunos de sus aspectos se prefiguran en él, como cuando se nos dice: «Esta liberación debe ser colectiva, y requiere primero que todo que se logre la evolución económica de la condición de la mujer» (De Beauvoir, 1953,1972: 639). Sin embargo, como veremos, en 1949 la autora todavía estaba lejos de reconocer la necesidad de un movimiento feminista por derecho propio; aunque Beauvoir no habló de ello en el libro, en ese momento su opinión era que esa «liberación colectiva» sería consecuencia de la revolución socialista y de la dictadura del proletariado.

El origen de la «secundariedad» femenina

Ahora bien, no debe pensarse que Beauvoir se limita a invocar la situación y condición de las mujeres como un hecho generalizado; por el contrario, el texto nos ofrece una explicación más específica del origen de su estatus como «segundo sexo». Esta explicación la encontramos en la sección sobre «Historia», donde se afirma que la guerra es la actividad humana por

excelencia, al menos en la estimación de las «hordas primitivas»:

La peor maldición que pesa sobre la mujer es estar excluida de esas expediciones guerreras: pues no es dando la vida, sino arriesgándola, como el hombre se eleva sobre el animal: por eso la humanidad acuerda superioridad al sexo que mata, no al que engendra (De Beauvoir, 1953,1972: 95-6).

Desde aquellas primeras sociedades nómadas, entonces, lo que se aprecia no es «la repetición de la Vida», sino su «trascendencia a través de la Existencia» (De Beauvoir, 1953,1972: 96).

Aquí encontramos, además, la razón por la cual las mujeres se hacen cómplices de su propia dominación: ellas son conscientes de que lo más específicamente humano radica en la construcción de la cultura, tarea que se la encomendado al varón, y de la cual ella ha sido excluida. Al crear utensilios, herramientas, valores, él inventa y «modela el futuro»: al proclamar su soberanía, su supremacía sobre la mujer, el hombre recibe el apoyo de la mujer misma, para quien la existencia también es lo más importante, por más que se le haya impedido acceder a la trascendencia necesaria para afirmarse como existente:

Tenemos allí la llave de todo el misterio... [La desgracia de la mujer] es haber sido consagrada biológicamente a repetir la Vida, cuando a sus mismos ojos, la Vida no lleva en sí sus razones de ser, razones que son más importantes que la vida misma (De Beauvoir, 1953,1972: 96).

En relación con este relato de las causas de la supremacía viril, la autora nuevamente invoca a Hegel, de quien afirma que su definición de la relación entre amo y esclavo «se aplica mucho mejor a la relación entre hombre y mujer». Cuando Hegel afirma que la ventaja del amo está en haber afirmado el Espíritu arriesgando su vida, olvida que el esclavo generalmente ha pasado por la misma experiencia, sólo que ha sido derrotado en vez de triunfar en la empresa.¹ En cambio, en el caso de la mujer no ha

¹ A pesar de lo que señala Beauvoir, la afirmación de Hegel puede justificarse en la medida en que en la *condición* de esclavitud, si bien no en el *paso* a la esclavitud, sino en el trabajo mismo y la vida del esclavo, éste ya no vuelve a arriesgar su vida para «afirmar el Espíritu», como podía hacerlo antes de ser esclavizado, sino que sólo se le exige la obediencia servil, la aceptación de «un modo de vida otorgado por otro ser».

habido ni esa lucha ni esa afirmación: ella arriesga su vida para dar lugar a otra vida, en su animalidad, no para construir un modo de vida humano ni para proyectarse hacia el futuro, como sí lo hace el varón. Pero la mujer misma «también aspira y reconoce los valores que son logrados por el varón», y sólo por él; de allí su complicidad con su propia dominación. Si las mujeres se someten al orden masculino, es precisamente porque «el existente, sea cual sea su sexo, busca su justificación en el movimiento de su trascendencia»: de ello, «la misma sumisión de la mujer provee una prueba» (De Beauvoir, 1953,1972: 97). Valorando el papel del hombre como constructor de cultura, ella sólo puede asentir en su propia devaluación. Sin embargo, esta situación, por más prolongada que haya sido, no es ni esencial ni eterna: ya en el momento en que escribe Beauvoir, las condiciones históricas permiten que ellas sean reconocidas como existentes y que cesen de «subordinar la existencia a la vida» (De Beauvoir, 1953,1972: 97).

En suma, la reinterpretación de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo a la luz del existencialismo, es la que nos puede permitir acceder a las causas de la supremacía viril y lo que Engels llamó «la derrota histórica de la mujer»:

Una perspectiva existencialista, pues, nos ha permitido comprender de qué modo la situación biológica y económica de las hordas primitivas debía producir la supremacía de los machos... Es la actividad masculina la que, al crear valores, ha hecho de la existencia misma un valor; esta actividad ha prevalecido sobre las confusas fuerzas de la vida: ha sometido la Naturaleza y a la mujer (De Beauvoir, 1953,1972: 97).

Y si bien varias autoras, después de *El segundo sexo*, han formulado nuevas respuestas a la pregunta de las causas,² pocas, quizá, han alcanzado la profundidad filosófica de la que nos ofreció de Beauvoir.

¿EN DEUDA CON SARTRE?

Como vemos, la autora misma proclama que esta obra está planteada desde la perspectiva existencialista. A lo largo de sus páginas se hace evidente el

papel central que en su discurso juegan los pilares del existencialismo: el repudio a los rígidos sistemas de pensamiento, a su «esquematicidad»; la preeminencia y primacía de la existencia no sólo sobre la esencia sino también sobre la conciencia; la afirmación de la libertad como una condición humana básica; la forja del destino, del ser mismo de los individuos, mediante sus elecciones. Y la misma Beauvoir lo reconoce reiteradamente: «La perspectiva que adoptamos es la de la moral existencialista», dice en una ocasión (De Beauvoir, 1953,1972: 25).

Evidentemente, no se trata sólo de una visión ética, sino también ontológica. Lo demuestra la constante referencia en su argumentación a la terminología sartriana, a los conceptos de inmanencia y trascendencia, al en sí y el para sí. Este uso de los conceptos existencialistas en el análisis realizado por Beauvoir ha llevado a algunas autoras a afirmar que *El Segundo sexo* consiste básicamente en una aplicación de las tesis de Jean-Paul Sartre al tema de la condición y situación de la mujer.³ Veamos qué tan justa es esta afirmación.

En primer lugar, debemos reconocer que, a pesar de las convergencias entre los dos autores, existen diferencias importantes entre ellos. Por una parte, como lo afirma Nancy Bauer, Beauvoir se aparta de la concepción de Sartre sobre las relaciones entre Sujeto y objeto en la cual se hace imposible la verdadera reciprocidad, y afirma la posibilidad del respeto mutuo, tanto en *La ética de la ambigüedad* como en *El segundo sexo* (Véase Bauer, 2007). Además, para Sartre, toda pasividad, toda sumisión, toda aceptación de la situación de dominación es una instancia de mala fe. Para Beauvoir, en cambio, la situación de la mujer es tal que por más que ellas ensayen y adopten posturas diferentes, se les hace imposible escapar a su situación como segundo sexo. La autora abraza la tesis de la «naturaleza humana» como una realidad contingente, producto de las decisiones tomadas, y sin embargo en casi cada página del libro muestra que las mujeres, a pesar de la diversidad de las posiciones que pueden asumir, están siempre enmarcadas por su situación de

² Tres de las más reconocidas son la que ofrece Dinnerstein, 1976, Ortner, 1979 y Lerner, 1986.

³Véase la lista de autoras que lo afirman en Simons, 1998

segundo sexo. Según Sartre, ser libre implica impugnar, contradecir, y superar, las circunstancias que nos rodean y quieren atarnos, y todo individuo está en posibilidad de elegir la libertad; según Beauvoir, las mujeres no han podido hacerlo «porque apenas han comenzado a asumir» la situación humana (De Beauvoir, 1953,1972: 720).

No sólo las mujeres que aceptan los roles tradicionales están encarceladas en la situación de dominación; también aquellas que, a un costo muy alto, han tratado de trascender su subordinación, mediante el arte, la filosofía, o la producción literaria, por ejemplo, se han encontrado con escollos difícilmente salvables. Inmersas en un mundo masculino que las excluye, estas mujeres no encuentran en la tradición artística, o literaria, o en la de pensamiento, las bases que pudieran permitirles construir su originalidad; sus planteamientos más originales sólo pueden parecer caprichos y excentricidades en una cultura hecha por varones para varones: «Hay mujeres locas y mujeres de sanos métodos; ninguna tiene esa locura metódica que llamamos genio» (De Beauvoir, 1953,1972: 717). Inclusive una mística como Santa Teresa de Ávila, de todas las figuras estudiadas la que, en concepto de Beauvoir, más se acerca a «haber vivido la situación de humanidad» (De Beauvoir, 1953,1972: 722), sigue siendo una de aquellas que intentan justificar su prisión:

El fervor místico, como el amor e inclusive el narcisismo, pueden integrarse con una vida de actividad e independencia. Pero en sí mismos estos intentos de lograr una salvación individual están condenados al fracaso: estas mujeres, o bien se relacionan con una irrealidad, su doble [la narcisista] o Dios [la mística], o bien crean una relación irreal con un ser real [la enamorada]. En ambos casos, pierden su asidero en el mundo; no logran escapar su subjetividad; su libertad permanece frustrada. Hay sólo una manera de emplear su libertad de modo auténtico, y consiste en proyectarla a través de una acción positiva hacia la sociedad humana (De Beauvoir, 1953,1972: 687).

Evidentemente, esta proyección es precisamente la que le es negada a la mujer. Sólo cuando las mujeres sean educadas para la libertad, cuando ya no se les relega a un plano inferior en la sociedad huma-

na, podrán escapar de su situación de dominación.

En segundo lugar, las coincidencias entre Beauvoir y Sartre no tienen que interpretarse necesariamente como una prueba de que la primera fue la discípula del segundo. Entre los primeros en contradecir esta idea encontramos a Kate y Edward Fullbrook, quienes en 1994 arguyeron que ya en las primeras páginas de la novela de Beauvoir, *La invitada*, encontramos una exposición de las tesis que aparecieron en la obra de Sartre, *El ser y la nada* (Fullbrook y Fullbrook, 1994 citado en Simons, 1998) Sin embargo, puesto que tanto este texto como la citada novela aparecieron en el mismo año (1943), y dado que tanto Jean-Paul Sartre como Simone de Beauvoir dijeron reiteradamente que todas las obras de cada uno de ellos fueron leídas y exhaustivamente discutidas por ambos antes de su publicación, no parece lógico dar la primacía a uno solo de los dos. Pero si rechazamos la propuesta de los dos Fullbrook, debemos rechazar también la otra, la canónica, la más generalizada, según la cual Sartre desarrolló el existencialismo que Beauvoir simplemente aplicó.

En tercer lugar, la idea de que *El segundo sexo* no es más que la aplicación de conceptos sartrianos debe matizarse también porque la autora no sólo apela a Sartre, sino también a Heidegger y a Merleau-Ponty. Del primero, Beauvoir rescata fundamentalmente el concepto de *Mitsein* (co-existencia, etimológicamente «ser con»), para referirse a la necesidad del individuo, hombre o mujer, de relacionarse con los otros para poder ser. Del segundo, toma la noción del «cuerpo vivido», de la experiencia siempre situada en un cuerpo específico. Para ella, como para el autor de *Fenomenología de la percepción*, no «tenemos un cuerpo» sino que «somos nuestro cuerpo». Beauvoir rechaza la dualidad entre sujeto y objeto cuando afirma, por ejemplo, que «el cuerpo no es nunca la causa de las experiencias subjetivas, ya que es el sujeto mismo en su aspecto objetivo: el sujeto vive sus actitudes en la unidad de su existencia» (De Beauvoir, 1953,1972: 682). A lo largo de todo el libro, cada vez que toma en cuenta el papel del cuerpo de la mujer, lo considera no como una cosa, sino como un aspecto fundamental de su situación (Cf. Moi, 1999: 67-72). Por lo tanto, tendríamos que afirmar, en todo caso, no que Beauvoir

sigue a Sartre, sino que *El segundo sexo* está cimentado en las posiciones existencialistas de varios autores.

Además, aunque tanto Sartre como Beauvoir hacen referencia al concepto de *Mitsein* en Heidegger, Nancy Bauer muestra cómo su interpretación difiere en ambos autores. Sartre rechaza el concepto, porque, según argumenta, implica una representación demasiado optimista de la solidaridad entre los hombres, equivalente a concebir a toda la humanidad como un equipo de remadores que trabajara de manera aunada y perfectamente sincronizada al competir en una regata; tal sincronismo, tal unanimidad, son incompatibles con los antagonismos que sabemos inevitables entre grupos e individuos. Beauvoir, en cambio, emplea la noción de *Mitsein* para señalar que los seres humanos sólo adquieren un sentido de su propia humanidad por su relación con su medio social, mediante sus lazos con otros seres humanos, lo cual, en opinión de Bauer, representa una interpretación del concepto heideggeriano mucho más compleja y profunda que la de Sartre (Véase Bauer, 2007).

Finalmente, existe una razón cronológica para dudar de la interpretación tradicional de *El Segundo sexo* como una obra «sartriana», y la encontramos en el diario de la autora, escrito en 1927 y descubierto por Sylvie Le Bon de Beauvoir, la hija que Beauvoir adoptó. En este diario, nos dice Margaret Simons, escrito cuando Beauvoir estudiaba Filosofía en la Sorbona, dos años antes de conocer a Jean-Paul Sartre en 1929, ella pone los cimientos de la filosofía que encontramos en *El segundo sexo*, incluyendo el conflicto entre el sujeto y el otro, y la interacción entre elección y socialización infantil en la formación de nuestra vida (Simons, 1998).

Antes de conocer a quien sería el compañero de su vida, Beauvoir mostraba ya, al menos en germen, las ideas que desarrollaría posteriormente.

EL IMPACTO POLÍTICO DE *EL SEGUNDO SEXO*

Como vemos, la originalidad e independencia del pensamiento de Beauvoir no fue reconocida inmediatamente, y quizá aún el proceso de ese reconocimiento no se ha completado. Por otra parte, el impacto de la obra en la lucha de las mujeres por sus

derechos tampoco fue inmediato. A pesar del revuelo que causó su publicación, las condiciones políticas del momento no fueron favorables a que en su recepción se lograra todo el potencial de su influencia: en 1949 había culminado en la mayoría de los países europeos, e inclusive de América Latina, el proceso de obtención del sufragio femenino; faltaban aún dos décadas para que se iniciara el movimiento feminista que se ha llamado «la segunda ola». Y cuando éste finalmente se inició, no fue *El segundo sexo* la obra que le dio su primer aliento.

La misma Simone de Beauvoir lo plantea así cuando le dice a John Gerassi, en 1976:

El movimiento feminista actual, que comenzó hace unos cinco o seis años, no conocía realmente el libro. Posteriormente, con el crecimiento del movimiento, algunas de las líderes tomaron parte de sus fundamentos teóricos, pero no fue *El Segundo Sexo* que desencadenó el movimiento. La mayor parte de las mujeres que se volvieron activas en el movimiento eran muy jóvenes cuando el libro fue lanzado, en 1949-50, para ser influenciadas por él. Lo que me halaga, claro, fue que ellas lo hayan descubierto más tarde. Ciertamente algunas mujeres más viejas — Betty Friedan, por ejemplo, que me dedicó *The Feminine Mystique (La Mistificación Femenina)* — lo habían leído y tal vez hayan sido influenciadas por él de algún modo. Pero las otras, de ninguna forma. Kate Millet, [autora de *Política sexual*] por ejemplo, no me cita ni una vez en su trabajo.

Puede ser que ellas se hayan vuelto feministas por las razones que yo explico en *El Segundo Sexo*; pero ellas descubrieron esas razones en sus experiencias de vida, no en mi libro (Gerassi, 1976).

Este hecho no debe extrañarnos, ya que, como señalamos anteriormente, Beauvoir no pensaba que para que ocurriera la «liberación colectiva» de las mujeres de la cual habló, fuera necesario un movimiento por derecho propio. Por el contrario, tal liberación sería un corolario de la revolución socialista, que podría por sí sola resolver tanto los problemas de los obreros como los raciales o los de las mujeres. «Yo creía que la condición femenina evolucionaría al mismo tiempo que la sociedad», dijo posteriormente, cuando ya no sólo se había sumado al MLF (movimiento por la liberación femenina), sino que era una

de sus principales abanderadas a nivel mundial (Mujeres hoy, s.f). En uno de los últimos volúmenes de su autobiografía, afirmó: «Anteriormente pensaba que la lucha de clases debía preceder la lucha entre los sexos. Ahora considero necesario llevarlas a cabo conjuntamente (De Beauvoir, citado en Dauphin, s.f.).»

Y sin embargo, tal como también lo señala Beauvoir en el párrafo citado, cuando el movimiento tomó fuerza, y cuando se desarrolló en el medio académico y por ende se vio en necesidad de planteamientos teóricos, fue a la obra de Beauvoir a la que acudimos. Su impacto, entonces, fue grande, si bien no como inspiradora inicial o como fuente de origen del movimiento, sí como la obra que se convirtió en lectura obligada para todas las activistas y las investigadoras a partir de la segunda ola del feminismo.

Vigencia y limitaciones de la obra

Podemos, finalmente, preguntarnos qué tanto de *El segundo sexo* es aún vigente y cuáles aspectos han sido rebasados o trascendidos. Señalemos, en primer lugar, que Beauvoir se anticipó a muchos desarrollos posteriores de la teoría feminista y de la teoría sobre género y sobre sexualidad; a menudo encontramos en las páginas de *El segundo sexo* reflexiones que, brevemente y como de pasada, prefiguran las ideas que más tarde muchas autoras y autores desarrollarán.⁴

Pero fundamentalmente, Beauvoir tiene el enorme mérito de haber producido la primera gran obra sobre la mujer desde la publicación de *Una habitación propia*, de Virginia Woolf, publicada veinte años antes de *El segundo sexo*.⁵ Además, sus tesis cen-

trales no han sido realmente superadas, en el sentido de que las discusiones sobre cómo concebir el problema de la mujer continúan refiriéndose a Beauvoir, así sea para refutarla. De hecho, el concepto de *fallogocentrismo*, propuesto por post-estructuralistas como Luce Irigaray y Hélène Cixous, tiene muchos puntos de relación con la caracterización de Beauvoir de la masculinidad como la cualidad del Sujeto absoluto.

Críticas y defensas a *El segundo sexo*

Judith Butler, que se encuentra hoy en la vanguardia del pensamiento feminista, ha analizado y comparado los planteamientos de Beauvoir e Irigaray, además de los de Monique Wittig, y ha encontrado méritos y carencias en todos ellos. Butler realiza estas comparaciones en su famosa obra *El género en disputa*, aunque finalmente su propia posición termina por apartarse de las propuestas de estas tres teóricas, abrazando las concepciones de la subjetividad construida a partir de discursos culturales que Foucault presenta en *Vigilar y castigar* y en *Historia de la sexualidad*, así como algunas de las tesis del psicoanálisis (Véase Butler, 2001: 33-67).

La primera vez que Butler nos propone el concepto de *performatividad* para explicar la construcción de la identidad sexual, en 1988, lo hace partiendo de la concepción fenomenológica de Beauvoir del cuerpo y de la situación de la mujer. Butler apela tanto a Merleau-Ponty como a la propuesta de Beauvoir en el sentido de que «la ‘mujer’, y por extensión cualquier género, es una situación histórica en vez de un hecho biológico» (Butler, 1988: 520), y afirma, a partir de esa idea⁶, que el género es «la

⁴Aunque no puedo realizar dentro de los límites de este ensayo un estudio a fondo de estas prefiguraciones, sólo señalaré unos pocos de los temas en los cuales las encontramos: La afirmación de Beauvoir de que en «la relación entre los dos sexos ... el hombre representa a la vez lo positivo y lo neutro... mientras que la mujer representa solamente lo negativo» (p. 15) puede verse como precursora de los planteamientos de la sociolingüista Deborah Tannen sobre lo masculino como lo no marcado y lo femenino como lo marcado en nuestra cultura; cuando, iniciando la obra, se pregunta, «¿Y acaso hay mujeres?» (p. 9), está anticipándose a la afirmación de Lacan, «La mujer no existe»; al negar la existencia del instinto materno se anticipa en casi cuatro décadas a la obra de Elizabeth Badinter, *¿Existe el instinto materno? Historia del amor materno*; cuando sostiene que ya no puede pensarse en «una esencia definida» de la mujer como la pensó Santo Tomás, y afirmar que además, «no la ha habido nunca» (p. 10), augura las ideas del anti-essentialismo que vendrá después; cuando insiste en la diferencia entre hombres y mujeres, diciendo, «ninguna mujer puede pretender, de buena fe, situarse más allá de su sexo», o cuando afirma que aunque pueda pensarse que las mujeres «tal vez estén llamadas a desaparecer», pero que «Lo cierto es que, por ahora, existen con categórica evidencia» (pp. 10 y 11), se adelanta a lo que más tarde sostendrán teóricas del feminismo de la diferencia.

⁵Otras obras de Woolf también han sido reconocidas por sus aportes a la comprensión de las diferencias entre los géneros. En *La dominación masculina*, por ejemplo, Bourdieu señaló los aciertos de Woolf al representar la feminidad y la masculinidad en la novela *Al faro*, a través de los personajes del padre y la madre de una familia británica.

⁶En esta formulación Butler también se apoya en la famosa definición de la categoría de género de Gayle Rubin (1986), como la interpretación cultural de los hechos sexuales.

interpretación cultural o significación de ese hecho» (Butler, 1998: 522). Posteriormente, en 1990, en *El género en disputa*, Butler se retractará de esta posición, y sostendrá que Beauvoir permanece en la dualidad cartesiana entre mente y libertad como realidades masculinas, y cuerpo y subordinación como realidades femeninas, a pesar de todos sus esfuerzos por trascender esta dualidad (Butler, 2001: 45).

Otras autoras, sin embargo, han defendido recientemente la posición de Beauvoir precisamente como antídoto contra lo que ellas juzgan como los excesos post-estructuralistas de Butler. Sólo mencionaré a dos de ellas: Toril Moi, quien ha escrito un largo ensayo refutando a Butler con base en Beauvoir, y proponiendo que desechemos la categoría de género, volviendo al sentido que Beauvoir le dio a la de sexo (Moi, 1999); y Nancy Bauer, quien lamenta el divorcio entre ética y vida social, por una parte, y los planteamientos de las filósofas más recientes, por la otra, y descubre en Beauvoir la posibilidad de volver a encontrar los lazos entre la teoría y la vida (Bauer, 2007). Por otra parte, Susan James y Catherine Wilson arguyen que Beauvoir «reconoce, revisa y soluciona problemas que han persistido durante siglos, y ofrece al mismo tiempo abordajes novedosos de problemas, tanto teóricos como prácticos, que preocupaban a sus pares hace cincuenta años, y ahora nos preocupan a nosotras» (Grosgholz, 2004: xxii). Otras muchas filósofas han estudiado a Beauvoir en los últimos años y continúan haciéndolo; entre ellas podemos señalar a Margaret Simons, Claude Imbert, Michelle Le Doeuff, y Emily Grosgholz⁷.

Objeciones a la obra

No obstante, y como es apenas comprensible, el texto de *El segundo sexo* tiene limitaciones; son las posiciones estructuralistas que subyacen a algunos de sus análisis las que, en mi opinión, hacen que algunos de sus análisis sean objetables. Presentaré dos discrepancias con las posiciones beauvoirianas: en primer lugar, con la tendencia, en ciertos pasajes, a encontrar los mismos sentidos en todas las épocas y en las culturas más variadas; en segundo lugar,

con el concepto de la exclusión radical de la mujer de la cultura, de su nulo papel en la producción de elementos culturales.

Aunque la primera tendencia se observa en varias secciones de esta monumental obra, me limitaré a mostrarla en el que me parece ser más evidente. Se trata del capítulo sobre «Sueños, temores, ídolos» en la Parte III, titulada «Mitos». Allí, como hemos visto, se analiza la ambivalencia del hombre hacia la mujer, su fascinación y horror ante la carnalidad y la capacidad reproductiva de la hembra. En un largo párrafo, que se extiende a dos páginas, Beauvoir se refiere a los mitos de la Grecia clásica, a Goethe, a Blake, a los Badya del centro de la India y a poetas egipcios, a Sófocles y a textos islámicos, a San Francisco de Asís y a autores modernos como Michelet. En todos ellos, la autora encuentra la misma veneración por la Tierra, la misma adoración a «las diosas de la fecundidad» (De Beauvoir, 1953, 1972: 176), el mismo «romanticismo vitalista», el mismo anhelo del hombre por regresar a «las sombras maternas para encontrar de nuevo las verdaderas fuentes de su ser» (De Beauvoir, 1953, 1972: 177). El texto de Beauvoir está bellamente construido y muestra una erudición admirable, pero queda la fuerte sospecha de que se está haciendo violencia a las fuentes citadas, desconociendo sus especificidades, extrayendo similitudes a fuerza de ignorar la diversidad de sus contextos.

De un modo similar, a continuación la autora analiza la posición opuesta, la repugnancia y el horror del hombre ante la mujer contaminante e impura. Las mismas actitudes valen para Platón (el hombre «caído de un cielo brillante y ordenado entrando a las sombras caóticas del vientre materno»— De Beauvoir, 1953, 1972: 177) y para los códigos de purificación de Levítico (De Beauvoir, 1953, 1972: 178), para el adolescente moderno y para los pueblos primitivos, para la mitología griega y para la egipcia (De Beauvoir, 1953, 1972: 179). De nuevo, la conclusión es una generalización tajante: «En todas las civilizaciones y aún en nuestros días la mujer le inspira horror al hombre; es el horror a su propia contingencia carnal, que proyecta en ella» (énfasis añadido, De

⁷ Véase, por ejemplo, la colección de ensayos editada por Grosgholz, 2004.

Beauvoir, 1953,1972: 180). Aquí se advierte claramente el influjo de Lévi-Strauss, a quien la autora cita (refiriéndose a su análisis de la cultura Chago, (De Beauvoir, 1953,1972: 181): son las estructuras abstractas, las regularidades y no las especificidades ni las significaciones concretas, las que cuentan. Vemos aquí claramente la impronta del estructuralismo de Ferdinand de Saussure, su desprecio por las concreciones del «habla», por lo que para el lingüista suizo era su masa caótica, inmanejable para la lingüística, su preferencia por el orden ideal de la «lengua» como sistema abstracto, posturas que Lévi-Strauss trasladó al estudio de las culturas como sistemas abstractos.

En el momento actual, los desarrollos de la pragmática, de la teoría de actos de habla, y las posiciones de la filosofía del lenguaje, desde Wittgenstein hasta Habermas, pasando por Bajtín y Derrida, nos hacen rechazar este tipo de análisis. Lo que todos estos autores y tendencias nos han mostrado es que los enunciados concretos obedecen a reglas y por lo tanto también pueden ser objeto de estudio, y que lo que Voloshinov (12 Véase Valentín Voloshinov, *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. (Madrid: Alianza Editorial, 1992).

llamó el «objetivismo abstracto» y el «subjetivismo idealista» de Saussure tienden a falsear la naturaleza de la significación y las complejidades de los discursos.

Esta influencia del estructuralismo en Beauvoir, que influye en su texto por vía de Lévi-Strauss, conduce también a lo que para mí es el segundo error de la obra: el rígido binarismo de Sujeto y objeto, que desemboca en su afirmación de que las mujeres no intervienen en modo alguno en la producción de la cultura. Al leer *El segundo sexo* hoy, encontramos en él algunos de los mismos problemas que son aparentes en lo que podríamos llamar «la primera ola» del post-estructuralismo—la conformada por teóricas y filósofas como Irigaray y Kristeva, pensadoras y artistas como Cixous—. Para estas autoras, como para Beauvoir, la mujer no tiene papel alguno en la cultura, como no sea asentir servilmente a las decisiones y las creaciones viriles.

En su discusión sobre los mitos que dan forma a las posiciones sobre la mujer y las actitudes hacia

ella, Beauvoir plantea el papel de la mujer en la construcción de la cultura como de mera espectadora: la mujer participa en la cultura, según esta autora, sólo para ratificar, para consentir, para refrendar, como seguidora de lo que sólo los varones deciden:

Las mujeres no se erigen en Sujeto y por tanto no han construido ningún mito viril en el cual sus propios proyectos se reflejen: no tienen religión ni poesía propias: todavía sueñan a través de los sueños de los hombres... La representación del mundo, como el mundo mismo, es el trabajo de los hombres... (De Beauvoir, 1953,1972: 175).

Desde las primeras culturas agrícolas el papel social de la mujer, convertida en mera perpetuadora de vida por su incapacidad para la guerra, consistía exclusivamente en parir y nutrir, pero nunca en crear: «En ningún dominio creaba; ella mantenía la vida de la tribu dándole hijos y pan, nada más» (De Beauvoir, 1953,1972: 105). Por esta razón las mujeres de hoy, al igual que las de las primeras tribus nómadas o las que vivían de cultivar la tierra, carecen de proyectos vitales, y son incapaces de modelar «la faz de la tierra» o el futuro. El anhelo de trascender que tiene todo existente está también en ellas, pero, como antes vimos, sólo puede manifestarse cuando ellas repiten y confirman lo que los hombres hacen y deciden (De Beauvoir, 1953,1972: 95-96):

Es la actividad masculina la que al crear valores ha hecho de la existencia misma un valor; esta actividad ha prevalecido sobre las confusas fuerzas de la vida: ha sometido a la Naturaleza y a la Mujer (De Beauvoir, 1953,1972: 97).

Contra este totalitarismo de la exclusión cultural de la mujer, podemos encontrar argumentos tanto en Foucault como en Bajtín. En el primero de estos dos autores encontramos la afirmación de la participación de todos los sujetos sociales, tanto dominadores como dominados, en las relaciones de poder, que se construyen y se modifican desde abajo y mediante una red de interacciones en perenne renegociación y reacomodo. Los dominados, si bien constantemente apuntalan y reafirman con su complicidad el sistema, tampoco cesan un instante su resistencia. Los dominadores, por su parte, ya sea en las relaciones de

clase, «raciales», o entre los géneros, intentarán reabsorber, neutralizar, cooptar toda resistencia, pero el edificio cultural se resquebraja y se reconstruye a cada paso, y si bien las transformaciones son lentas y las posibilidades de cambio a menudo ínfimas, no puede negarse el papel de los de abajo tanto como el de los de arriba en su construcción. En vez de la representación estática de las relaciones entre hombres y mujeres en el modelo estructuralista, esta manera dinámica de concebir las relaciones de poder reconoce la participación de todos los actores sociales en la producción de los discursos y las prácticas que conforman una cultura.

En el segundo de los autores mencionados, Mijaíl Bajtín, tenemos una concepción del discurso como diálogo que nos permite reconocer la presencia inevitable de la voz de las mujeres en la cultura, por más que las estrategias hegemónicas y los discursos monológicos, autoritarios y oficialistas quieran silenciarlas. Para Bajtín, todo enunciado es necesariamente respuesta a otros que lo precedieron, y a la vez trata de anticiparse a los que le seguirán, y se enmarca en las complejidades de la situación social en la cual emerge. Por lo tanto, ningún aspecto de la cultura puede ser fruto de un solo individuo ni de un solo grupo. Al mismo tiempo, todo enunciado se produce y se interpreta a partir de la posición social específica de cada participante en la interacción dialógica, y de las relaciones entre interlocutores. Por eso ni siquiera la reproducción *verbatim* de lo dicho por otros puede ser una mera repetición mecánica; siempre, en cualquier instancia del discurso, se está citando a otros hablantes y se está produciendo algo nuevo. Si todo lo que decimos y escribimos de algún modo expresa a la vez el conjunto de las circunstancias sociales en las cuales se produce y la inter-relación entre hablantes,

podemos reconocer la participación de las mujeres en la producción de cultura, por más que su papel no sea reconocido. Como lo sostenía Woolf, muchas veces «Anónimo» era una mujer.

Conclusión

Como vemos, la crítica al binarismo extremo con el cual Beauvoir proclama la imposibilidad de que la mujer aporte a la construcción de los valores culturales puede hacerse tanto desde la perspectiva foucaultiana como desde la concepción dialógica del lenguaje de Bajtín. Por otra parte, es evidente que *El segundo sexo* no puede sustraerse al ambiente intelectual del momento histórico en que fue escrito. Sin embargo, como lo hemos dicho, la firme postura crítica de la autora, su capacidad de penetración y profundidad en el análisis, su audacia e independencia de criterio, hacen que muchos de sus planteamientos sean aún vigentes, y que la lectura de esta obra pueda todavía resultar fructífera. Cualquiera que emprenda una reflexión sobre alguno de los temas abordados encontrará en sus páginas abundantes recursos para su consideración, y alimento para su meditación.

Por otra parte, este libro merece ser leído no sólo por sus contribuciones a la comprensión del «problema de la mujer», sino también por su innegable valor literario. La investigación en la cual se sustenta es concienzuda y abarca un enorme rango de obras históricas, antropológicas, filosóficas y literarias. El estilo es ameno, sin que nunca se sacrifiquen la complejidad ni la sutileza del pensamiento. En ocasiones la ironía empleada es exquisita, inclusive deslumbrante, como sucede en la «Introducción». Por todas estas razones, *El segundo sexo* sigue siendo una obra que ofrece generosas recompensas a quienes se decidan a leerla.

Referencias Bibliográficas

- BAUER, Nancy. (2007) «¿Debemos leer a Simone de Beauvoir?» Tr. Gabriela Castellanos, Revista *La manzana de la discordia*, Centro de Estudios de Género, Universidad del Valle, No. 2, junio, 2007.
- BUTLER, Judith (1988) «Performative Acts and Gender Constitution: An essay in Phenomenology and Feminist Theory». *Theater Journal*, (40). 4
- BUTLER, Judith (2001) *El género en disputa*. Trs. Mónica Mansour y Laura Manríquez. México: Paidós. pp. 33-67.
- DE BEAUVOIR, Simone () *Final de cuentas*,
- DE BEAUVOIR, S. (1953, 1972) *The Second Sex*. Tr. H.M. Parshley. London: Penguin Books.
- DAUPHIN, Sandrine (s.f). «From Socialism to Radical Feminism: Militant Foundations in Simone de Beauvoir's Work». Recuperado el 10 de mayo de 2008 de <http://h2hobel.phl.univie.ac.at/~iaf/Labyrinth/Dauphin.html>
- DINNERSTEIN, Dorothy (1976) *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise*. New York: Harper & Row.
- FULLBROOK, K. y Fullbrook, E. (1994). *Simone de Beauvoir; The Remaking of a Twentieth-Century Legend*. New York: Basic Books.
- GERASSI, John (1976) Entrevista con Simone de Beauvoir. Extraído de *Languages* at Southampton University. Tr. Mariana Pessah. Recuperado el 5 de mayo de 2008 de http://www.simonebeauvoir.kit.net/artigos_p02.htm
- GROSGHOLZ, Emily (2004) *The Legacy of Simone de Beauvoir*. Oxford: Clarendon Press.
- LERNER, Gerda (1986) *The Creation of Patriarchy*. New York: Oxford University Press.
- MOI, Toril (1999) *What Is a Woman? And Other Essays*. Oxford: Oxford University Press. pp. 67-72.
- MUJERES HOY. «El segundo sexo, 54 años después». Tomado de <http://www.mujireshoy.com/secciones/756.shtml>
- ORTNER, Sherry (1979) «¿Es la mujer respecto al hombre como la naturaleza respecto a la cultura?» En: Harris y Young (comps.) *Antropología y feminismo*, Barcelona: Anagrama.
- RUBIN, Gayle () «The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex» («El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo» Revista *Nueva Antropología*, Vol. VIII, No. 30, México.
- SIMONS, Margareth (1998) «Is *The Second Sex* Beauvoir's Application of Sartrean Existentialism?» (Twentieth World Congress of Philosophy, Boston University, Boston, Massachusetts, U.S.A. 10-15 August. Recuperado de <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Gend/GendSimo.htm>
- VOLOSHINOV, Valentín (1992) *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza Editorial.