Violência política contra a mulher

https://doi.org/10.62551/2595-4539.2023.521

Paula Gabriela Mendes Lima[1]

Resumo: Este texto é uma sugestão de definição do termo violência política contra a mulher a partir da perspectiva da filosofia política. Nomear esse fenômeno e conceituá-lo nessa perspectiva parece fundamental para dar visibilidade a essa forma de manifestação de violência e para elucidá-lo como um dispositivo a partir da qual sistemas jurídicos e políticos devem ser instigados a se movimentarem para a criação de novas estruturas. Propõe-se pensar a violência política contra a mulher como a manifestação de uma antropologia da mulher e como processo resultante da linguagem e estrutura de dominação masculina nos atuais modelos de espaços públicos.

Palavras-chave: Violência. Política. Mulher. Antropologia. Espaços públicos.

Abstract: *BThis text is a suggested definition of the term political violence against women from the perspective of political philosophy. Conceptualizing this phenomenon in this perspective seems fundamental to give visibility to this form of manifestation of violence and to elucidate it as a device from which legal and political systems must be instigated to move towards the creation of new structures. It is proposed to think of political violence against women as the manifestation of an anthropology of women and as a process resulting from the language and structure of men's domination in current models of public spaces.*

Keywords: *Violence. Politics. Women. Anthropology. Public spaces.*

1Doutora em Filosofia Política pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e Mestre em Direito pela mesma instituição. Professora de Filosofia do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Direitos Humanos da Universidade Federal de Goiás (UFG) e Consultora Legislativa da Assembleia Legislativa do Estado de Minas Gerais (ALMG). *E-mail*: lima.paulagabriela@gmail.com. *Lattes*: http://lattes.cnpq.br/1339419272418851.

1 – Introdução

Os movimentos feministas atuais apontam para a importância de dar visibilidade a uma categoria política que parece nova: a violência política contra a mulher. Este é um novo termo para um fenômeno que sempre existiu, pois se trata de condutas cuja finalidade é impedir, obstaculizar ou restringir os direitos políticos das mulheres, incluindo-se nas condutas quaisquer distinção, exclusão, restrição ou depreciação com base no estereótipo de gênero. Nomear esse fenômeno e conceituá-lo na perspectiva da filosofia política ou da teoria política, objeto deste trabalho, é fundamental para esse objetivo de dar visibilidade e para elucidá-lo como um dispositivo a partir da qual sistemas jurídicos e políticos devem ser instigados a se movimentarem para a criação de novas estruturas.

A violência política contra a mulher é uma das formas de manifestação de violência e como tal precisa ser referenciada, pois a violência, como nos lembra Judith Butler na obra *A força da não-violência,* é uma categoria que é sempre interpretada. Não é que ela seja só uma mera interpretação subjetiva e arbitrária. Ao contrário, a violência é interpretada porque aparece sempre em relação a um quadro de referência. No *Dictionairie de la Violência*, organizado por Michela Marzano[2], quadro são categorizados a partir de verbetes para que compreendamos a violência em situações como abandono, dominação masculina, apartheid, automutilação, barbárie, colonialismo, ditadura, genocídio, inquisição, perversão, pedofilia, racismo, terrorismo, tortura, tirania, dentre outros.

A observação da semântica desses termos demonstra que, para pensar a violência, é preciso refletir sobre a natureza de cada forma específica de sua manifestação, pensando sobre o que é essa violência, quem é "violento" e quais são os seus propósitos". O caminho não parece ser uma apropriação direta do fenômeno em si, mas, como afirma Butler, deve-se passar pelos esquemas conceituais que orientam o uso do termo e analisar

2 MARZANO, 2011.

como essas orientações operam. É a partir deste pressuposto que se caminhará na construção de uma possível conceituação para o termo violência política contra a mulher.

Trata-se apenas de uma sugestão inicial de definição – que nesta comunicação será apresentada de forma breve –, pois é importante que haja maiores reflexões na constituição de um conceito político que está vivo na sociedade atual e que exige uma composição semântica elaborada de forma dialética, coletiva e observando experiências vivenciadas.

A sugestão proposta parte de uma escolha, pois a violência política contra a mulher possui diversas variáveis e não se busca dar conta de todas elas. Não será o foco, por exemplo, as variáveis do direito penal ou do direito eleitoral, ou mesmo o campo da violência de Estado. Em que pese a suas devidas importâncias, não será o enfoque que orienta este trabalho. Propõe-se uma breve investigação de pontos que não estão tão evidentes, mas que ajudam a constituir os esquemas conceituais e o quadro de referência que funda a natureza dessa violência na qual a condição de sexo emerge como determinante.

Pretende-se conduzir este quadro de referência da violência política contra a mulher a partir de duas orientações, quais sejam, a de que essa violência é a manifestação da natureza ambígua e violenta constitutiva do ser mulher e é a manifestação dos atuais modelos de espaços públicos. A primeira orientação citada refere-se a uma perspectiva antropológica da mulher que busca destacar aquilo que parece uma variável não tão evidente no discurso sobre a violência política contra a mulher. Para a sua apresentação, segue-se como inspiração o percurso apontado por Marilene Chauí no artigo "Participando do Debate sobre Mulher e Violência"[3], mas ele será percorrido com uma perspectiva conceitual um pouco diversa, como será visto.

A perspectiva antropológica destaca que, para além da violência fundada na sub-representação, nos assédios, nas agres-

3 CHAUÍ, 1985, p. 23-62.

sões e até na ausência real de políticas sociais para mulheres[4], há uma violência estrutural na sociedade que se expressa no fato de que ainda hoje o lugar social da mulher é como objeto e não como um efetivo sujeito político ou sujeito de direito. Ela é o Outro, o lado negativo da diferença sujeito/objeto da história, constituindo-se, por isso, como um grupo que vive no campo de força da violência. A violência está na base do lugar social da mulher construído historicamente e que é como ela se constitui[5].

A violência também se assenta na ambiguidade ou, para utilizar uma perspectiva de Claude Lefot, nos paradoxos do processo de formação do ser mulher. A mulher reflete, como se verá, as assimetrias da sua história social e política e também de sua individuação, a qual resulta num estar no mundo e, simultaneamente, estar fora dele. É um estar num mundo de dominação masculina e, ao mesmo tempo, ser ontologicamente o que vem

4 Sobre a perspectiva da violência política contra a mulher no tocante à subrrepresentação e às políticas públicas, sugere-se à leitura de MATOS, 2017.

5 Reforça este argumento o fato de que a mulher avançou na política nos lugares em que havia o consentimento dos homens, os quais se mantinham como os grandes sujeitos políticos e jurídicos. A conquista e a luta é realizada pelas mulheres, pois a elas nada foi dado, mas tais conquistas tiveram que ser referendadas pelos homens. Tem-se por exemplo, o movimento para o direito a voto das mulheres. Leolinda Daltro, presidenta do Partido Republicano Feminino, em 1910; Maria Lacerda de Moura e a bióloga Bertha Maria Júlia Lutz, fundadoras da Liga para a Emancipação Internacional da Mulheres, junto com outras mulheres realizaram o movimento sufragista no Brasil no início do século XX. Elas exigiam a emancipação política da mulher. Entretanto, o voto só foi efetivamente consolidado como direito após a tramitação de um projeto de lei e de uma emenda constitucional de autoria de parlamentares homens. Eles estavam pressionados pelo contexto social, mas a aprovação desse direito foi efetivada com a validação dos homens políticos. Essa exigência de validação fica mais clara se se observa o caso ocorrido no Rio Grande do Norte, primeiro estado a promulgar norma sobre o direito ao voto feminino em 1927. Foi registrado, nesse estado, a primeira eleitora: Celina Guimarães Viana. Ela requereu o alistamento baseada no texto constitucional do estado que mencionava o direito ao voto sem distinção de sexo. Mas, na primeira eleição que as mulheres votaram, o Senado pediu a anulação dos votos, alegando que era preciso uma lei específica a respeito. Ou seja, alegava a necessidade de que tal direito fosse referendado pelos sujeitos políticos efetivos. O fato teve bastante repercussão e, em 1929, o Rio Grande do Norte elegeu a primeira prefeita da América do Sul: Luiza Alzira Soriano, na cidade de Lages.

contestá-lo. Tal paradoxo será concebido neste trabalho como uma possibilidade teórica para abrir as portas de reflexões sobre a natureza violenta e ambígua do ser mulher, sendo essa a mesma natureza da violência política enquanto fenômeno ambíguo e complexo que é.

A segunda orientação do trabalho de pesquisa refere-se às críticas de Seyla Benhabib, na obra *Situando o Self: gênero, comunidade e pós-modernismo na ética contemporânea*[6], sobre os modelos de espaços públicos e perpassa o fato de que, na experiência política, as mulheres têm permanentemente seus direitos políticos restritos, negligenciados ou ofendidos por condutas sutis (ou não) que são violentas para o livre gozo da mulher dos espaços políticos. Essas condutas violentas estão enraizadas no próprio procedimento e princípios que operam o espaço público e político[7], o qual se funda em discursos de justiça e não de boa vida, bem como em distinções rígidas entre público e privado. Isso torna o espaço público um local que, em si, é violento e agressivo à mulher.

Repito que se trata de uma sugestão de percurso para a conceituação da violência política contra a mulher. Ela visa debater os meandros desta categoria de violência política para que ela seja objeto de estudos e construções de novos direitos e novas políticas. Segue-se, então, na busca da compreensão deste conceito que já causa um grande estampido[8].

6 BENHABIB, 2021.

7 Este trabalho considera o espaço público de maneira ampla, "englobando: todos os ramos da administração pública direta e indireta; formulação e execução de políticas públicas; campanhas eleitorais; casas parlamentares e recintos para o exercício de mandatos democraticamente conquistados; também devem ser considerados os espaços que compõem a sociedade civil, como: sindicatos partidos políticos; associações profissionais; organizações comunitárias; organizações não governamentais." (Definição de espaço público para fins de consideração de violência política contra a mulher estabelecida na cartilha nacional de orientações sobre a prevenção da violência política contra a mulher. https://www.mpf.mp.br/pgr/documentos/Cartillabras11compactado.pdf.

8 O estampido refere-se às grandes manifestações e à visibilidade negativa das condutas de violência política contra a mulher no Brasil. Tal estampido já gera

2 – A violência como manifestação do ser mulher

As questões que propulsionam este trabalho estão na investigação sobre porque tantas mulheres fazem política nos seus cotidianos, nos seus grupos, nas suas comunidades, mas não exercem cargos públicos, políticos ou de autoridades. Muitas nem vislumbram a possibilidade de candidaturas; outras se candidatam, mas não chegam a ter votação suficiente para o exercício desses cargos. As questões também estão na observação de que as mulheres que conseguem um cargo eletivo têm muita dificuldade de estar no espaço público como autoridade, muitas desistem pelo excesso de vulnerabilidade que esse lugar as coloca, outras adoecem e muitas não resistem à agressividade do modelo atual do nosso espaço político.

A nossa hipótese é que a resposta para essa investigação está no fato de que há uma violência cotidiana estruturada na sociedade e que, muitas vezes, não é tão evidente, mas obstaculiza permanentemente o gozo efetivo dos direitos políticos das mulheres. Ela não se manifesta apenas nos atos ilegais nos termos definidos pelo ordenamento jurídico, especialmente nos códigos eleitoral e penal, mas se manifesta, também, em condutas habitualmente vivenciadas e que são normalizadas. Tais

reflexos concretos nos sistemas jurídicos e políticos, em prol da constituição de estruturas para sua prevenção. Destaca-se a decisão do Supremo Tribunal Federal – STF –, em 2018, que determina a distribuição do financiamento de campanhas eleitorais realizada de forma proporcional aos candidatos de acordo com o gênero, respeitando o mínimo de 30 % para mulheres. Cite-se, também, que, em 2021, tem-se a publicação da Lei 14.192/21, que implementou a previsão de prevenção, repressão e combate à violência política contra a mulher. Ela prevê mudança no código penal no caso de assédio, constrangimento, humilhação, perseguição ou ameaça, por qualquer meio, à candidata ou detentora de mandato eletivo, assim como na hipótese de menosprezo à mulher ou à sua cor, raça ou etnia, com a finalidade de impedir ou dificultar a sua campanha eleitoral ou o desempenho do mandado ao qual foi eleita. Neste mesmo ano, tem-se a promulgação da Emenda Constitucional nº 111/2021, que trouxe dispositivos para contagem em dobro para as mulheres e para os negros pra fins de distribuição de fundo partidário. E a atual determinação do Tribunal Superior Eleitoral – TSE – para que seja realizada a distribuição de recursos eleitorais às mulheres e às pessoas negras, repassadas até a data da prestação de contas parcial de campanha, para evitar a entrega tardia, o que prejudicaria a campanha desses candidatos.

condutas que violam, reduzem ou aniquilam a efetividade dos direitos de as mulheres votarem ou serem votadas, dos direitos políticos de participação e ação política no espaço público e, ainda, que obstaculizam, negligenciam ou silenciam questões referentes a experiência feminina no espaço público.

Essa violência será aqui nomeada como violência política contra a mulher e nos preocupa o fato de se constituir como um fenômeno que parece entrar num espaço da sutileza ou do não-dito e, por isso, ela não parece sempre tão evidente. Na obra "*Sempre foi sobre nós: relatos da violência política de gênero no Brasil*"[9], organizado por Manuela D'Avila, estão reunidos relatos reais de mulheres com importante atuação política que têm em comum o fato de viverem no campo de força da violência. Chama atenção o fenômeno da sutileza das condutas por elas descritas nessa obra, bem como uma certa dificuldade em reconhecer que essa violência acontece em vários momentos, que é agressiva, mas não é perceptível de forma tão explícita.

Ao ser convidada para compor a obra, afirma a deputada federal Áurea Carolina que:

> De repente, me caiu a ficha. Por mais que eu falasse com frequência sobre o assunto em debates públicos e entrevistas para a mídia, nunca havia refletido em profundidade sobre as violências que sofri desde que comecei a exercer cargos públicos. É como se eu viesse repetindo no modelo automático que passei e ainda passo por situações de violência, mas sem ligar uma chave interna que me alertasse sobre a gravidade disso. Foi um susto! (...) Sinto que desenvolvi uma espécie de armadura emocional [...]. (CAROLINA, 2022, p. 24-25)

Áurea Carolina é cientista social, educadora popular, com trajetória na luta de direitos e, no seu cotidiano, está vulnerável à manifestação explícita da violência política contra a mulher. Mas, como visto no seu relato, essa forma de violência é um dispositivo nem sempre identificado, pois parece decorrer de um problema de raízes mais estruturais na nossa sociedade.

9 CAROLINA, 2022, p. 24-25.

Trata-se de um dispositivo, diz Manuela D'Avila, "*utilizado sem piedade contra todas nós. A violência pode ter o nosso rosto e aparenta ser sobre nossa vida, mas não tem como objetivo apenas uma de nós e sim desencorajar todas*".[10] É uma violência que deve ser observada por uma perspectiva antropológica da mulher[11].

A violência política contra a mulher expressa a forma como a figura feminina é construída ao longo do nosso processo histórico-social e como ela se constitui no seu processo de formação. Ela explicita o lugar de inferioridade, opressão e silenciamento da mulher ao longo da histórica da humanidade, bem como manifesta a constituição da mulher como o Outro na sua experiência de individuação. Para compreender melhor este fenômeno, é preciso apreender a experiência da mulher ao longo do tempo histórico, o que será apresentado de maneira breve.

A história da mulher pode ser descrita aqui a partir do período da civilização da Grande Deusa. Há muitas expressões artísticas dessa época com informações da pré-história, apresentando um ambiente de cultura de paz primitiva, de vida coletiva e de observação de ciclos naturais. Tem-se artefatos de cultos das grandes deusas, culto de corpos grávidos ou que representam o culto da fertilidade. A mulher era sacralizada e associada ao corpo fértil e à fertilidade da terra.

No período Neolítico, aproximadamente 10 mil anos a.C., há registros de sociedades eminentemente agrárias, donde decorre a importância da terra, dos ciclos da natureza, dos ciclos das estações que representavam a circularidade da agri-

10 D'ÁVILA, 2022, p. 11.

11Destaco que, para fins deste trabalho, o enfoque será na violência contra a mulher, compreendendo a mulher como gênero e não como uma questão biológica de ter vulva, vagina ou útero. Esta pesquisa inicial talvez não dê conta de abranger reflexões mais amplas sobre a violência de gênero, que atinge o homem trans, por exemplo. Trata-se de uma opção metodológica decorrente da limitação desta pesquisa em ampliar o escopo de suas análises e, por isso, reforçaremos aqui o termo violência política contra a mulher, abrangendo mulheres cis e trans, e não utilizaremos o termo violência política de gênero.

cultura, a ciclicidade da vida natural e a relação circular com a formação humana (infância, juventude, maturidade e velhice). Essas sociedades se organizavam de forma integrada no espaço natural[12]. Tudo era simbolizado como um cosmo orgânico. Sobre elas, Engels, em *Origem da família, da propriedade privada e do Estado* [13], sublinhou o fato de que nelas não existiam instituições classistas, as mulheres ocupavam uma posição relevante, gozando de grande liberdade e independência, em flagrante contraste com o papel subordinado e degradante que lhes destinou a sociedade de classes. Eram sociedades fundadas em cidades sem muralha, não se esperava a guerra, o conflito, não tinham cultura militar[14].

Na Antiguidade Grega, inicia-se uma outra relação com a mulher, pois há uma nova organização social e política sendo instituída. Nela, é fundamental definir quem são os gregos. O grego é o ideal e sua identidade se construía em relação a diferenciação com os bárbaros e estrangeiros. Eles dividiam a sociedade em gregos/não gregos, em gregos/b*arbarum*[15]. O grego

12 Há na atualidade um movimento de resgate da conexão da mulher com a natureza, dialogando com este período conhecido como civilização da Grande Deusa. É um movimento de contrarresistência de corpos femininos que se sentem cotidianamente agredidos pelo contexto atual de dominação masculina. Luta-se, por exemplo, pelo resgate do vínculo da mulher com a terra, a ciclicidade e a ancestralidade, afastando-a das exigências de produtividade linear, excessos de automatismos e racionalidades, perda de contato com a natureza e com o próprio corpo, etc. Nessa direção, tem-se grupos do sagrado feminino, mas também pesquisas acadêmicas como as que visam pensar novas epistemologias (epistemologia do sul, epistemologia feminina, epistemologia decolonial) e o ecofeminismo.

13 ENGELS, 1982, p. 21-25.

14 Simone de Beauvoir alerta para não se romantizar este período, pois, para ela, "[...] essa Idade de Ouro da mulher é um mito. A mulher é o Outro, não tem reciprocidade, não é um semelhante. É além do reino humano que seu domínio se afirma: estava, portanto, fora desse reino". Ou seja, o reconhecimento da importância da mulher neste período decorre de sua sacralização e não se efetiva na sociedade, onde o poder político está sempre nas mãos do homem. BEAUVOIR, 2019. Livro I, p. 105.

15 Neste trabalho, seguiremos como base a pesquisa realizada pela professora

era o lado positivo, perfeito, localizado no centro da sociedade, eles representavam o ideal de povo educado com o seu idioma grego que lhe permitia acessar arte, ciência e vida política. Eles eram considerados inteligentes, fortes e cultos. Do outro lado, tem-se os bárbaros, o lado negativo, na periferia da sociedade, considerados pejorativamente. Eram simbolizados pelo barbarismo e pela animalidade, eram rudes. Além disso, bárbaros eram os antepassados primitivos que ainda eram muito ligados à *physis*, a natureza. O grego, que se compreendia pelo logos, era o presente.

Para esta pesquisa, cabe questionar onde está a mulher nesta operação? A mulher está no lado negativo, do não-grego. A sua condição feminina a aproximava do barbarismo, da animalidade, da escravidão da reprodução, da conexão com *physis* (animais, plantas e deuses)[16]. A sabedoria de algumas mulheres não era necessariamente ligada à linguagem racional. Elas não representam o lado positivo, da cultura, da ciência e da política. Não há, por exemplo, textos de mulheres pensadoras filósofas, mas poucos textos excepcionais e esparsos, por exemplo, de Hipátia, que é astrônoma e matemática; e de Safos de Lesbos, poetiza que fala sobre o amor e a filosofia da alma.

As mulheres na civilização grega, ensina a professora Raquel Gazolla, da Universidade de São Paulo[17], eram lembradas a partir de três paradigmas: como dona de casa, reprodutoras

---

Juliana Magalhães sobre a constituição semântica do conceito de Humanidade, considerando sua formação a partir da distinção humano/bárbaro. Ver tal pesquisa em MAGALHÃES, 2013.

16 A Antiguidade Grega traz outro modo de vida, afastando-se da importância da sacralidade da mulher e da vida coletiva. Exalta-se a virtude e a cultura heroica, o que cria novos valores para a organização social e política, trazendo uma compreensão não de unidade, mas de divisão e fragmentação social.

17Essas considerações foram apresentadas pela professora Rachel Gazolla de Andrade na aula "A mulher na Grécia Antiga", vista em 1º de abril de 2022, no site: https://casadosaber.com.br/?utm_source=google&utm_medium=cpc&utm_campaign=pmax&gclid=Cj0KCQjwvZCZBhCiARIsAPXbajtQwDb-Twve4l5PYvA-Qv8t_gjvUJ6U8nAX8dSQwESd88cT8bjxHjwwaAvoXEALw_wcB.

da raça grega – a exemplo de Xantipa, mulher de Sócrates – ; como companheiras ou cortesãs e prostitutas – cita-se Trinéia, cortesã bela e rica ou Aspácia; ou como escravas. A professora cita que há textos que representam como o homem grego pensa a mulher e neles elas são representadas por figuras animais, como o poema de Semonides de Amorgos (século 7 a.C), que escreve sátiras sobre a mulher e a assemelha a "porca, raposa, cão, raça marinha, asno, lontra, égua, cavalo, macaco, abelha", etc. Para a professora, a valorização das mulheres na mitologia grega, neste período, refere-se à afeição a um princípio abstrato de feminidade e não ao reconhecimento da grandeza e uma mulher em si. Nesta civilização, as mulheres estão sempre a margem, marginalizadas, próximas à com situações descritas aos barbarismos.

O processo de diferenciação gregos/bárbaros seguiu-se com o expansionismo[18], mas com outro paradigma. O lado grego deixa de ser representado pelo cidadão da pólis grega e a condição do lado positivo passa a ser revindicada aos romanos[19]. Esse lado torna-se o *Humanitas* e manifesta o lado da dignidade própria do homem, distinto e superior aos outros seres.

Humanitas é uma determinada totalidade que retratava a civilização romana e, o outro lado, "não-humano" e negativo, continuava a ser representado pelo simbolismo dos *barbarum.* Nesse período, os bárbaros são aqueles que não apreendiam a cultura romana e eram considerados preguiçosos e grosseiros. Assentia-se, entretanto, a possibilidade dessa condição ser transformada, o que é uma considerável mudança em relação à perspectiva grega. Acreditava-se ser viável o aperfeiçoamento humano e o seu consequente deslocamento do ser do lado negativo para o lado positivo da assimetria *humanitas/barbarum*. Abre-se, nesse contexto, a possibilidade de aperfeiçoamento da personalidade das mulheres para que elas recebam tratamentos humanos. E pode-se verificar neste início da Idade Média alter-

18 MAGALHÃES, 2013, p. 48.

19 MAGALHÃES, 2013, p. 49-54.

nativas de mudanças para a situação das mulheres[20], ainda que se refiram a um grupo específico delas.

Após, os lados *humanitas* e *barbarum* sofreram diversas diferenciações, conforme o contexto. *Humanitas* percorreu representações simbólicas, caracterizando, por exemplo, o lado positivo do Imperador Romano e o lado *divinitas*, formado por um corpo místico com autofundação espiritual e política. Na alta Idade Média, *humanitas* era a comunidade de fiéis em que se incluía através do batismo[21]. O lado *barbarum*, negativo, simbolizava os bárbaros, os estrangeiros, os criminosos, os magos, os hereges e queles que, excluídos da condição de homem, não se submetiam a proteção jurídica de seus direitos, pois nem eram considerados sujeitos.

Pergunta-se, novamente, onde e como estavam as mulheres nessas retomadas da Idade Média. As mulheres que, no início desse período começam um processo de igualização decorrente de seu aperfeiçoamento e da sua possibilidade de aproximação do *divinitas*, reivindicam no final do medievo a condição de humanidade e de sujeito ocupante do lugar positivo das assimetrias sociais. Entretanto, o que se tem é que os homens eram definidos como seres mais próximos de Deus e mais abertos à perfectibilidade do que as mulheres. Elas tinham, em efeito, pouco espaço e eram consideradas seres mais decaídos.

Marca, também, o período medieval o processo de cristianização dos contos de fadas, estruturas simbólicas que se tornam recursos linguísticos para se afirmar a condição feminina. Ao contrário dos mitos, os contos são fáceis de serem lidos e fazem sentido para qualquer pessoa. Eles trazem recursos internos e mensagens que apresentam e invadem o contexto social e o

20 Juliana Magalhães cita mudanças nas instituições da república romana favoráveis às mulheres, como as novas regulações do matrimônio, excluindo-se a possibilidade do vínculo obrigatório dos casamentos por usucapião. Era desrespeitosa à dignidade humana da mulher estar submetida, no casamento, às normas criadas para coisas. MAGALHÃES, 2013, p. 52-53.

21 MAGALHÃES, 2013, p. 76.

inconsciente feminino, provando transformações e possibilidade de fantasias sobre o ser mulher. Chimamanda Ngozi no texto *O perigo de uma história única*[22] narra sua experiência em que parece se observar limitada em sua perspectiva social e política e em seus desejos por causa da influência de histórias fantasiosas que fizeram parte do seu processo de formação. E os contos têm esse efeito social de fixar uma subordinação moral da mulher. Eles se revelam portadores de múltiplos sentidos e, em todos esses sentidos emergem visões sobre do papel desempenhado pelos personagens na sociedade. Eles revelam uma forma de ver o mundo em que a mulher se caracteriza de determinada forma e utilizam um recurso em que a figura feminina está sempre num lugar de redenção e salvação de um homem.

"*Cria-se fadas e cria-se bruxas*", afirma Martha Robles[23], referindo a este período do final do medievo em que se observa o lapso conhecido como caça às bruxas. Nesse tempo, destaca-se a elaboração do *Malleus Maleficarum* (ou o famoso Martelo das Bruxas)[24] pela Igreja Católica, mesma instituição responsável pela cristianização da representação das mulheres no universo dos contos de fadas. A Igreja era, naquele momento, o vértice político e espiritual da sociedade, constituindo-se como fonte de fundação cultural, social e jurídica. Estava instituindo um sistema normatizador de condutas que determinou a bruxaria como crime sob o seu controle.

No *Mall**e**us Maleficarum* a mulher é representada como um objeto de intervenção do Estado que, repito, é orientado pela Igreja Católica e é definida como um ser conectado à natureza, à carne, ao sexo e ao prazer. Tem-se nele um arranjo entre os discursos jurídico, médico e teológico para fins de controle da mulher. O que será repetido na modernidade, como será visto, no discurso da clínica.

22 ADICHIE, 2019.

23 ROUBLES, 2019, p. 228-229.

24KRAMER; SPRENGER, 2020.

Além disso, verifica-se que ele criminalizou, especialmente, as situações relacionadas à sexualidade da mulher, o que contribuiu tanto para um discurso negativo sobre a relação da mulher com o prazer quanto para a definição de comportamentos considerados padrões de feminilidade na modernidade como ser recatada, disciplinada e contida[25].

O caça às bruxas, orientado pelo *Malleus Maleficarum,* é um reflexo do ataque à sexualidade feminina de diversas formas terríveis e múltiplas. A vagina era alvo de buscas da marca do diabo, marca das bruxas. Também é reflexo a utilização de outros instrumentos de silenciamento sexual como o cinto de castidade. Inventado na Idade Média, era uma trava para o corpo feita de metal para trancar a vagina da mulher. Era utilizada pelos maridos quando iam viajar ou partiam para guerra. Eles trancavam as mulheres e levavam as chaves. O cinto impedia o ato sexual, mas também tornava difícil a higiene, causando diversos problemas de saúde. Parecia, na verdade, um instrumento doméstico de tortura.

Esse silenciamento da vagina e a repressão da sexualidade feminina visam atingir o psicológico das mulheres fortemente e criar obstáculos para a construção da mulher como sujeito desejante. A mulher segue sendo, historicamente, objeto de desejo e não sujeito desse desejo. Naomi Wolf descreve em seu livro *Vagina, uma biografia* pesquisas sobre a relação entre essa situ-

25 As incursões sobre as formas de sexualidade feminina foram reforçadas também pela lógica judaico-cristã da Idade Média, relacionada à evolução da vergonha da vagina, afirma Naomi Wolf. Afirma Naomi que, Paulo, um judeu helenizado, introduziu nas comunidades judaico-cristão e pagao-cristãs do século I d.C a noção de que o sexo é vergonhoso e errado e que a sexualidade feminina desenfreada, mesmo dentro do casamento, é particularmente vergonhosa e errada. Os ensinamentos de Paulo, continua ela, se tornaram sinônimos do cristianismo e o cristianismo da própria cultura ocidental no medievo. Condena-se, nesse período, a menstruação, denominada impureza menstrual; a vagina, odiosa mesmo dentro do casamento; cria-se o ideal de virgindade e insulta-se a carne das mulheres para que elas tenham vergonha de serem seres sexuais. Cita-se, também, nessa fase, Tertuliano, que é autor da primeira fase do cristianismo e reforça essa perspectiva, ao afirmar que a relação sexual era só para o casamento e que as mulheres sedutoras atraem os homens para o abismo satânico da sexualidade. "A vagina é o portão do diabo".

ação e a dificuldade da mulher para falar em público, rebelar-se e até mesmo para se posicionar e para se afirmar como sujeito. Ela cita a mutilação genital feminina e as agressões sexuais nas guerras como uma estratégia de manter as mulheres silentes e inertes, evitando-se a formação de grupos fortes femininos de contra-ataque.

Além disso, as ofensas à mulher a partir de sua condição sexual são realizadas de forma simultâneas à criação de regras de feminilidade já citadas. Institui-se socialmente a figura da mulher boa, virgem, pura, recatada, disciplinada, contida, etc. e, em contraste, institui-se a mulher má ou ingovernável, sexualizada, líder de movimentos de resistência, que fala alto e forte. Este é um dos fortes paradoxos ou ambiguidades que constitui a mulher em seu processo de formação.

Esse discurso cristianizado na Idade Média é continuado, de certa forma, na modernidade pelo discurso da clínica, especialmente marcado por como médicos e psicanalistas veem e retratam a representação da mulher. Simone de Beauvoir chega a afirmar sobre isso que discutir psicanálise é como discutir religião, pois ambas se fundam em conceitos rígidos e em definições sobre o corpo e a sexualidade feminina. A mulher, no discurso da clínica, é, para a filósofa, descrita como o Outro, o sexo que deve ser analisado com referência ao sexo principal: o sexo masculino. A mulher é o segundo sexo. E Simone Beauvoir realiza uma crítica contundente a esse discurso em que a inferioridade feminina é proposta, grosso modo, pela psicanálise em decorrência da inveja do pênis. Diz a autora que não se trata de inveja do pênis, mas do conjunto da situação, do estar embaixo, dos privilégios dos machos. "O falo só tem valor porque simboliza uma soberania que se realiza em outros campos"[26]. Para ela, a psicanálise não é um ramo do conhecimento capaz de fundar um discurso sobre o ser mulher, pois ela não estuda ou busca compreender efetivamente o ser mulher e a sexualidade feminina.

26 BEAUVOIR, 2019, p. 68.

Entretanto, em que pesem as críticas realizadas, fato é que o discurso da clínica fortaleceu na modernidade o debate sobre o controle dos corpos femininos. Ao criar definições sobre a mulher a partir do discurso sobre a sexualidade, a clínica visa falar da regulação do corpo, de regimes de visibilidade, de definição de formas de alianças e círculos de afetos e desejos. Falar, também, de instituições, hierarquias, normas sociais e sujeições. O discurso clínico sobre a mulher parece unir medicina e moral. Parece, no fundo, ser uma continuação da religião por outros meios. Ele traz classificações, categorias, patologias e perpetua sombras de moralidade teológica sobre nossos corpos, criam normativas sobre nossos desejos.

É uma modalidade guiada pela economia, contribuindo para o discurso capitalista sobre o trabalho, a disciplina, a produção linear, muito bem regulada pela medicalização da vagina que, em regra, diminui o contato da mulher com a sua ciclicidade e com a sua libido e gozo. É guiada pela política, pois traz bastantes normas de hierarquias de sujeição patriarcal, mantendo a mulher numa posição inferior ou sempre em movimento de uma sexualidade que é masculina.

A filósofa Lucy Iragaray, *em Ce sexo qu n'en est pas un*[27], afirma que a sexualidade feminina sempre foi pensada a partir de parâmetros masculinos. Da mulher e do seu prazer nada é dito, diz Irigaray. Seu destino é o da falta, da atrofia do sexo e da inveja do pênis. É a falta em relação ao único sexo reconhecido como válido. Ela tentaria se apropriar dele: pelo amor do pai-marido, pelo desejo de ter um filho-pênis, pelo acesso aos valores culturais de direito ainda reservados aos machos e, por isso, sempre masculinos. A mulher não viveria o seu desejo senão

27 IRIGARAY, 2017. Baseada na prática da sexualidade masculina, a atividade sexual estava compreendida a partir da passividade vaginal/feminina. A vagina era valorizada por oferecer um "local" para o sexo masculino, quando o uso da mão é proibido e torna-se necessário para o caminho para o prazer. O sexo-clitóris e demais zonas erógenas da mulher não são comparáveis com o valoroso órgão fálico. A mulher tem apenas um buraco-envelope que envolve e se esfrega em torno do pênis, no coito: um não-sexo ou um sexo masculino enrolado em volta de si próprio.

como uma espera de poder enfim possuir algo equivalente ao sexo masculino.

A mulher, nesse contexto, continua Irigaray, perde sua ontologia, sua essência, sua determinação ou definição. Seu sexo, que não um sexo, é contado como não-sexo. Negativo, avesso, reverso do único sexo visível e morfologicamente designável: o masculino. Este é um ponto que parece crucial, pois perceber a mulher como um não-sexo é a perceber, novamente, como um não-homem, como o Outro, como o lado negativo que pode ser dominado, civilizado, domado, violentado, aniquilado ou posto socialmente como mercadoria e que se mantém à espera do consentimento e da validação do homem.

Esse contexto histórico é, para Simone de Beauvoir, o acontecimento que justifica a inferioridade e submissão da mulher na sociedade. No Primeiro Tomo da obra Segundo Sexo, ela realiza um percurso sobre Fatos e Mitos relacionados ao ser mulher, apresentando perspectivas da área da economia, da biologia e da psicologia e demonstrando os preconceitos de quem escreveu, bem como as conclusões forçadas dos fatos. Ela conclui que todas são teorias insuficientes e não há uma ciência que efetivamente diga e comprove que a mulher é inferior. Trata-se de um fato histórico, especialmente criado pelo discurso masculino.

Os homens, diz ela, sempre detiveram todos os poderes concretos e julgaram útil manter as mulheres dependentes e submissas[28]. Eles criaram mitos, tabus menstruais, justificações das ações femininas apenas na natureza, no mistério e nada disseram sobre o erotismo e a sexualidade feminina. Seus códigos se estabeleceram ao longo do tempo contra elas e elas foram se constituindo concretamente como o Outro. Isso era de fundamental interesse dos homens, das suas pretensões ontológicas e morais. Diz ela que "*o certo é que hoje é muito difícil às mulheres assumirem concomitante sua condição de individuo autônomo e o seu destino feminino. [...] É, provavelmente, mais*

28 BEAUVOIR, 2019, v. 1, p. 95.

confortável suportar uma escravidão do que trabalhar para se libertar."[29]

Neste trecho, há pontos importantes da hipótese de Beauvoir sobre a ideia de escravidão e liberdade da mulher, pois, para ela, o ser mulher é uma existência com possibilidade de escolha e de produção da própria vida. Mas essa liberdade de produção está em situação, está situada na sua relação com o outro, com o corpo e com o contexto histórico. Não cabe aqui aprofundar nesta ideia, mas reforçar o debate teórico, repito, sobre a construção histórica da inferioridade, submissão, opressão e silenciamento, o que faz com que a mulher não se coloque automaticamente como sujeito político.

Essa situação da mulher ou do feminino não é imutável, mas ela é ainda mais reforçada pelo "fundo comum sobre o qual desenvolve toda a existência feminina singular"[30]. No segundo tomo de O segundo Sexo, Beauvoir descreverá esse fundo comum, enunciando as ambiguidades do processo de formação do ser mulher. Ela expõe os processos de cada fase da vida como a infância, a juventude, a iniciação sexual, o casamento, a maternidade, a vida social e a velhice.

Na infância, diz ela, até os três ou quatro anos, não há diferença entre o homem e a mulher, mas, depois, iniciam-se mudanças no tratamento das crianças, tem-se descobertas do corpo, a menina começa a sentir a vergonha de seus desejos, ela tem medo, percebe diferenças, vivencia recalques na vida sexual e, muitas vezes, tem que lidar com abusos. Beauvoir sugere como fundamental trabalhar com a menina o se aceitar com complacência e sem vergonha.

A adolescente percebe e sente que sua existência feminina vai lhe trazer restrições em relação aos meninos, ela percebe a sua inferioridade, sente-se inquieta e envergonhada. A jovem,

29 BEAUVOIR, 2019, v. 2, p. 339.

30 BEAUVOIR, 2019, v. 2, p. 7.

prossegue Beauvoir, começa o processo de esperar o homem, conhece as fragilidades físicas femininas, sabe de sua impureza menstrual e percebe que há diferenças de espaço de mundo dos meninos, preparados para investir e criar o futuro, e das meninas. Isso produz nela um processo de angústia do feminino e, diz a filósofa, também um desvelamento dos maiores complexos de inferioridade, recalques e normatividade em relação a bons comportamentos e à positividade social em ser passivas e dócel. As mulheres "precisam ser femininas", como se isso fosse uma condição natural da ontologia do seu ser.

A partir dessa perspectiva, as mulheres enfrentam as situações do casamento e da maternidade, da vida social e da velhice em que, apresenta Simone de Beauvoir, encontra-se um panorama sintético e repetitivo de seu condicionamento econômico, social e histórico em relação ao que foi definido como "mundo feminino". Trata-se um grande paradoxo, pois as mulheres "pertencem ao mesmo tempo ao mundo masculino e a uma esfera em que esse mundo é contestado". Ela está dentro e fora, pois experiencia cotidianamente o paradoxo de pertencer à assimetria sujeito/objeto social, mais como objeto do que como sujeito efetivo de seus processos individuais, sociais e políticos.

Como afirma Simone de Beauvoir[31], isso tudo faz com que as mulheres sejam herdeiras de um pesado passado e com que haja uma busca enorme delas para se forjar um novo futuro. Entretanto, o presente ainda é de a situação da mulher ser constituída a partir da ambiguidade e da violência. Ela permanece no paradoxo de subsistir nas incertezas e indeterminações como um sujeito que, na maioria das situações e na sua efetividade, é objeto, bem como compreende-se como lado negativo do discurso político e jurídico dominante, de não-homem, como um segundo sexo ou um sexo que não é sexo. Lado negativo que funda o status social da mulher e que é o mesmo lado que a submete à força permanente da violência.

31 BEAUVOIR, 2019.

Destaco que o lado negativo da violência pode ser observado na leitura do ensaio "*Da Violência*"[32], de Hannah Arendt, que contribui para pensar a violência política contra as mulheres, grupo vulnerável que possui em comum a situação de ser um Outro. Apesar de defender que a violência exige um instrumento para a sua manifestação, há uma perspectiva interessante sobre a violência como fenômeno político que auxilia a compressão desta pesquisa em que a violência é conceituada como a manifestação de uma estrutura social e antropológica do ser mulher.

Para Arendt, a violência caracteriza-se por um valor negativo e deve ser compreendida em contraste com o poder[33]. Na segunda parte do ensaio citado, a filósofa afirma que as questões sobre a violência permanecem obscuras no campo da política, sendo que tradicionalmente os teóricos políticos articulam política, poder e violência como fenômenos correlatos e não em contraste. Mas Arendt propõe que o poder seja desvinculado da ideia de dominação e mando, diferenciando-o da ideia de força e violência.

Poder é a "capacidade humana não somente de agir mas de agir em comum acordo.[34]" Ou seja, o poder é um dispositivo positivo relacionado à possibilidade de serem tomadas decisões coletivas sobre a existência pública de uma coletividade. É um atributo de um grupo capaz de exercer e reconhecer direitos e agir na prática política. A violência, ao contrário, é um dispositivo com valor negativo, pois se refere à ausência desse poder de agir para a construção de algo comum. Ela é sobrepujança de um grupo mais forte que realiza determinada opressão ou mando em relações entre classes ou interpessoais.

32ARENDT, 2006.

33 Esta interpretação aproxima-se do debate realizado por Thiago Dias da Silva no verbete "Violência" em SILVA, 2022, com quem foi realizado um diálogo antes da escrita deste texto.

34 ARENDT, 2006, p. 123.

Por isso, afirma Arent, que "*onde o poder se desintegra as revoluções são possíveis, mas não obrigatórias*"[35]. A revolução, a guerra, a violência ocupam o espaço da ausência do poder, do reconhecimento de direitos e da abertura para os processos políticos coletivos. Um poder jamais vai se sustentar a longo prazo se fundado apenas na violência e, por isso, o poder é correlato à essência do governo, mas não à violência. Poder e violência são fenômenos distintos e a violência sempre pode destruir o poder.

A eficiência da violência e sua força de opressão contra grupos independe da quantidade de pessoas que a realiza, pois, como exemplifica Arendt, apenas um homem com sua metralhadora já é capaz de agredir e matar milhares de pessoas. Mas há uma intensidade na efetividade da violência coletiva que reflete na coerência de um grupo com forte vínculo Desenvolvem-se sentimentos fraternos que engendram segurança a este grupo, que, muitas vezes, sente-se autorizados a agir de forma explícita ou não contra algo negativo que ele considerem desestruturante.

Essa violência parece estar introjetada no corpo político quando se pensa nas tensões, obstáculos e resistência ao gozo dos direitos políticos pelas mulheres. Há algo nesse corpo que rechaça a assimetria entre homens e mulheres como uma relação de igualdade, convertendo essa diferença em hierarquia e desigualdade com fins de dominação, de exploração e opressão. Isso é um processo histórico que está na fundação da constituição do ser mulher na sociedade, como vimos. O corpo político converte a diferença em desigualdade e a desigualdade em relação entre superior e inferior.

Esse é um dos processos que parece estar na base da violência política contra a mulher, em que a violência se manifesta como uma ação que trata um ser humano não como sujeito, mas como objeto, caracterizando-se pela inércia, pela passividade e pelo silêncio, de modo que a atividade e a fala do outro são impedidos, anulados ou invalidados ou não convalidados. Essa

35 ARENDT, 2006, p. 127.

violência está na estrutura social moderna fundada no patriarcado, ou melhor, na dominação masculina[36].

Essa dominação masculina estrutural espelha a expectativa coletiva de sujeição da mulher e a opressão do patriarcado mediadas por homens e mulheres. A violência perfeita, afirma Marilena Chauí, acontece quando há a obtenção da interiorização da vontade e da ação alheia pela vontade e pela ação da parte dominante. Há uma perda da autonomia não percebida e nem reconhecida e o Outro identifica a sua vontade com a de quem domina.

Isso parece acontecer naturalmente com as mulheres no campo político e social e se justifica pelo percurso de sua antropologia e história narrados brevemente neste texto[37]. Isso reflete cotidiano de violência perfeita no espaço público, o que elucida este espaço como um local onde a violência política contra a mulher acontece permanentemente. Parece natural o lugar negativo, de inferioridade, de silenciamento, de repetição de discursos masculinos das mulheres entre outras condutas que tornam a cada dia mais insustentável a presença do ser mulher na política.

Este primeiro percurso para a conceituação da violência política contra a mulher deve ser complementado com reflexões sobre esse espaço público e os processos vividos nele de dominação masculina. É o que se pretende apresentar na próxima seção do texto.

3 – A violência manifesta no espaço público

36 O termo patriarcado, hoje, pelo exposto por François Collin, representa um fenômeno menor do que o feminismo do século XX quer enfrentar e que é melhor expresso pela conceituação de "dominação masculina". (COLLIN, 2011).

37 Ressalta-se que este texto narrou de forma breve e que se compreende a existência de mais variáveis e de outras complexidades para a compreensão do processo histórico citado.

Alguns conceitos que orientam a violência política contra a mulher foram apresentados acima e cabe agora pensar, ainda que brevemente, em como essas orientações operam. Este trabalho não visa dar conta de todas as operações sociais, mas segue no esforço de construir um quadro de referência dessa violência, o que se propõe fazer a partir do pressuposto de que a violência política contra mulher é, também, uma manifestação dos atuais modelos de espaços públicos. Ou seja, propõe-se adentrar num debate estrutural a fim de demonstrar como os espaços destinados ao exercício dos direitos políticos, paradoxalmente, reforçam os obstáculos ao reconhecimento e gozo desses direitos pelas mulheres.

Ressalto que não será uma exposição da distinção em si entre homens e mulheres na vida política[38], apesar de compreender que há discrepâncias de fato e de valoração entre eles. Essa diferença é tanto arraigada quanto invisibilizada, como se procurou demonstraram, mas este trabalho opta por observar a violência política contra a mulher a partir do debate sobre a forma como se operacionaliza o cotidiano do espaço público, vendo-a como um aspecto do que apresentamos como critério não evidente dessa violência.

Seyla Benhabib contribui com esta proposta, pois em *Situando o Self: gênero, comunidade e pós-modernismo na ética*

38 Essa escolha considera as críticas propostas por Niklas Luhmann em "Mujeres, hombres e George Spencer Brown" sobre as dificuldades de se investigarem os problemas das mulheres a partir apenas da diferença homem/mulher. Para ele, tal programa de investigação pode levar à reprodução da unicidade e hierarquia que está no discurso dominante da lógica clássica masculina. Este argumento pode soar inicialmente como antifeminista, mas o objetivo é alertar para os riscos de repetição de um debate sobre a igualdade que não gera efetivamente nova igualdade. Neste texto, Luhmann propõe que se observem as operações sociais e o que ele denomina como sistemas complexos a partir da afirmação das diferenças e dos paradoxos, cuidando para não manejar o feminismo reproduzindo mais diferença. Essa crítica vem sendo contundentemente posta em face dos movimentos feministas e deve ser considerada com cautela, pois não deve ser utilizada como justificativa para desqualificar tal movimento, que tem um papel fundamental no processo de emancipação das mulheres na sociedade. Niklas Luhmann quer, neste texto, instigar e manter o leitor atento às novas formas de pensar, pesquisar e produzir teorias.

contemporânea[39] ela traz importantes hipóteses teóricas sobre a presença de grupos vulneráveis, elucidados como o Outro, nos espaços públicos. Benhabib é uma filósofa turca, que se filia à tradição da teoria crítica e quer denunciar as formas ocultas de opressão social. Sua proposta é radicalizar a democracia ou democratizar a democracia a partir de um discurso ético. De forma bastante simplória, pode-se dizer que ela articula feminismo e teoria crítica a partir de um modelo de democracia em que haja conexão entre o universalismo e o particularismo, ou, mais especificamente, pode-se dizer que se trata do esforço de realizar uma conexão entre a filosofia universalista dos direitos com a presença das particularidades concretas[40] - culturais, étnicas, de gênero, etc. ….

Benhabib parece trazer luz ao que elucidamos como questões não tão evidentes, pois ela compreende que a proposta de inclusão do homem na universalidade de direitos, diz, sobre um lado considerado humano, sujeito de direitos, e paradoxalmente, diz também de um lado negativo, não-humano, composto por diversas particularidades concretas. A tentativa de inclusão universal de um lado resulta numa exclusão de um outro lado e é preciso ver este paradoxo, mantendo a tradição universal e, ao mesmo tempo, reconhecendo as singularidades concretas do Outro.

Ela enfrenta essa questão, fazendo uma crítica à filosofia a partir de um marcador de gênero. Para ela, a filosofia ou a teoria moral e política moderna invisibilizou o espaço da mulher ao longo da história, empurrando-a para o espaço privado e da natureza. A mulher estaria à margem da história da filosofia, que tem como enfoque do discurso o sujeito masculino e racional. A filósofa propõe trazer o marcador de gênero para a filosofia, investigando como ele pode ser posto como uma questão política-filosófica e como suas demandas podem ter efetivo reconhecimento nos espaços públicos.

39BENHABIB, 2021.

40BENHABIB, 2021, p. 48.

Seyla Benhabib buscar construir e ampliar o espaço público, propondo que ele se abra como um espaço para diversas vozes, para um universalismo que seja mais sensível ao contexto e mais inclusivo. Para tanto, constrói um modelo de democracia fundado no que ela chamou de universalismo interativo. O que ela denomina como "situar o self" é o percurso filosófico que realiza para enfrentar crítica à filosofia fundada na razão e simultaneamente construir uma operação de resgate do universalismo a partir da construção de uma proposta de universalismo interativo.

Este trabalho, entretanto, não visa apresentar a teoria do universalismo interativo. O objetivo é avançar junto com Benhabib especificamente em seu percurso crítico, o qual funda suas proposições. Quer-se explicitar as discussões da filósofa sobre os modelos de espaço público. Esse debate leva Benhabib ao desenvolvimento de teorias e teses propositivas que não serão exploradas neste trabalho. Mas são as discussões críticas que em si nos auxiliam a pensar a forma como a dominação masculina se movimenta nos espaços constitutivos para o reconhecimento do bem comum e dos direitos.

Os principais aspectos da discussão estão na contestação dos fundamentos dos modelos de espaços públicos que não refletem e não abrem espaço para a experiência feminina, por serem marcados por uma gramática política masculina e para o reconhecimento de sujeitos masculinos. Focar-se-á em alguns aspectos apontados por Benhabib, quais sejam, a crítica de que esses espaços se justificam em discursos de justiça e não de boa vida, bem como em distinções rígidas entre público e privado; e em princípios de neutralidade.

Apesar de acompanhar o pensamento de Habermas em diversos pontos, para a filósofa, a ética do discurso fundada no modelo procedimental é insuficiente. Ela formula uma série de objeções a ela, mas reafirma que tais objeções não são capazes de rejeitá-la como uma teoria importante para a democracia. Diz Benhabib que Habermas tem como pressuposto que o sujeito da ação não é um agente moral isolado que estabelece

máximas universais, o que não poderia justificar uma validação intersubjetiva. A ética comunicativa habermasiana demanda a reformulação das máximas universais a partir de procedimentos intersubjetivos de argumentação para fins de obtenção de um acordo comunicativo. "A universalização é como um teste de acordo comunicativo" que se inicia com a pergunta: "quais princípios de ação podemos todos reconhecer ou concordar como sendo válidos ao empreendermos um discurso prático ou uma busca mútua por justificação?"[41].

A ação comunicativa é um discurso compartilhado e, para a filósofa, exige como pressuposto a abertura para princípios como o do respeito universal. Observa-se que respeito é uma conduta e um sentimento adquirido no decorrer do processo de comunicação. Ele requer "o desenvolvimento de um sentimento de valor próprio e de apreço dos outros"[42]. Entretanto, este é um princípio da vida boa que não é considerado como de relevância fundamental na ética comunicativa.

A neutralidade defendida, especialmente pelos modelos liberais, nos procedimentos de busca de consensos nos espaços públicos exige a separação entre o justo e a vida boa, considerando o princípio da justiça como o fundamento desse espaço. O justo seria interesses universais como igualdade e liberdade, enquanto a vida boa seria escolhas individuais sobre o bem viver, escolhas e estruturas da vida privada. Para ela, essa neutralidade não é possível e essa separação proposta é uma ficção, pois trata-se de perspectivas complementares e não excludentes[43].

41BENHABIB, 2021, p. 80.

42BENHABIB, 2021, p. 88.

43Seyla Benhabib fará outras críticas não apresentadas neste trabalho mas que são importantes em relação esta separação. Ela, por exemplo, manifesta-se em alguns pontos contrária ao pensamento de Rawls ao afirmar que nos espaços públicos os indivíduos não devem ser considerados como "selves desonarados". BENHABIB, 2021, p. 164.

Excluir o princípio da vida boa dos espaços públicos, para Benhabib, é limitar o debate ao discurso racional masculino que exclui demandas e vozes de alguns grupos. Perde-se, com isso, a perspectiva real de pluralidades de valores e de experiências de formas de ser no mundo. O próprio fato de se buscarem máximas consensuais é limitante e reproduz de uma lógica discursiva. "O consenso por si só não pode jamais ser critério de algo, seja de verdade, seja de validade moral; antes, é sempre a racionalidade do procedimento para a obtenção de acordo que é interesse filosófico[44]". Ou seja, o importante é que haja consenso sobre o procedimento, mas não que este consenso seja unicamente o resultado esperado.

Seyla Benhabib sugere que o consenso como resultado afasta a preocupação com a inclusão de diversas vozes no processo e que tal pode gerar paradoxos, incertezas e riscos. Força-se uma perspectiva de direito ou bem comum que não reflete efetivamente a diversidade de valores de vida boa que há numa sociedade, sendo um padrão da sociedade marcada pela dominação masculina. Para ela, "*a universalização não é apenas um procedimento formal, mas envolve também a projeção utópica de um modo de vida no qual reinam respeito e reciprocidade*"[45]. Envolve a capacidade de considerar o ponto de vista dos outros envolvidos nas demandas e de racionar a partir de seu ponto de vista.

Essa capacidade é posta por Seyla Benhabib como algo que não é o padrão, pois as orientações dos procedimentos seguem a normatividade de um raciocínio moral que espelha um determinado discurso. Neste ponto, Benhabib apresenta a controvérsia gerada pela obra de Carol Gilligan, que ressignifica padrões de paradigmas apresentados por Thomas Kuhn e contribui com a construção de uma nova perspectiva sobre essa normatividade.

44 BENHABIB, 2021, p. 103.

45 BENHABIB, 2021, p.105.

Sem adentrar em todas as controvérsias levantadas por Benhabib, fato é que Carol Gilligan na obra "Uma voz Diferente" apresenta suas pesquisas empíricas sobre como os juízos morais são construídos e defende a tese de que

> o juízo moral das mulheres é mais contextual, mais imerso nos detalhes de relacionamentos e narrativas. Isso mostra uma maior propensão para assumir o ponto de vista do 'outro particular', e que as mulheres mostrariam ter mais perícia em revelar os sentimentos de empatia e simpatia exigido para tanto[46].

Essa hipótese decorre do esquema de Gilligam que rebate o experimento de Lawerence Kolhberg, refazendo os seus pressupostos, pois tal experimento exclui amostragens de discursos femininos em não leva em conta exemplos concretos de situações. Kolhberg argumenta que não há diferença moral cognitiva no que concerne os raciocínios sobre justiça, por exemplo. Guilligan descontroi este argumento, questionando a validade da base de dados de Kolhberg as orientações dos seus marcos teóricos no campo da psicologia.

Para ela, há diferenças cognitivas decorrentes do processo de formação de homens e mulheres. Os homens perseguem processo de individuação mais egóicos, enquanto as mulheres, constituídas como o Outro, individualizam-se num processo em que a presença e o cuidado com o outro são fundamentais. Apesar dos reclames de tal processo para a constituição da mulher como sujeito, ele proporciona à construção da mulher numa perspectiva contextual e relacional. Diz Benhabib:

> A contextualidade, a narratividade e a especificidade do juízo moral das mulheres não é sinal de fraqueza ou deficiência, mas a manifestação de uma visão de maturidade moral que considera o self como um ser imerso em uma rede de relações com outros. De acordo com essa concepção, o respeito às necessidades de cada um e a mutualidade de esforços para satisfazê-las amparam o desenvolvimento e o crescimento morais.

46 BENHABIB, 2021, p. 303.

A filósofa defende, apoiando-se nas pesquisas de Carol Guilligan, que há dispositivos diferentes nos juízos normativos de homens e mulheres, sendo que a consideração da perspectiva masculina é insuficiente e limitante para a experiência de um espaço público mais inclusivo[47]. A própria ausência de compreensão dessa distinção nas teorias de justiça e nas teorias de procedimentos de construção de consensos políticos suscitam o silêncio de vozes, de demandas e condutas que manifestam a violência política contra a mulher por considerarem suas perspectivas inferiores ou marginais aos discursos dominantes.

Seyla Benhabib seguirá esta direção propondo um novo modelo democrático de espaço público em que princípios de justiça e boa vida se complementem, em que haja consideração dos juízos morais das mulheres e em que se sigam percursos de imaginação política do Outro a partir da metodologia inspirada na categoria da mentalidade alargada, apresentada por Hannah Arendt. Novamente, alerta-se que não cabe aqui aprofundar nessa direção propositiva de Benhabib, mas a filósofa inicia sua aproximação ao pensamento arendtiano, realizando uma crítica que parece importante para a compreensão de que um modelo de espaço público que é apenas fundado na dominação masculina é, em si e de forma explícita ou não, um espaço de violência política contra a mulher.

A mulher pode estar no espaço público ou político, mas isso não significa que há efetiva deliberação e participação. Pois não basta a simples participação, ela precisa ouvir e ser ouvida, estabelecer propostas, participar de projetos intersubjetivos e não ficar apenas na ficção de sua participação. É preciso contar com espaços democráticos que possam ser espaços de emancipação, abertos para uma racionalidade intersubjetiva e inclusiva,

47 Desconsidera-se, em regra, por exemplo, o cuidado e a responsabilidade como orientações éticas, jurídicas ou como conceitos teóricos no âmbito da filosofia política. Tais conceitos são hoje postos como categorias fundamentais de mediação nas práticas sociais, especialmente a partir das teses apresentadas pela filósofa Joan Tronto em Carind Democracy. Exclui-se também, em geral, o debate sobre a empatia, a sensibilidade da escuta e o lugar das emoções no espaço político.

fundada na pluralidade de valores, nos conflitos de valores e de interesses na vida social.

Mas, afirma Benhabib, os modelos atuais de espaço público delineiam domínios políticos estritos e distinguem questões entre o que é "público" e o que é "privado". Ela afirma que, ao conceituar "espaço público", Hannad Arendt equivocamente propõe que seja um espaço de demandas públicas e sociais em que o homem aja em concreto, o que inviabiliza certas atividades e questões importantes para a minoria de serem postas, pois absorvidas pelo que ela considera como domínio privado. Isso, para Seyla Benhabib, é um dos pontos do pensamento arendtiano que tem como consequência a exclusão da "questão das mulheres" e sua inabilidade de relacionar a exclusão das mulheres da política a essa concepção de espaço público, agonística e dominada por homens"[48]. Arendt estaria se aproximando aqui de um modelo liberal que concebe as relações políticas de forma semelhante às relações jurídicas, excluindo o que já foi apresentado como juízos de vida boa e reforçando, com isso, discursos de dominação masculina.

As críticas acima apresentadas parecem contribuir com a hipótese de que os espaços públicos em que o gozo dos direitos políticos é exercido são, em efeito, âmbitos de dominação masculina e de violência política contra a mulher. Veja que se deve considerar esse âmbito de maneira ampla,

> englobando: todos os ramos da administração pública direta e indireta; formulação e execução de políticas públicas; campanhas eleitorais; casas parlamentares e recintos para o exercício de mandatos democraticamente conquistados; também devem ser considerados os espaços que compõem a sociedade civil, como: sindicatos partidos políticos; associações profissionais; organizações comunitárias; organizações não governamentais.[49]

48 BENHABIB, 2021, 197. Pontuo que há diversas críticas sobre essa leitura do pensamento arendtiano por Seyla Behabib, mas o apresentamos por ser importantes para as hipóteses desse trabalho.

49 Definição de espaço público para fins de consideração de violência política contra a mulher estabelecida na cartilha nacional de orientações sobre a pre-

Mas, mesmo nessa amplitude, o que se tem são espaços que prosseguem a lógica dos modelos de espaço público objeto de crítica por Seyla Benhabib. São espaços que operam, na sua base, a partir da dominação masculina e da violência política contra a mulher. Apoia-se a filósofa, que aposta na capacidade de alteração dessa lógica operacional, sendo fundamental para tal mudança, hoje, deslocarmos a mulher de objeto de desejo para sujeito desejante, para sujeito dos seus processos históricos sociais e individuais. Mas isso só é possível se se abrir o debate sobre novas estruturas de fundamentação e justificação para a política e para o direito.

4 – Breves reflexões finais

Este texto é uma provocação para pensarmos sobre o que é, em si, a violência política contra a mulher. Ele buscou sugerir uma conceituação dessa categoria política de violência a partir de duas perspectivas: a violência política contra mulher é a manifestação, de um lado, de uma antropologia da mulher e, de outro, da dominação masculina que predomina nas estruturas dos modelos atuais de espaços públicos. Sem hierarquizar outras variáveis importantes para a compreensão desse conceito, apresentou-se a violência política contra a mulher como algo que está na sutileza, no não dito expressamente sempre, mas que é estrutural. Ela é um reflexo do lugar social da mulher ao longo da história e da forma como foram construídos os espaços públicos, bem como as teorias da justiça e da política, que os fundamentam e justificam.

A mulher não está no campo da força da violência por motivos biológicos, econômicos ou psicológicos. Trata-se de uma construção do homem ao longo do tempo e isso é contornável e remediável. Cabe repetir e repetir permanentemente este ponto para o Outro e para o Nós. Cabe dar visibilidade a todas formas estruturais de violência, opressão e supressão da mulher. É preciso nomear, falar e se apropriar das possibilidades de mudança

---

venção da violência política contra a mulher. <https://www.mpf.mp.br/pgr/documentos/Cartillabras11compactado.pdf>

histórica, a fim de dar à mulher o seu lugar efetivo de sujeito político. Na verdade, à mulher nada é dado, tudo deve ser conquistado e esta foi a tentativa deste pequeno texto: lutar para dar visibilidade à violência política contra a mulher a fim de que avencem debates sobre formas de prevenção e enfrentamento.

5 – Referências

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ARENDT, Hannah. Da violência. *In*: _____. **Crises da república**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

BEAUVOIR, Simone de. **Segundo sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019. v. 1.

_____. **Segundo sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019. v. 2.

BENHABIB, Seyla. **Situando o self**: gênero, comunidade e pós-modernismo na ética contemporânea. Brasília: Editora UnB, 2021.

BUTLER, Judith. **A força da não-violência**: um vínculo ético-político. São Paulo: Boitempo, 2021.

CAMPBELL, Joseph. **Deusas**: os mistérios do divino feminino. São Paulo: Palas Athenas, 2015.

CAROLINA, Áurea. Por nós e a partir de nós. *In*: D'ÁVILA, Manuela. **Sempre foi sobre nós**: relatos da violência política de gênero no Brasil. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2022. p. 24-25.

CHAUÍ, Marilena. Participando do debate sobre mulher e política. *In*: CARDOSO, Ruth (org.). **Perspectivas antropológicas da mulher.** Rio de Janeiro, Zahar, 1985. v. 4.

_____. **Sobre a violência**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

COLLIN, François. Violência Política. *In*: MARZANO, Michela. **Dictionnaire de la violence**. Paris: Presses Universitaires France, 2011. p. 997.

D'ÁVILA, Manuela. **Sempre foi sobre nós**: relatos da violência política de gênero no Brasil. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2022.

DOLTO, Françoise. **Sexualité feminine**: la libido génitale et son destin féminin. Paris: Folio essais, 1999.

ENGELS, Friedrich. **Origem da família, da propriedade privada e do Estado**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

IRIGARAY, Lucy. **Este sexo que não é só um sexo**: a sexualidade e status social da mulher. São Paulo: Editora Senac, 2017.

LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexto**: corpo e gênero dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relime Dumará, 2001.

LUHMANN, Niklas. **Mujeres, hombres e George Spencer Brown**. México: Ediciones La Biblioteca, 2015

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O martelo das feiticeiras**: Mallus Malleficarum. Rio de Janeiro: Rosas do Tempo, 2020.

MAGALHÃES, Juliana Newenschwander. **A formação do conceito de direitos humanos**. Curitiba: Juruá, 2013.

MARZANO, Michela. **Dictionnaire de la violence**. Paris: Presses Universitaires France, 2011.

MATOS, Marlise. Violência política sexista e uma PEC no caminho da construção da igualdade: nova categoria de violência contra as mulheres no Brasil. *In*: RAMOS, Marcelo Maciel; NICOLI, Pedro Augusto Gravatá; ALKMIN, Gabriela. **Gênero, sexualidade e direitos humanos**: perspectivas multidisciplinares. Belo Horizonte: Initia Via, 2017.

ROUBLES, Martha. **Mulheres, mitos e deusas**: o feminino através dos tempos. São Paulo: Aleph, 2019.

SAFFIOTI, Heleieth. Violência de gênero: o lugar da práxis na construção da subjetividade. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. **Pensamento feminista brasileiro**: formação e contexto. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

SILVA, Tiago Dias. Violência. *In*: CORREIA, Adriano; ROCHA, Antônio Glauton Varela; MULLER, Maria Cristina; AGUIAR, Odílio Alves (orgs.). **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, 2022.

STROMQUIST, Liv. **A origem do mundo**: uma história cultural da vagina ou a vulsa vs patriarcado. São Paulo: Quadrinhos e Cia, 2018.

WOLF, Naomi. **O mito da beleza**: como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

_____. **Vagina, uma biografia**. São Paulo: Geração Editorial, 2013.

