



A MULHER NO DISCURSO DOS DIREITOS HUMANOS

WOMEN IN HUMAN RIGHTS DISCOURSE

Paula Gabriela M. Lima ¹


Resumo: *Este artigo busca instigar perspectivas críticas de se pensar a teoria dos direitos humanos. Tais direitos são construções históricas que se fundam no conceito de humanidade, e humanidade não é, em si, algo natural e universal – por conseguinte, os direitos humanos também não o são. Essa crítica não tem o objetivo de invalidar ou diminuir a importância dos direitos, mas visa apenas a demonstrar que é indispensável revisitarmos as teorias do direito e da democracia a fim de incluir efetivamente no debate as perspectivas de mulheres plurais e o lugar social e político desses grupos sociais específicos.*

Palavras-chave: *Direitos Humanos. Teorias do direito. Humanidade. Mulheres.*

Abstract: *This article seeks to instigate critical perspectives on the theory of human rights. These rights are historical constructions based on the concept of humanity, and humanity is not in itself something natural and universal - therefore, neither are human rights. This criticism is not intended to invalidate or diminish the importance of rights, but only to demonstrate that it is essential to revisit theories of law and democracy in order to effectively include the perspectives of plural women and the social and political place of these specific social groups in the debate.*

Keywords: *Human rights. Theories of law. Humanity. Women.*

¹ Professora colaboradora do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Direitos Humanos da Universidade Federal de Goiás – PPGIDH/UFG e Consultora Jurídica-Legislativa da Assembleia Legislativa de Minas Gerais. Doutora em Filosofia Política pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1339419272418851>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7468-7648>. E-mail: lima.paulagabriela@gmail.com



Introdução

Falamos muito em Direitos Humanos e nos referimos a eles como se fossem algo da ordem do universal, fundado numa natureza humana, na justiça social e na inclusão de todos. Mas sabemos realmente o que significa Direitos Humanos? Os Direitos Humanos são construções artificiais criadas para trazer um novo fundamento de validade para a sociedade moderna que estava, no século XVIII, em crise de seus fundamentos.

Eles resultam de um complexo processo histórico-semântico e se estabelecem em um momento de mudança social em que o recurso à teoria dos direitos humanos torna-se uma boa solução para os problemas sociais. A invenção dos direitos humanos veio para dar sustentação à política e ao direito num período em que ambos não mais poderiam se fundar na natureza, em Deus ou na soberania de um Estado.

Direitos Humanos é uma categoria operacional criada para a organização e o funcionamento da sociedade. Sua principal função é ser o alicerce de legitimidade de políticas e de validade de direitos (Magalhães, 2013). Vê-se, contudo, que eles não foram inventados para resolver problemas de fato novos, mas se tornaram uma aposta da modernidade como possíveis soluções e proposições.

Essa invenção dos direitos humanos foi forjada a partir de um conceito histórico, o termo *Humanitas*. *Humanitas* ou humanidade é um conceito que fez e faz a diferença na história, que move transformações na história. Ele se afirma e se define, no contexto de cada época, ao indicar aquilo que estaria incluído na delimitação do termo humanidade e o que seria o seu contrário a “não humanidade”. Ou seja, só é possível compreender o significado de *humanitas*, que funda a ideia de direitos humanos, se observarmos como foi delimitado esse conceito em cada época, considerando o que era representado como incluído e como excluído de sua semântica.

Destaco, aqui, o clássico exemplo ocorrido em 2003, em que o presidente do EUA à época, George W. Bush, disse que iria invadir o Iraque em nome dos Direitos Humanos, pois ali estariam os inimigos da humanidade. Ou seja, ele estava, em 2003, afirmando que há um lado em que se tem *humanitas*, homens cuja natureza humana lhes confere a capacidade de sujeito de direitos humanos, e um outro lado em que se tem não humanos, homens que podem ser submetidos à guerra e à barbárie. Contudo, lembrem-se de que antes de 2003 essa distinção já aparecia em vários discursos sobre os direitos humanos. A forma humano/não humano evidencia um lado humano que se delimita pela diferença entre os que podem ser considerados bárbaros, cristãos, pagãos, judeus, negros, mulheres e outros que tiveram a sua condição humana negada.

Pensar essa questão de uma perspectiva filosófica e jurídica tem sido uma tarefa da linha de pesquisa de teoria da democracia e dos direitos humanos do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Direitos Humanos da Universidade Federal de Goiás, da qual faço parte. Nos últimos cinco anos, contudo, essas reflexões e as aulas ministradas sobre a história dos direitos humanos e o percurso histórico do conceito *humanitas* ou humanidade movimentaram um grande incômodo e novas perguntas foram postas a fim de pensar no tema de um grupo social específico: as mulheres. E novas e primordiais investigações foram postas a fim de responder questões como: qual o lugar social da mulher nesse processo histórico-semântico dos direitos humanos? Como as mulheres eram representadas nessa delimitação do que estaria incluído e do que estaria excluído no discurso dos direitos humanos?

Primeiro, é importante pensar sobre como a figura da mulher foi construída ao longo do nosso processo histórico-social e como ela se constitui no seu processo de formação. E, infelizmente, o que se tem, como será visto, é a representação da mulher em um lugar social de inferioridade, opressão e silenciamento ao longo da história, a qual manifesta a constituição da mulher como o Outro, também, na sua experiência de individuação. Para compreender melhor esse 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 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. Têm-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 e por isso a importância da terra, dos ciclos da natureza, dos ciclos das estações que representavam a circularidade da agricultura, a ciclicidade da vida natural e também a relação circular com a formação humana (infância, juventude, maturidade e velhice). Essas sociedades se organizavam de forma integrada no espaço natural¹. Tudo era simbolizado como um cosmo orgânico. Sobre elas, Engels, em *Origem da família, da propriedade privada e do Estado* (Engels, 2019) 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.²

Na Antiguidade Grega, inicia-se uma outra relação com a mulher, pois há uma nova organização social e política sendo instituída. E nela, é fundamental definir quem são os gregos. O grego é o ideal de homem e sua identidade se construía em relação à diferenciação com os bárbaros e estrangeiros. Eles dividiam a sociedade em gregos/não gregos, em gregos/*barbarum*.³ Os gregos eram o homem, 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, têm-se os bárbaros, o lado negativo, na periferia da sociedade, considerados pejorativamente. Para Aristóteles, apresenta Juliana Magalhães, eles poderiam ser considerados escravos por natureza. Eram não homens simbolizados pelo barbarismo e pela animalidade; eram rudes. Além disso, bárbaros eram os antepassados primitivos que ainda eram muito ligados à *Physis*, à natureza. O grego, que se compreendia pelo logos, era o presente.

Para esta pesquisa, cabe questionar onde está a mulher nessa operação? A mulher está no lado negativo, do não grego, do não homem. A sua condição feminina a aproximava do barbarismo, da animalidade, da escravidão da reprodução, da conexão com *physis* (animais, plantas e deuses). 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 Paulo⁴, eram lembradas a partir de três paradigmas: como dona de casa, reprodutoras 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. Ela cita, ainda, que há textos que representam como o homem grego pensa a mulher representada por figuras animais, como o poema de Semonides de Amorgos (século 7 a.C.), que escreve sátiras sobre a mulher e a assemelha

1 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.

2 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).

3 Neste trabalho, seguiremos como base a pesquisa realizada pela professora 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).

4 Essas observações forma 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-Twve415PYvAQv8t_gjvUJ6U8nAX8dSQwESd88cT8bjxHjwwaAvoXEALw_wcB.

a “porca, raposa, cão, raça marinha, asno, lontra, égua, cavalo, macaco, abelha” etc. Ocorre, nessa civilização, que as mulheres estão sempre à margem — marginalizadas — relacionadas com situações de barbarismos. E, para a professora, a valorização das mulheres, na mitologia grega, nesse período, refere-se à afeição a um princípio abstrato de feminidade e não ao reconhecimento da grandeza de uma mulher em si.

O processo de diferenciação gregos/bárbaros seguiu-se com o expansionismo⁵, 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 reivindicada aos romanos (Magalhães, 2013). 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. Mas se assentia a possibilidade de essa 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, aqui, a possibilidade de aperfeiçoamento da personalidade das mulheres para que elas recebam tratamentos humanos. Esse período do início da Idade Média traz alternativas de mudanças da situação das mulheres⁶, 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 também 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 (Magalhães, 2013). E o lado *barbarum*, negativo, simbolizou, na Idade Média, os bárbaros, os estrangeiros, os criminosos, os magos, os hereges etc. Excluídos da condição de homem, não se submetiam à proteção jurídica de seus direitos, pois nem eram considerados sujeitos.

As mulheres que, no início da Idade Média, iniciam um processo de igualização, reivindicam, no final do medievo, a condição de humanidade, mas os homens eram definidos como seres mais próximos de Deus e mais abertos à perfectibilidade. Enquanto elas simbolizavam seres mais decaídos, como afirma Tertuliano. Marca, também, o período medieval o processo de cristianização dos contos de fadas, estruturas simbólicas que se tornam recursos linguísticos para afirmar a condição feminina. Ao contrário dos mitos, os contos são fáceis de serem lidos e fazem sentido para qualquer pessoa. Mas eles trazem recursos internos e mensagens que apresentam e invadem o contexto social e o inconsciente feminino, provando transformações e possibilidade de fantasias sobre o ser mulher.

Chimamanda Ngozi, no texto *O perigo de uma história única* (Adichie, 2019), 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 se abre para a possibilidade de redenção e salvação.

“*Cria-se fadas e cria-se bruxas*”, afirma Martha Robles (Roubles, 2019), referindo ao período do fim da Idade Média em que se observa o lapso conhecido como caça às bruxas. Nesse tempo, destaca-se a elaboração pela Igreja Católica do *Malleus Maleficarum* (ou o famoso Martelo das Bruxas), mesma instituição responsável pela cristianização da representação das mulheres no universo dos contos de fadas. Ela era, naquele momento, o vértice político e espiritual da sociedade,

5 Idem nota 11.

6 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).

constituindo-se como fonte de fundação cultural, social e jurídica.

O *Malleus Maleficarum* criou um sistema normatizador de condutas que determinou a bruxaria como crime sob o controle dessa Igreja, sendo ela responsável por sistematizar as normas, processar e executar as penas referentes ao crime de bruxaria (Muraro, 2020). Ele é um código criminológico que define a mulher como um ser conectado à natureza, à carne, ao sexo e ao prazer, condições consideradas de controle do Estado. A mulher é representada como um objeto de intervenção do Estado que, repito, é orientado pela Igreja Católica. Tem-se, com o *Malleus Maleficarum*, um arranjo entre os discursos jurídico, médico e teológico para fins de controle da mulher.

Esse código 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 como para a definição de comportamentos considerados padrões de feminilidade na modernidade, como ser recatada, disciplinada e contida. 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-cristãs e pagão-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, tornaram-se 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 é 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”.

O caça às bruxas é um reflexo deste ataque à sexualidade feminina de diversas formas terríveis e múltiplas. A vagina era alvo de buscas da marca do diabo, marca das bruxas. E, 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 visa a atingir o psicológico das mulheres fortemente e criar obstáculos para a construção da mulher como sujeito desejante. Ela é historicamente objeto de desejo e não sujeito desse sujeito. Naomi Wolf descreve, em seu livro *Vagina, uma biografia* (Wolf, 2013), pesquisas sobre a relação entre essa situação e a dificuldade de a mulher falar em público, rebelar-se e até mesmo se posicionar e 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, recatadas, disciplinada, contida etc. e a mulher má ou ingovernável, por ser sexualizada. E essa é um dos forte 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 pela forma 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 não postas pela mulher.¹ 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 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” (Beauvoir, 2019, p. 77). Para ela, a psicanálise não é um ramo do conhecimento capaz de fundar um discurso sobre o ser mulher, pois ela não estudou efetivamente o ser mulher e a sexualidade feminina.

Entretanto, em que pese 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 a falar da regulação do corpo, de regimes de visibilidade, de definição de formas de alianças e círculos de afetos e desejos. E a falar, também, de instituições, hierarquias, normas sociais e sujeições. O discurso clínico sobre a sexualidade feminina parece trazer uma ciência da sexualidade para o ocidente, fortalecendo um discurso clínico que une medicina e moral. Uma clínica que, no fundo, parece ser uma continuação da religião por outros meios. Ela 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 e 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. E é guiada pela política, pois traz bastantes normas de hierarquias de sujeição patriarcal, mantendo a mulher em uma posição inferior ou sempre em movimento de uma sexualidade que é masculina.

A filósofa Lucy Irigaray, em *Ce sexo qu n'en est pas un*, (Irigaray, 2017) afirma que a sexualidade feminina sempre foi pensada a partir de parâmetros masculinos. 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 fálco. 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.

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 como uma espera de poder enfim possuir algo equivalente ao sexo masculino. O sexo da mulher está simplesmente ausente nela: mascarado, recosturado em sua “fenda”. É um sexo que não é dado a ver e não tem uma forma própria. O gozo e o prazer da mulher são ausentes e negados por uma civilização que privilegia o falomorfismo.

A mulher, nesse contexto, continua Irigaray, perde sua ontologia, sua essência, sua determinação ou definição. E seu sexo, que não um sexo, é contado como não sexo. Negativo, avesso, reverso do único sexo visível e morfologicamente designável: o pênis. E esse 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.

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 o 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, 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. 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 indivíduo autônomo e o seu destino feminino. [...] É, provavelmente,

é mais confortável suportar uma escravidão do que trabalhar para se libertar” (Beauvoir, 2019, p. 339).

Nesse 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 essa ideia, mas reforçar o debate teórico, repito, sobre a construção histórica de 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 são imutáveis, mas ela é ainda mais reforçada pelo “[...] fundo comum sobre o qual desenvolve toda a existência feminina singular” (Beauvoir, 2019, p. 189). No Segundo Tomo de *O segundo Sexo*, a autora irá descrever 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 3 ou 4 anos de idade, não há diferença entre o homem e a mulher; mas, depois iniciam-se mudanças no tratamento dessas crianças, têm-se descobertas do corpo, a menina começa a compreender 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 na menina o aceitar-se com complacência e sem vergonha par fins de remediar essa situação.

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, prossegue Beauvoir, começa o processo de esperar o homem, conhecer suas fragilidades físicas, 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 positividade social em ser passivas e dóceis. 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, histórico em relação ao que foi definido como “mundo feminino”. O que é um grande paradoxo, pois as mulheres “[...] pertencem ao mesmo tempo ao mundo masculino e a uma esfera que esse mundo é contestado” (Beauvoir, 2019, p. 505). 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, isso tudo faz com que as mulheres sejam herdeiras de um pesado passado e que haja uma busca enorme delas para forjar um novo futuro. Entretanto, o presente ainda é a situação de a 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 esse que funda o status social da mulher e que é o mesmo lado que a submete à força permanente da violência.

Destaco que o lado negativo da violência pode ser observado na leitura do ensaio *Da Violência*, de Hannah Arendt (2006), 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.⁷ Na segunda parte do ensaio citado, a filósofa afirma que as questões sobre

⁷ Esta interpretação coaduna-se com a apresentada por Thiago Dias da Silva no verbete *Violência*”. In: CORREIA,

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” (Arendt, 2006, p. 31). 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.

Por isso, afirma Arendt, que “[...] onde o poder se desintegra as revoluções são possíveis, mas não obrigatórias” (Arendt, 2006, p. 32). 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 a 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, independentemente 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 esse grupo que, muitas vezes, sentem-se autorizados a agir de forma explícita ou não contra algo negativo que eles considerem desestruturante.

Essa violência parece estar introjetada no corpo político quando se pensa nas tensões, nos obstáculos e na resistência ao gozo dos direitos 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. E isso é um processo histórico que está na fundação da constituição do ser mulher na sociedade política, como vimos. O corpo político converte a diferença em desigualdade e a desigualdade em relação entre superior e inferior.

A representação da mulher, no percurso da história dos direitos humanos, reflete o percurso anteriormente descrito e verifica-se que ela está em um lugar do negativo, da não humanidade, e isso reflete na não efetividade de direitos que se fundam na semântica dos direitos humanos. Esses últimos são, como vistos, discursos construídos a partir de um conceito e de um processo histórico que não considerou a mulher efetividade como sujeito histórico e político.

Não é possível, neste texto, adentrar o debate sobre a importância ou não de reconstituir a mulher como sujeito político na modernidade. Sabe-se que essa é uma polêmica atual dos debates feministas e de gênero, mas não será possível apresentá-los aqui. A proposta era apenas apresentar reflexões sobre o lugar da mulher na semântica dos direitos humanos, pois não restam dúvidas de que é preciso reivindicar um espaço para o estudo desse tema e repensar os discursos de teoria do direito e de teoria da democracia que temos hoje à nossa disposição.

Esse repensar deve ser crítico e deve considerar que o que temos, hoje, definido como alicerces teóricos são hipóteses que, na sua maioria, desconsideram a perspectiva e o olhar de outros grupos sociais. Não é mais possível falarmos de direitos humanos e fazermos um percurso acadêmico e histórico sobre os direitos sem entendermos que a aparente neutralidade das teorias atuais forjam discursos excludentes. É preciso criar espaços para as reinvenções, para as manifestações das diversas perspectivas e para o resgate do lugar social e político desses grupos.

Referências

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- ARENDR, Hannah. Da Violência. *In*: ARENDR, Hannah. **Crises da República**. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- BEAUVOIR, Simone de. **Segundo Sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019, Livro I, p. 105.
- ENGELS, Friedrich. **Origem da família, da propriedade privada e do Estado**. São Paulo: Boitempo, 2019.
- IRIGARAY, Lucy. **Este sexo que não é só um sexo: A sexualidade e Status Social da Mulher**. São Paulo: Editora Senac, 2017.
- MAGALHÃES, Juliana N. **A formação do conceito de direitos humanos**. Curitiba: Editora: Juruá, 2013.
- MURARO, Rose Marie. **Textos da Fogueira**. Brasília: Letraviva, 2000.
- ROUBLES, Martha. **Mulheres, mitos e deusas: O feminino através dos tempos**. São Paulo: Editora Aleph, 2019, p. 228-229.
- SILVA, Thiago Dias. Violência. *In*: CORREIA, Adriano; ROCHA, Antônio G. V.; MULLER, Maria Cristina; AGUIAR, Odílio A. (Org.). **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições, p. 70, 2022.
- WOLF, Naomi. **Vagina: uma biografia**. São Paulo, Geração Edutória: 2013.

Recebido em: 15 de outubro de 2023

Aceito em: 23 de novembro de 2023