



Apresentação

O texto traduzido a seguir é o segundo capítulo do livro “*Não creia ter direitos: A criação da liberdade feminina nas ideias e vivências de um grupo de mulheres.*” Esta é uma obra coletiva da *Libreria delle donne di Milano* (Livraria das Mulheres de Milão), publicada em 1987, que apresenta uma larga reflexão sobre a relação entre as mulheres e o aparato jurídico.

Sua contribuição mais evidente é levar em consideração a diferença sexual entre homens e mulheres, partindo de um lúcido reconhecimento de que o Direito, o Estado e as Leis não são neutros e carregam em si intrinsecamente a perspectiva e os interesses masculinos e do contrato sexual que fundamenta o patriarcado. Logo, se temos como objetivo nos manter fiéis à experiência feminina e criar maneiras autônomas de estabelecer um tecido social que abarque a nossa existência livre, há de se questionar os caminhos que fazem ou não sentido nesta busca.

A seguinte tradução foi feita a partir da versão em espanhol, traduzida por María Cinta Montagut Sancho e publicada em 1991. **Essa é uma tradução não autorizada e sem fins comerciais.** Almejamos apenas difundir o pensamento feminino para além das barreiras linguísticas, geográficas e temporais.



Libreria delle donne di Milano¹

O velho problema do aborto

Logo após sua constituição, os grupo de mulheres precisaram lidar com um velho problema: o do aborto.

Como é bem sabido, o aborto era ilegal, mas, obviamente, era praticado clandestinamente de maneira massiva. De fato, era o principal meio de controle de natalidade na Itália.

O aborto clandestino constituía, portanto, uma grave contradição social a ser superada que afetava mulheres, homens, partidos, Parlamento e Estado. Se apresentava e era apresentado, a despeito disso, como uma causa associada à liberdade, neste caso, à liberdade de abortar e, em consequência, como objeto de uma luta que homens e mulheres deveriam travar em conjunto.

Assim, as mulheres foram objeto de uma intensa provocação política destinada a induzi-las a fazer do aborto seu objetivo primordial de luta. E elas responderam massivamente: era a primeira vez que uma experiência nossa, secreta e negada, era situada no centro da cena política e adquiria visibilidade social.

¹ Disponível em:

<https://www.libreriadelledonne.it/pubblicazioni/non-credere-di-avere-dei-diritti/>



Através da luta pelo aborto legal muitas mulheres expressaram sua vontade de serem protagonistas e seu rechaço ao papel materno como única forma de autorrealização feminina. Afirmavam que a mulher tem direito a separar a sexualidade da procriação, com todas as mudanças sociais que essa separação acarretaria.

O fato de que o aborto, legal ou ilegal, era parte integrante e manifestação de uma sexualidade ainda subordinada ao desejo masculino podia ser relegado a um segundo plano marginal em um momento no qual milhares de mulheres se manifestavam a favor de uma sexualidade própria. É evidente que muitas dessas mulheres que lutaram pelo aborto legal queriam manifestar muitas outras coisas. Queriam expressar, acima de tudo, sua busca por autonomia e, neste sentido, não consideraram as profundas contradições inerentes a este objetivo, sem saber em que confusão político-social entravam.

Este descuido poderia ser interpretado como uma falta de responsabilidade social e política, o que efetivamente foi. Algumas, mais conscientes, o criticaram como tal. No entanto, como toda forma de irresponsabilidade triunfalmente vivida, levava latente uma minimização do problema e das complicações que sua resolução colocava. Quem participava das manifestações a favor do aborto deixava-se criticar por todas as questões não colocadas, mas continuava a manifestar-se com um sentimento prazeroso de libertação.



Ainda assim, alguns grupos, geralmente os que haviam iniciado sua prática política com a autoconsciência, se distanciaram imediatamente da campanha política promovida pelo Partido Radical. Um texto de *Rivolta femminile* de julho de 1971 versa sobre isso:

Nós, as mulheres de Rivolta femminile, dizemos que os cerca de 1 a 3 milhões de abortos clandestinos que, segundo os cálculos, são realizados a cada ano na Itália são mais do que suficientes para considerar prescrita de fato a lei anti aborto...

Rechaçamos a afronta de que algumas milhares de assinaturas, masculinas e femininas, sejam utilizadas como pretexto para solicitar aos homens no poder, aos legisladores, o que na realidade tem sido conteúdo manifesto de milhares de vidas de mulheres que recorreram ao matadouro do aborto clandestino. Aceitaremos a liberdade de abortar, mas não uma nova legislação sobre o aborto... porque só assim poderemos converter esse capítulo fundamental da nossa opressão no primeiro capítulo da tomada de consciência destinada a derrubar a estrutura do domínio masculino.

Uma procriação co-ativa e repetitiva colocou a espécie feminina nas mãos do homem, o que constituiu a primeira base do poder deles. Mas, ainda hoje, que conteúdo libertador pode ter uma procriação "livremente escolhida" em um mundo com uma cultura que encarna exclusivamente o ponto de vista masculino sobre a existência, condicionando *a priori*, desse modo, qualquer "escolha livre" da mulher? A sexualidade livre e a maternidade livre, isto é, as premissas da mulher como uma pessoa, depois de tantos milênios, ainda passam pela legislação do aborto livre?...

O homem deixou a mulher sozinha frente a uma lei que a impede de abortar: sozinha, destituída, indigna da coletividade. Amanhã a deixará novamente sozinha frente a uma lei que não a impede de abortar: sozinha, amparada, digna da coletividade. Mas a mulher se pergunta: Pelo prazer de quem eu acabo grávida? Pelo prazer de quem estou abortando? Essa interrogação contém a semente da nossa libertação: as mulheres que a formulam abandonam a identificação com o homem e encontram forças para romper uma maldição que é o pináculo da colonização.



Os grupos de autoconsciência tinham boas e poderosas razões para se distanciar dessa mobilização. Haviam nascido de uma contradição não advertida e previsível da sociedade: as mulheres, admitidas em todas as ocupações e em todos os lugares possíveis de trabalho e da política, tinham grande dificuldade em falar, em projetar, em atuar, sempre esmagadas por um peso invisível e incompreensível para todas. A diferença feminina, insignificante nos lugares da emancipação, mas ainda assim real, era uma marca de sofrimento que exigia ser levada em consideração. Agora, a batalha pelo aborto legal as arrastava de novo aos lugares e condições definidas pela política, os mesmos lugares e condições que haviam abandonado para construir grupos exclusivamente femininos desde onde puderam interrogar-se e unir os fragmentos cindidos e alienados de seu ser e de sua própria experiência.

O aborto formava parte dessa experiência, era um de seus múltiplos fragmentos. Quando falávamos dele entre nós, emergia a verdade das vivências pessoais segundo diferentes situações sociais; por exemplo, acerca da qualidade da assistência médica que cada uma podia pagar. No entanto, as diferenças individuais eram mais marcantes. Algumas nunca haviam abortado por serem estéreis, por não terem relações sexuais com homens ou as terem de maneira que não ficassem grávidas; ou porque preferiam levar a gravidez até o fim a abortar; outras utilizavam o aborto como um método anticonceptivo, que consideravam preferível aos demais; para algumas, ter abortado foi algo sem importância, outras o descreviam como uma tragédia e uma mutilação. Essas posições diversas representavam o aspecto fenomenológico, superficialmente



diversificado, da experiência feminina. Na verdade, as mulheres ainda não haviam conseguido chegar ao núcleo do problema: como se posicionavam em relação à sexualidade.

Consequentemente, querer unificar o movimento de mulheres ao redor do objetivo do aborto legal era algo artificial e forçado. E, ademais, resultava inaceitável sua eleição a objetivo primordial justo quando se começava a intuir que o problema principal era interrogar a própria sexualidade e dar palavra a ela.

Essa posição foi expressada lucidamente em um texto do Coletivo de *Via Cherubini* de 22 de fevereiro de 1973:

Para os homens, o aborto é uma questão científica, jurídica, ética; para nós, mulheres, é uma questão de violência e sofrimento. Ainda que exijamos a derrogação de todas as leis que castigam o aborto e a criação de estruturas que permitam realizá-lo em ótimas condições, nos negamos a considerar este problema separadamente de todos os nossos outros problemas quanto à sexualidade, maternidade, socialização das crianças, etc.

Por outro lado - segundo o mesmo texto -, apenas o movimento de mulheres pode garantir que o aborto legal não se converta na “clínica alternativa escolhida por um Estado que começa a considerar mais econômico evitar nascimentos”. Na ausência de uma força política feminina, a possibilidade de abortar legalmente não tinha nenhum efeito positivo na vida das mulheres.

Muitas e muitos que lutaram pela legalização do aborto não captaram a necessidade de uma política própria das mulheres. Rossana Rossanda, em um



artigo publicado no periódico *Il manifesto* (23 de fevereiro de 1975), “Considerações sobre o aborto”, observa que as maiores possibilidades de intervir sobre a procriação colocam em jogo “uma responsabilidade que vai além da responsabilidade individual” e sobre essa base critica o feminismo, cujo pensamento sobre o tema ela considera totalmente resumido ao lema “meu ventre é meu” (o qual, de fato, havia sido criticado e abandonado por parte do movimento feminista).

O poder humano de intervir na procriação - segue dizendo o artigo -
requer

uma nova regra social, uma nova moral... na qual se restitui objetivamente um poder de decisão ao ser humano mulher. Que a decisão deva responder às necessidades coletivas não tem nada a ver com uma política preventiva. É sobre uma nova escala de valores, uma nova ética.

A ideia em si era justa, salvo que na passagem de poder para decidir uma nova ética, uma vez liquidado expeditamente o feminismo, faltava algo essencial: faltava uma elaboração adequada da experiência feminina (emoções, necessidades, coerções sociais, interesses, etc.) realizada pelas próprias mulheres, elaboração apenas iniciada com a autoconsciência.

A ausência dessa elaboração (sem a qual “a nova ética” se converte em uma mistura de coerção e idealização para as mulheres, exatamente igual a ética da maternidade) não parece ser um problema para Rossana Rossanda, a julgar pelo que escreve no artigo:



O que a mulher vive como seu problema de identidade, condicionamento, aflição, é captado pela humanidade como um problema de meios.

E, em sua opinião, como “materialista e marxista”, essa desconexão “é muito favorável, e mais, representa pela primeira vez a garantia de uma libertação da mulher que pode obter sucesso”. Uma libertação sem que a mulher tenha consciência subjetiva dos interesses coletivos associados à procriação? Sem uma presença ativa da sexualidade feminina no corpo social?

Como podemos notar, ao redor do problema do aborto não se manifestaram apenas posições distintas, como também contradições radicais entre as mulheres do movimento. Duas questões estavam em jogo: a definição de uma prática política ligada à realidade feminina e a autonomia do movimento de mulheres em relação aos grupos ou movimentos interessados nos problemas das mulheres.

Em um documento de 18 de janeiro de 1975, nomeado “Nós desenvolvemos um trabalho político distinto em relação ao aborto”, as mulheres de *Via Cherubini* insistem que “o aborto massivo nos hospitais não representa uma conquista da civilização porque é uma resposta violenta e mortífera ao problema da gravidez e, ademais, culpabiliza ulteriormente o corpo da mulher”. E completam que não interessa à mulher apoiar uma lei destinada a regulamentar uma realidade existente que a mulher sofre mas não aceita, pois responde a exigências de um sexo que não é seu.

A mobilização de acordo com o esquema político tradicional - com um objetivo unificador em torno do qual se tenta obter a adesão do maior número



possível de pessoas - fomentou manifestações nas quais os homens protestavam junto às mulheres. As mulheres de *Via Cherubini* questionavam: Qual o sentido dessas manifestações nas quais os homens, ao invés de colocar em questão seu comportamento sexual, marcham para obter o aborto livre sobre um corpo que não é seu? Qual a vantagem para as mulheres em aliar-se com o outro sexo acerca de uma questão que a afeta a sexualidade e a relação com o homem?

Sobre esses mesmos pontos - o aborto como sintoma de uma sexualidade subserviente, a necessária autonomia de análise e prática do movimento de mulheres, a insignificância das reformas em matéria de sexualidade - insiste também o Coletivo Feminista *Santa Croce* de Florença e um grupo de Turim.

O documento das florentinas, "Não queremos abortar mais" (reeditado e publicado em 1975 na chamada *Sottosopra* vermelha), sublinha "a possibilidade de recuperar positivamente a experiência da maternidade" como "uma possibilidade alternativa aos atuais ritmos de prática de aborto". E propõe que o movimento elabore um projeto político destinado a eliminar progressivamente o presente estado de alienação da sexualidade e da maternidade:

O movimento deve experimentar novas práticas que sirvam como fases intermediárias entre o aborto, momento de máxima violência, e uma reapropriação total do corpo, todavia a reconstruir por completo.

O documento das turinesas, "De que modo a mulher é atacada por todos os lados em Florença", assinado por "Algumas mulheres do movimento



feminista”, analisa as diferentes posições adotadas pelos grupos feministas a respeito da questão do aborto e coloca em destaque o contraste entre o movimento de mulheres, por um lado, e as posições adotadas pelas mulheres integrantes de grupos políticos mistos, por outro. Nesta ocasião, as mulheres de Turim apontam, foi agravada a divisão entre as que desenvolvem uma política feminista autônoma e as militantes “masculino-comunistas”, que negam ou tentam submeter a uma mediação o significado dessa política. Precisava ser assim, pois em matéria de aborto as decisões e opiniões masculinas, inclusive as progressistas, soam como a colonização mais extrema.

Despenalização: uma proposta não escutada

Em seu comum rechaço a essa palavra colonizadora, os grupos de autoconsciência de Turim, Milão, Florença e outras cidades coincidiram espontaneamente em propor a simples despenalização do aborto como única intervenção legal sensata. Por seu juízo, de acordo com a experiência feminina escutada, uma lei que se limitasse a derrogar as normas que castigavam o aborto era necessária e suficiente.

Nessa proposta duas coisas foram conciliadas: uma proposta altamente avançada no terreno estritamente jurídico (como atualmente reconhecem os juristas mais progressistas) e um saber adquirido através de uma prática política que respondia à realidade. Efetivamente, as mulheres precisam dispor de tempo



e espaço para socializar entre elas a experiência ainda individual do aborto e, sobretudo, para expressar socialmente o que entendiam como disposição livre do próprio corpo e como uma sexualidade feminina livre. Isto lhes permitiria que superassem, por um lado, a interpretação já confeccionada pelo mundo masculino acerca do sentido da “liberdade” sexual feminina – o corpo feminino reduzido ao sexo e o sexo feminino reduzido a um corpo regulável -. E, ao mesmo tempo, poderiam superar as novas normas sociais que, sob este aspecto não se diferenciavam em nada das antigas, seguem refletindo as exigências de uma experiência masculina, mas, simultaneamente, pretendem definir a relação adequada entre o corpo feminino e o corpo social.

A proposta de despenalização, avançada e explicada com suas razões pelos pequenos grupos de autoconsciência, não teve a força necessária para fazer-se ouvida pela maioria das mulheres que lutavam contra o aborto clandestino e obter o respaldo delas. Sua proposta consistia em não atuar como mediadoras no conflito entre homens e mulheres no âmbito da sexualidade, mas, pelo contrário, atuar sobre essa contradição, removendo o aborto como único meio, a fim de dar voz e existência às decisões do sexo que até então não havia podido expressar-se.

Os grupos de autoconsciência esbarraram na ideia de que, apesar da reforma legislativa que a maioria pedia arriscar ocupar o lugar da palavra feminina, ela permanecia sendo uma resposta a um problema real das mulheres.



Ademais, a batalha pela legalização do aborto, convertida em cruzada de liberdade, dava um significado grandioso à solução parcial do problema: um significado de livre disponibilidade sobre o próprio corpo, de liberação garantida a partir desse momento, etc.

Isso não era verdade. Abortar em um hospital quase sempre é preferível ao aborto clandestino, mas desse acontecimento não se seguem consequências de liberdade para a vida de uma mulher. Mas, *parecia ser verdade*, visto no espelho das grandes manifestações massivas que expunham frente aos olhos de todos uma experiência e um problema próprios do sexo feminino e lhe dava uma ressonância grandiosa. As mulheres podiam sentir-se, crer-se protagonistas.

Entre essa grandiosidade e a palavra silenciosa dos grupos de autoconsciência havia uma distância desproporcional. Também a palavra dos grupos de autoconsciência era um modo de tornar visível os conteúdos da experiência feminina, além de ser um modo mais fiel, mas ainda privado da intensidade e do impacto político imediato dessa outra maneira grandiosa. Nas manifestações e em toda campanha pela legalização do aborto confluíam muitos outros elementos da vida política e social daqueles anos, que contribuíam para fazer do aborto uma questão central, satisfazendo, deste modo, o desejo das mulheres de ocupar o centro do cenário, inclusive no caso daquelas que careciam de instrumentos ou da vontade para tentar competir com os homens.



O resultado foi que a posição dos grupos autônomos não conseguiu contrabalançar a provação política e social dirigida às mulheres. As outras viram na postura dos grupos de autoconsciência uma proposta teórica interessante, capaz de aportar novos conteúdos sobre os temas da maternidade, da sexualidade e da identidade feminina. Mas apenas isso e nada mais. Não conseguiu modificar o esquema político dominante, que fomentava a mobilização a favor da legalização do aborto.

Provavelmente também jogou a favor da posição dominante a ideia de que, uma vez alcançado um certo nível nos conflitos sociais, a maneira mais adequada de confrontá-los e resolvê-los era promulgar uma “Lei” justa. A qual se somou uma outra ideia, também difundida entre quem não ocupa o poder: que os comportamentos ou estão proibidos ou estão legalizados, sem pensar que existe um amplo leque de comportamentos consentidos ou simplesmente possíveis e de que, em alguns casos, ainda está por inventar o que será possível. Além disso, o fato de que a lei penal vigente define o aborto como delito nos induzia a pensar que apenas uma lei poderia autorizar sua prática.

Finalmente, como se sabe, o Parlamento aprovou a lei nº194/77, que apenas autoriza o aborto nas estruturas hospitalares públicas, castiga sua prática privada e obriga menores de idade a terem o consentimento paterno ou do juiz tutelar.

Previamente, em um comentário do projeto de lei feito público em um documento de 3 de dezembro de 1976, o Coletivo de Mulheres do Palácio da



Justiça de Milão havia sublinhado a evidente intenção de controle e repressão da vida sexual das mulheres que informava esse projeto.

A crítica se dirigia sobretudo contra a obrigação de recorrer às estruturas hospitalares públicas (nas quais, como era sabido, os médicos e diretores sanitários gostavam de deixar patente sua postura contrária ao aborto) e contra as penas previstas para a mulher que abortasse sem respeitar o procedimento previsto por lei.

Uma vez aprovada e posta em vigor a lei, as mesmas mulheres que a haviam pedido advertiram que ela refletia fielmente as exigências, preocupações e compromissos de quem a havia feito, homens com o olhar atento a um corpo social no qual o ponto de vista masculino estava perfeitamente claro e ocupava o lugar dominante. O mais violento dos meios de controle da natalidade estava incorporado oficialmente às normas que regulam a sociedade.

Por outro lado, um exame da proposta de lei apresentada por algumas feministas vinculadas a grupos extraparlamentares, com o objetivo de fazer oposição ao projeto que o Parlamento estava preparando, revela que o problema não era tanto a promulgação de uma lei ruim ou medíocre, mas sim a autonomia do pensamento político feminista. Mesmo se uma lei elaborada por elas tivesse sido aprovada, as mulheres também sairiam prejudicadas.

A chamada lei das mulheres, apresentada no Parlamento por um deputado de *Lotta Continua*, levava o conceito de autodeterminação até suas últimas consequências - uma mulher poderia decidir interromper a gravidez a



qualquer momento, até seu fim, ou seja, até o momento do parto -, com a ideia de excluir deste modo a intervenção e o controle do Estado. Mas com isso caía em um absurdo, justificado apenas por um movimento reativo frente às instituições do Estado: o Estado coloca limites, nós os eliminamos. Um aborto que se confundia com o parto significava conceder à mãe direito de vida ou morte sobre a criança. Foi a proposta de lei mais impopular que alguém poderia conceber, pois negava radicalmente a função materna, com uma anulação total de seus conteúdos e de suas contradições, vivamente presentes na experiência das mulheres. De fato, para uma mulher, a maternidade, além de ser uma causa de opressão, também representa um meio de sobrevivência, um princípio de responsabilidade e uma forma de realização social, ainda que seja puramente alienada: a vida da criança em substituição da própria vida, a maternidade em substituição de qualquer outra atividade social.

Novamente, convém citar a voz minoritária, mas insistente, daquelas mulheres que queriam fazer política mantendo-se fiéis ao que diz ou tenta dizer a experiência humana feminina. Em um documento de dezembro de 1976, nomeado "Autodeterminação: um objetivo ambíguo", o coletivo milanês de *Viale Col di Lana* assinala que ao evitar "interrogar-se sobre o problema da sexualidade, da relação homem-mulher", para abordar o tema do aborto e da maternidade "como condição social generalizada", de fato acaba-se "propondo como objetivo de massas a negação da maternidade ela mesma."

A procriação que conhecemos - segue dizendo o documento - foi objeto de uma integração tão violenta pela sexualidade masculina que propor



gestioná-la e regulamentá-la equivale a propor lutar dentro da alienação ao invés de libertar-se dela.

Quase não faz sentido falar de autodeterminação a propósito do aborto; isso apenas indica a necessidade de defender-se dos interesses e também do desinteresse dos outros: maridos, companheiro, médicos, padres, etc. Finalmente, o documento também aponta a enorme contradição que supõe apoiar-se em uma norma externa, a do Estado e das instituições, para afirmar o princípio da mais absoluta autodeterminação.

O projeto de lei que continha a irreal proposta do direito materno ao infanticídio não chegou a ser discutido no Parlamento. No entanto, teve um efeito traumático positivo. De fato, muitas abandonaram de vez a batalha pelo aborto. Provavelmente porque essa proposta, que queria ceder por lei “limites ilimitados” à vontade feminina, as fez conscientes da contradição dos desejos expressados pelas mulheres na luta a favor da legalização do aborto.

Leis iguais para todas as mulheres, apesar da diversidade das mulheres

Chegando a esse ponto, é essencial compreender por qual razão as mulheres prejudicam o próprio sexo ou o submetem a dolorosas contradições quando intervêm nas leis ou pedem ao Parlamento que resolva algum dos conflitos sociais nos quais estão implicadas. Assim o foi no caso da lei de proteção à maternidade, que criou novas dificuldades para as mulheres que



buscavam trabalho. As chamadas leis de equiparação, como a de salários iguais para trabalhos iguais ou as de acesso a profissões e cargos, são úteis para as mulheres na medida em que não intervêm na diferença sexual. Além da ambiguidade de sua formulação (equiparam mulheres aos homens, como se o homem fosse a melhor medida para uma mulher), estas leis não pronunciam-se sobre a relação entre os sexos. Que fique elucidado, não são leis neutras, nem historicamente (pois são fruto da luta política de algumas mulheres), nem formalmente (de fato, são ambigualmente masculinas).

No entanto, quando entra diretamente em jogo a diferença sexual e o conflito entre os sexos, como no caso do aborto ou da violência sexual, é necessário ter em mente que a norma sempre é uma figura secundária, derivada, que serve para medir o que de fato acontece no corpo social. Ao contrário do que algumas parecem acreditar, não haverá lei capaz de dar valor à sexualidade feminina se ela não for socialmente reconhecida.

Por outro lado, há de se ter em mente também que as mulheres não formam um corpo social homogeneamente oprimido no seio da sociedade. Isto poderia dar-nos uma primeira resposta ao problema colocado acerca dos motivos pelos quais as leis a favor das mulheres acabam tendo um efeito contrário ao buscado. As mulheres constituem um sexo com uma rica diversidade interna e, assim como o sexo masculino, vivem diferentes situações sociais. A luta das mulheres, destinada a dar existência, valor e liberdade à diferença feminina, deve registrar, portanto, uma multiplicidade de interesses, de percursos, de gestos e de experiências. As mulheres que confiam no instrumento



da lei parecem não considerar a complexidade das opções escolhidas pelas mulheres (viver sozinhas, em família, ter filhas e filhos, não ter filhas e filhos, buscar realização social no trabalho e não na família, etc) , pois a lei tem necessariamente a forma de uma previsão geral abstrata. Em consequência, acabam delimitando os problemas de uma categoria de mulheres, obviamente as mais desfavorecidas, e os apresentando como características da condição feminina em seu conjunto. Uma operação que reduz as mulheres à sua condição mais mísera, nega visibilidade às suas outras opções distintas e, também, às possibilidades realmente a seu alcance para transformar a realidade a seu favor; o resultado disso é negação da existência do sexo feminino e, aí, passa a existir apenas uma “condição feminina”, na qual talvez nenhuma mulher se reconheça de verdade.

Uma segunda explicação, conectada à primeira, está na natureza dos meios utilizados. Quando uma intervenção legislativa a favor das mulheres é proposta e uma movimentação para consegui-la é iniciada, são empregadas construções simbólicas como o Estado, o Parlamento, etc, que não estão marcadas pela diferença sexual. O que nos induz a pensar que elas são neutras e que podem ser utilizadas sem distinção por homens e mulheres. Logo se descobre que a estrutura simbólica que se acreditava neutra gera soluções que, apesar de às vezes resolverem alguns problemas relacionados às mulheres, não solucionam os problemas das mulheres; pelo contrário, podem inclusive criar novos problemas.



De fato, tratam-se de instituições ou de conceitos desenvolvidos pelo pensamento masculino para mediar os conflitos entre os homens, a partir da ideia de que o ponto de vista masculino é capaz de abarcar a totalidade da realidade social, incluindo a das mulheres. As soluções idealizadas refletem essa posição unilateral ignorada e, mesmo quando não vão contra os interesses femininos, nunca se baseiam na experiência humana feminina com sua diversidade original.

Em sua ação mediadora entre interesses contrastantes, as instituições ignoram o valor e o sentido da diferença sexual; por isso, se apresentam como neutras e, ainda que não favoreçam diretamente o sexo masculino, prejudicam o sexo feminino, cujo valor depende de que sua diferença seja significativa, visível e capaz de falar por si mesma.

Pensemos outra vez no problema do aborto ou consideremos o da violência sexual e o que significa que as mulheres peçam ao Parlamento que legisle sobre esses temas. O sentido está bem evidente: uma regra ditada desde fora do próprio sexo é pedida, a legitimidade da vontade de gestionar o próprio corpo é perdida - a qual ainda, entretanto, é expressada por muitas mulheres -, e é rebaixado miseravelmente o significado desta "gestão".

O resultado obtido responde a este sentido: uma lei sobre o aborto que, essencialmente, tem em conta exigências sexuais masculinas, a regulação dos nascimentos e a ordem pública (por fim a um mercado clandestino). Ela não leva em conta a sexualidade feminina. Será que considera, ao menos, a saúde



das mulheres? Não, do contrário não teriam *obrigado* as mulheres a recorrer apenas aos hospitais públicos.

Quando uma lei é promulgada, sua existência dificulta a possibilidade de outras opções melhores e impõe sua própria lógica, como ocorreu com o referendun para a derrogação da lei do aborto, no qual as únicas posições possíveis eram apoiar a manutenção da lei ou aliar-se com aqueles que queriam o retorno do aborto clandestino.

O movimento autônomo de mulheres, que nasceu com a tomada de consciência da contradição entre homens e mulheres, analisada a partir da experiência feminina, manteve uma posição transgressora das leis, inclusive das chamadas leis a favor das mulheres. Isso ocorreu, pois a prática política desses grupos se baseava em estreitas relações materiais e de palavra entre mulheres, o que as permitia trazer à luz desejos e necessidades subjetivas enraizadas em histórias individuais diversas. Desejos e necessidades concretas que não admitiam representação no quadro simplista da condição feminina.

Esses grupos haviam adquirido consciência de que quando uma mulher defende seus próprios desejos, quando se guia pelos próprios interesses, se enfrenta com o mundo masculino a um nível mais atual, menos regressivo. E de que quando, pelo contrário, querem interpretar as necessidades de todas as mulheres, é estabelecida uma generalização ideológica que não responde aos desejos de nenhuma.



Não obstante, no momento de maior intensidade do debate entre as mulheres em torno da legalização do aborto, nenhum desses grupos teve a força e a destreza de dizer: sua representação de uma condição feminina igual para todas não me representa.

No grupo milanês da *Via Cherubini*, que algumas de nós frequentamos, tentávamos falar a partir da nossa própria experiência e expor, também, os acontecimentos pessoais por detrás do nosso raciocínio, com o fim de tornar visível, na medida do possível, a vinculação entre as ideias e seus movimentos subjetivos. As mulheres que praticam esse estilo de pensamento detectaram sem muitas dificuldades que aquelas que falavam em nome das massas femininas não se referiam à sua própria condição material, e sim a uma condição feminina que devia aplicar-se a outras mulheres e da qual se erigiram como intérpretes, aproveitando-se da identificação com o sofrimento feminino que espontaneamente sente qualquer mulher. Mas não tiveram o valor de compensar este mecanismo da forma mais sensível possível, isto é, expondo publicamente também a posição das mulheres que não estavam interessadas no problema do aborto.

Talvez porque pairava uma ideia de que para expressar a diferença feminina, para não ser assimilável aos homens, uma mulher tinha que fazer tudo em consonância com suas semelhantes. Isto é, com as mulheres do movimento. Em consequência, entre as mulheres diversidade, contraste e diferentes graus de consciência poderiam ser manifestados, mas não contradições, nem objeções



radicais, como a expressada no documento sobre a prática política (do qual voltaremos a falar mais a frente) com as seguintes palavras:

A mim, por exemplo, não me importam em absoluto as mulheres que colocam a questão do aborto e isso constitui um incômodo pessoal e uma questão política.

Estávamos em 1976. Durante anos esta posição jamais havia sido expressada no largo debate sobre a questão do aborto, nunca havia sido levada em consideração, nem havia sido interposta aos mecanismos ideológicos que falsificavam a experiência das mulheres. Era, como decidimos chamá-la, a *objeção da mulher muda*, da que não quer ser descrita, ilustrada, defendida por ninguém. Toda mulher, em resumo, deseja - como nós pensamos-, acima de tudo, falar por si mesma e ser escutada pelo que tem a dizer e não pelo que a representa aos olhos de outros e outras.

Não nos atrevíamos a expor abertamente a posição das que não estavam interessadas no problema do aborto, apesar de estarem presentes entre nós, por temor a chegar a ser irreconhecíveis umas às outras e romper o elo de nossa frágil relação de mulheres com o mundo.

Na realidade, ao trabalhar desse modo, colocamos essa relação em dúvida, pois a ficção empobrece o debate político e exclui as mulheres que não aceitam a identificação forçada com as mais oprimidas. A imagem dominante era a da mulher oprimida; as relações livres entre mulheres careciam de representação social; a miséria do sexo feminino era perpetuada. Naturalmente, quem era mísera era a representação abstrata. Na realidade, as mulheres se



diferenciavam por sua grande diversidade de projetos, desejos e necessidades. Se relacionavam umas com as outras através de modalidades diversas, não redutíveis a uma identificação recíproca; em consequência, se organizavam; se definiam à margem da representação abstrata; se reconheciam entre si como mulheres mudas, letradas, analfabetas, passivas, ambiciosas, ...

Mas, no material simbólico utilizado pelas mulheres não está representada essa pluralidade de determinações reais do sexo feminino, sua viva especificação na singularidade. E posto que a língua se alimenta do jogo das diferenças, as mulheres seguiam falando no cenário social as linguagens masculinas recebidas: a linguagem do direito, da psicanálise, do marxismo, etc...

Como podemos transformar o direito na prática

As mulheres que escreveram esse capítulo são advogadas e acreditam que é possível significar a diferença feminina no direito, estabelecendo entre elas uma trama de relações significativas e aproveitando a estrutura do processo judicial.

O processo tem por si só uma estrutura antagônica: uma parte se contrapõe à outra. Quando as partes contrapostas são um homem e uma mulher, é possível deixar patente que se trata de um conflito entre os sexos e de que nele está em jogo o interesse sexual da mulher. É possível dar palavra à diferença sexual.



O processo também é o lugar no qual podem entrelaçar-se muitos interesses. O interesse da advogada que, tendo reconhecido que o mundo jurídico sexuado masculino é estranho a ela e a ameaça que isso supõe, não quer seguir se apresentado como um técnico neutro e, em consequência, estabelece relações preferenciais com outras advogadas e impõe uma presença sexuada naquele lugar. Mas, também, o interesse da mulher que intervém como parte no processo e confia na advogada, que se *affida*² a ela, pois sabe que suas pretensões receberão um respaldo mais válido.

A decisão de confiar preferencialmente em uma semelhante nos leva a sair da neutralidade, ressalta a existência do sexo feminino e dá visibilidade a ela: como mediadora entre ela e a justiça, a mulher escolhe outra mulher. Por outro lado, as mulheres que propõem leis como ponte entre elas mesmas e a justiça têm como mediador o Parlamento, ou seja, uma estrutura simbólica masculina.

Privilegiar a relação entre mulheres no contexto do processo tem um efeito de transgressão da norma habitual, segundo a qual o cliente escolhe seu advogado baseando-se em um critério de prestígio profissional, o mesmo que rege os enfrentamentos entre advogados; o critério do pertencimento comum ao sexo feminino apela a uma competência mais profunda que as

² N.T. O conceito de *affidamento* provém do feminismo da diferença italiano e da experiência das relações duais entre mulheres tão valorada por ele. Se *affidar* a uma mulher significa estar em relação com ela reconhecendo as disparidades presentes, reconhecer que ela tem algo a te ensinar ou que você tem algo a ensinar a ela. É uma relação política e pessoal de confiança.



credenciais profissionais e introduz o valor da experiência feminina em um campo no qual antes ela não era levada em conta.

No processo, as duas mulheres, em relação mútua, podem dar medida e presença à necessidade feminina, habitualmente silenciada, ou expressada de modo incoerente, ou apontada sob a forma de petições exageradas, em um contexto onde na maioria das vezes os estereótipos culturais seguem impedindo que essa necessidade seja escutada.

Assim, para citar um exemplo, para o magistrado, o pai que em um divórcio ou separação se declara disposto a ocupar-se pessoalmente de seu filho mas sem reivindicar a custódia plena, reconhecendo na mãe uma capacidade educativa não inferior a sua, causa a impressão de ser uma pessoa sensata e civilizada. Por outro lado, se quem tem essa posição é a mãe, facilmente o juiz a interpreta como a postura de uma mulher insegura e inquieta. Isto porque, enquanto a posição do pai se valoriza pelo que concretamente expressa, o que a mulher diz é enquadrado em uma categoria abstrata, em virtude da qual se considera que a mulher que não é mãe em termos absolutos, isto é, até o extremo de prejudicar seus próprios interesses econômicos e pessoais, não é uma verdadeira mãe.

Uma advogada pode conduzir o processo de maneira que permita apresentar de modo concreto, e à margem de esquemas ideológicos, as necessidades expressadas por sua cliente. A advogada atua como mediadora



entre a instituição judicial e a mulher, tornando perceptível a medida da necessidade que ela expressa.

Por essa via, é possível chegar a inscrever no direito, modificando sua estrutura, os desejos e interesses do sexo feminino, graças à mediação feminina que se encarrega de representá-los. Isso se dá por esse procedimento, pouco visível mas substancial, de fazer valer na prática jurídica a autoridade social de origem feminina, primeira garantia de liberdade para a mulher.

Como apontamos antes, é manifestada uma prática das mulheres que considera uma pluralidade de interesses: as mulheres que atuam no campo do direito - advogadas e juízas - podem construir uma trama de relações significativas e atrativas entre elas, que as arranque do isolamento e da homologação com o modelo masculino, ao mesmo tempo que coloca em circulação a palavra feminina, que as concede visibilidade e protagonismo, não como técnicas neutras, mas como portadoras de um saber original, capaz de estampar o direito com um selo feminino.

A criação de novas relações sociais entre mulheres, que permite que saíamos do isolamento e da homologação, se converte, assim, em uma fonte de existência social e, portanto, também em direito.

Contra a violência sexual, uma lei de mulheres sobre as mulheres



A mobilização e o debate acerca da lei sobre o aborto haviam dinamizado o movimento de mulheres durante anos. Muitas experimentaram o final daquelas vivências como se, do nada, lhes faltasse alguma coisa. Precisavam encontrar algo parecido. No verão de 1979, duas associações, o MLD (Movimento de Libertação da Mulher) e a UDI (União de Mulheres Italianas), junto a alguns grupos feministas, impulsionaram uma proposta de lei sobre a violência sexual pela via da iniciativa popular. Seu texto saiu publicado em setembro daquele ano em *Noi donne*, a revista da UDI.

As autoras do projeto tinham como dada a adesão das demais mulheres; os prazos previstos para consultá-las e escutá-las eram muito breves, de fato, o projeto já havia sido apresentado ao Tribunal de Cassação quando o debate adquiriu um verdadeiro impulso.

Foi um debate muito intenso e livre da parcial reticência que havia freado a discussão acerca da lei do aborto. A proposta foi objeto de numerosas e radicais críticas e reservas por parte das mulheres, tanto no que refere ao método empregado pelos grupos impulsionadores, quanto ao seu conteúdo.

Se considerava particularmente problemático que pudesse ocorrer a algumas mulheres a ideia de abordar o sofrimento de seu próprio sexo convertendo-o em matéria de uma lei. Como manifestou uma mulher no Congresso de *L'Umanitaria* (Milão, 27-28 de outubro de 1979), promovido pela *Libreria delle donne*: "Me interessa compreender porque renasce continuamente em nós a *lei do homem*, neste casto até o sentido específico de legislar".



Em um movimento político que tinha como razão de ser a diferença feminina, o tema da violência sexual sofrida pelas mulheres estava muito presente e, talvez, por isso mesmo muitas rechaçaram a ideia de “formular na articulação de uma lei a experiência, a prática política em relação à violência sexual e, em termos mais gerais, sobre a própria sexualidade” (Congresso de *L’Umanitaria*). Como já havia ocorrido no debate sobre o aborto, se colocava a exigência de não separar o acontecimento da violência do destino social da sexualidade feminina.

A proposta de lei desagregou do todo apenas uma parte da complexa situação de mal estar e sofrimento das mulheres, colocando-a em relevo em detrimento de outros sofrimentos que continuavam ocorrendo em meio à indiferença e ao silêncio, entre eles e não em último lugar, o aborto. Agora havia chegado a hora do estupro, cuja dor, invocada como símbolo de uma condição humana, projetava uma sombra de esquecimento, quase de negação, sobre todo o resto.

Mas, o mais inaceitável era que algumas mulheres oferecessem esse sofrimento concreto à intervenção e à tutela do Estado, dizendo atuar em nome de todas as mulheres. As proponentes se moviam, presumidamente, impulsionadas por uma indignação natural frente a prepotência do sexo masculino, mas, em um nível mais profundo, um horror em relação às mulheres que sofriam estupro parecia as mover. Sua proposta de lei previa a atuação de um ofício, que supunha a abertura de um processo em qualquer caso, a despeito do desejo da vítima.



Frente ao fato da tolerância feminina, as autoras do projeto optaram pelo caminho mais curto, imposto desde fora, desde cima, que vê as mulheres reduzidas, agora e sempre, a uma dimensão de necessidade e miséria paralisantes, literalmente forçadas a “processar”, neste caso obrigadas a entrar em uma sala de juízos para defender a dignidade feminina. A dignidade de quem, de fato? Defendida de que modo?

O caminho mais curto também era um caminho de conformismo, pois o sentido da tolerância feminina e sua parte de alienação frente às regras sociais não eram interrogados.

Era uma omissão grave, uma opção completamente equivocada que foi justificadamente criticada. Como disse uma mulher durante o Congresso de *L'Umanitaria*:

No passado e ainda hoje, a autoridade pessoal dos homens se encarregou de disciplinar as mulheres, que raras vezes enfrentam a lei para fazer valer seus próprios interesses. Apenas enfrentamos autoridades particulares e por meio desses enfrentamentos aprendemos a nos submeter. As mulheres não têm presente a lei, mas, ao contrário, têm bem presentes os interesses e os desejos das pessoas com as quais está em contato.

E completa:

O problema que coloco é o seguinte: Passar da autoridade pessoal à autoridade pública é realmente o que queremos? Em realidade, queremos passar da marginalidade de nossa quase inexistência oficial a ser cidadãs em igualdade de condições com os homens? Ou melhor, queremos partir dessa marginalidade para iniciar um projeto destinado a mudar nossa condição e com ela a sociedade inteira?



Algumas queriam “suprir, anular a todo custo” a atitude tipicamente feminina frente à lei, porque a sentiam como uma “inferioridade”. No entanto, como disse a mesma mulher, “a libertação pela qual lutamos” não consiste em uma equiparação com os homens, mas em reconhecer essa suposta “inferioridade” como estranhamento [à cultura masculina] e, portanto, como ponto de partida para um projeto alternativo em relação à sociedade”.

As divergências entre partidárias e críticas da proposta de lei sobre a violência sexual começavam a trazer à luz uma profunda disparidade em seus pensamentos políticos, já presentes, ainda que de forma não tão evidente, nos debates acerca da legalização do aborto.

As mulheres haviam elaborado o projeto de uma lei das mulheres sobre a violência sexual e as mulheres que se opuseram a ela eram portadoras de análises e de práticas irrenociliáveis entre si. As primeiras consideravam as mulheres como um grupo social oprimido e, como tal, homogêneo e objeto de tutela. As segundas as consideravam como um sexo diferente e ao qual se negava a existência no sistema social dado.

Dessa segunda análise derivava a prática política de sexualizar as relações sociais, a linguagem, o direito, de modificar, em suma, a realidade dada a fim de impor a presença e a palavra do sexo que fora até então negado.

Para as que buscavam a tutela do grupo oprimido, o marco da referência seguia sendo o que já estava posto, dentro do qual tentava-se introduzir as modificações necessárias em defesa das mulheres, confiando na neutralidade



do direito e atuando no plano legislativo. Perseguiam esse objetivo ao propor que o Estado considerasse a violência contra as mulheres como um delito contra a pessoa, processado pela lei independentemente da vontade da pessoa ofendida em carne e osso, com penas mais severas, um procedimento de urgência e com a possibilidade de constituir-se em parte cível para as associações entre cujos os fins estatutários figurasse a defesa dos direitos das mulheres.

A enorme divergência entre ambas posições políticas justifica a dureza dos enfrentamentos.

A contradição mais evidente estava centrada na intenção de algumas de impor a todas a obrigação de defender a dignidade feminina comum através dos meios coercitivos do Estado. "Estamos contra o artigo que introduz a atuação de ofício", escrevem Franca e Luisa no jornal *Lotta continua* (16 de fevereiro de 1979) e explicam:

A antiga lei do Código Rocco previa a reclamação de parte, a fim de permitir que a família da vítima (isto é, seu pai ou marido) decidisse se um processo público entrava ou não em conflito com sua honra. Nós queremos que a reclamação de parte valha para permitir que cada mulher decida se um processo público entra ou não em conflito com seus interesses.

A decisão de levar adiante um processo deve estar nas mãos da mulher interessada, ratifica um panfleto da *Libreria delle donne* (19 de outubro de 1979),

por duas razões: 1) porque nós mesmas preferimos reservar a possibilidade de uma decisão individual; 2) porque nos parece importante que o movimento de mulheres tenha sempre presente em suas iniciativas o que sentem, desejam e querem as mulheres reais.



Este segundo ponto fazia referência a um princípio elementar da política de mulheres: o rechaço à representação política. Como ressaltam as mulheres da *Libreria delle donne* nesta primeira tomada de decisão pública:

A iniciativa desta lei é uma *iniciativa parcial*, como, por outro lado, assim são todas: nosso movimento é formado por práticas políticas diversas e nenhuma pode erigir-se sobre as demais. O movimento não pode representar genericamente as mulheres. Para nós, qualquer forma de representação política, ainda que assumida por mulheres, reduz as mulheres novamente ao silêncio e à inexistência social. Não se pode determinar através de artigos de uma lei qual deve ser o nível de consciência das mulheres.

Pelo mesmo motivo se criticou que as associações que cumprem determinadas características pudessem constituir-se em parte cível:

Em um processo devido a um caso de violência, a mulher individual quase com toda certeza necessita ter ao seu lado outras mulheres. Mas, quem são essas outras mulheres? Os movimentos organizados ou aquelas com quem a mulher está unida por um vínculo concreto? Nós apenas consideramos aceitável a segunda possibilidade. Caso contrário, os grupos organizados acabariam se convertendo em representações oficiais das mulheres. A representação política não deve reconstruir-se entre nós, posto que o fato de ser representada é uma das coisas contra as quais temos lutado para alcançar um mínimo de existência e de expressão. (Panfleto de 19 de outubro de 1979)

Efetivamente, a proposta de lei queria introduzir no processo a possibilidade de um apoio psicológico e material garantido para a mulher violentada. Mas sua formulação apresentava mais de um aspecto obscuro nesse sentido. As autoras da proposta previam que tipo de relação poderia dar-se entre as vítimas do delito e as associações constituídas como parte cível? Admitiam a possibilidade de que as associações que intervissem, mais de uma



dependendo do caso, poderiam sustentar linhas divergentes entre si a respeito da adotada pela parte ofendida? Ou supunham que essas divergências não existiriam por tratar-se de mulheres? E, por outro lado, não consideraram a dúvida de que não só os juízes poderiam celebrar seus rituais às custas da mulher violentada, mas também que o mesmo poderiam fazer diferentes associações femininas, cada uma em nome do direito de todas as mulheres? Se, como sempre aconteceu, era reivindicada a representação concreta em cada processo com o consentimento da mulher interessada, então não se deveria partir de uma luta e uma tomada de consciência comum para todas as mulheres implicadas...? O que faria supérfluo o odioso procedimento de ofício, justificado com a intenção de fazer justiça, inclusive para as mulheres assustadas demais para denunciar os autores do delito.

Com a institucionalização da representação e sua atribuição em virtude de critérios formais, como nos objetivos inscritos em alguns estatutos, a solidariedade se convertia em presunção, independentemente de sua realidade; a luta se transformava em um rito e a tomada de consciência era reduzida a um banal registro de dados normativos.

Em um artigo publicado em *II manifesto*, em 18 de dezembro de 1979, “O desejo de ser protegidas da violência com uma lei”, Maria, da *Libreria delle donne* de Turim, escreve:

Vemos emergir cada vez mais evidentemente uma nova perspectiva política: um passo já realizado em direção a um suposto feminismo de massas introduz a tentativa de gerir este feminismo por parte das



organizações de mulheres mais ou menos ligadas aos sindicatos e aos partidos. Como? Institucionalizando alguns elementos do movimento... Um exemplo para elucidar isso: a “separação”, isto é, a decisão de reunirmos, de pensar e de atuar politicamente como mulheres, na gestão do MLD, da UDI, da Intercategorial (e aquela parte do movimento que a apoia), esta “separação” foi convertida em outra coisa, em uma perigosa deformação de si mesma: em resumo, em um elemento francamente reacionário. Como? Ao separar a realidade das mulheres do debate político geral e reduzi-la, portanto, a uma instituição separada, uma espécie de gueto, cujas condições de inferioridade social justificariam “medidas extraordinárias”, propostas de lei...

O projeto de lei conseguiu sem dificuldade as assinaturas necessárias para ser admitido ao debate. O número de assinaturas ultrapassou enormemente a quantidade necessária, sobretudo graças à organização capilar da União de Mulheres Italiana (UDI) e das organizações sindicais que lhe ofereceram adesão. Mas, não obtive o consenso, que acreditava-se estar garantido. Especialmente, não houve consenso do movimento de mulheres, que, sem dúvida, era o que se buscava ao associar a iniciativa a alguns dos grupos mais antigos do feminismo de Roma. No lugar da esperada unanimidade, o projeto provocou a polêmica mais radical. Afinal de contas, este foi o maior mérito daquele projeto, como reconheceram logo, com toda a humildade, algumas das que o haviam apoiado com grande entusiasmo.

O debate sobre a lei contra a violência sexual

A proposta de lei contra a violência sexual deixou evidente que as mulheres não podem ser legisladoras em uma sociedade na qual carecem de



existência. O que justificava o trabalho político dos pequenos grupos autônomos de mulheres, mas também os obrigava a refletir sobre como a existência feminina relacionava-se com suas formas de existência social livre. Todas as críticas avançadas contra o projeto, embora fundamentadas, se o fossem, não invalidavam a pretensão de ser legisladoras manifestada por algumas mulheres. A verdade é que, embora as contas tivessem que ser acertadas com a realidade existente, não se podia dizer, e ninguém disse, que as pretensões das mulheres deveriam ser medidas pelo padrão de realidade existente.

Era necessário encontrar, portanto, uma medida livre e uma nova vinculação com a sociedade. Uma parte desta busca se deu através do debate provocado pela proposta de lei contra a violência sexual. Por isso vale a pena examiná-lo mais uma vez.

A ideia de resolver a contradição entre os dois sexos por meio de uma lei era descabida. Assim demonstrava, a partir do mínimo, a direção seguida até então pela política de mulheres que teve efeitos de liberdade na vida das mulheres.

A respeito da análise da relação homem-mulher, mãe-filho, dominada pela lei do pai, temos nos orientado no sentido de tentar impor uma lei distinta. Creio que a lei codificada constitui a abstração extrema da lei do pai. Nossa prática durante esses anos se orientou no sentido da autonomia - simbólica e sexual - das mulheres, com um distanciamento da lei do pai, que é o que regula a sexualidade e a socialização (Congresso de *L'Umanitaria*).

Também era um erro afrontar a contradição entre os sexos intervindo no momento patológico do estupro e separando-o do conjunto do destino feminino,



de suas formas ordinárias, onde é consumada a “violência invisível” que despoja o sexo feminino de sua unidade vivente corpo-mente.

O estupro é o delito político contra as mulheres, da mesma forma que - como observou acertadamente alguma mulher naquele momento - o infanticídio³ é o delito político das mulheres: rechaço a lei injusta que impõe à mulher uma interpretação não livre, anatômica, de seu destino humano.

O estupro é um ato de violência contra o corpo distinto da mulher, contra o elemento não cancelável de sua diferença. Sua causa está no fato de que os homens consideram o corpo feminino como algo do qual podem dispor, sem nenhuma condição além das derivadas do estado das relações entre os homens. A lei do pai apenas castiga o estupro quando não se respeitam essas condições, isto é, aquelas que garantem o bom funcionamento das relações entre homens.

Conseqüentemente, em busca de afrontar suas causas, para obter uma autêntica reparação, uma mulher não pode contar com instituições que foram concebidas pelos homens para velar pela justiça nas relações entre eles.

³ As autoras utilizam essa palavra referindo-se a um dos episódios citados anteriormente no livro, no qual em meio a discussão acerca da lei do aborto, um homem de esquerda, deputado de *Lotta Continua*, apresentou um projeto de lei que previa que as mulheres poderiam decidir abortar em qualquer momento, inclusive até o último dia antes do parto, o que se configuraria como infanticídio. As feministas apontaram como essa tentativa externa de “tutelar” as mulheres para fora da tutela do Estado caía num absurdo, pois anulava a realidade vivida pela grande maioria de mulheres, a valoração de sua função materna.



Uma constatação confirmada, entre outras coisas, pelo que ocorreu cinco anos depois da apresentação do projeto de lei. Uma vez examinado pela Comissão de Justiça, as numerosas alterações introduzidas no texto que chegou à Câmara de Deputados para o debate o tornaram irreconhecível para suas próprias impulsionadoras. Mas estas, assim como as muitas mulheres que assinaram a proposta de lei, já não tinham voz no debate. Haviam confiado em uma instituição que não podia representá-las, haviam apostado na neutralidade do direito. E haviam perdido.

É certo que muitas delas há muito tempo já não se interessavam pelo projeto de lei. Roberta T. descreveu no *II manifesto* de 25 de novembro de 1984 o caso de uma amiga que “levou o carrinho com as 800.000 assinaturas reconhecidas até o Parlamento” e em seguida disse a ela:

Naquele momento senti que tudo havia acabado para mim, já não me interessava por nada desta lei, apenas restou aquilo que havia descoberto junto às mulheres.

Por trás dessa perda de interesse, talvez se escondesse a razão exposta por Alessandra B., quando disse que

as mulheres sabem muito bem que o que habitualmente se denomina como violência sexual não é mais que o efeito excessivo da norma da sexualidade masculina, que só admite as relações entre os sexos em um regime de desigualdade... desigualdade de forças e valoração em um único sentido (*II manifesto*, 3 de novembro de 1984)

No entanto, apesar do que as mulheres “sabem muito bem”, isto é, que a violência é subsequente ao estado normal das relações entre os sexos, algumas



delas recorreram, em busca de justiça, aos depositários do estado corrente das relações entre os sexos. E, como bem indica a anedota do carrinho, a aproximação feminina às instituições públicas foi ineficaz porque se manifestou através de erupções repentinas que, ainda que significativas em si mesmas, apenas vinham agregar uma nova incoerência a uma história de mulheres já incoerente por efeito da intromissão da autoridade masculina.

Nessas condições, frente a uma experiência que se fragmentava em conteúdos desconexos entre si, poderíamos seguir falando de um saber feminino?

O debate sobre a violência sexual, exatamente pela forma como foi imposto por algumas a todas as outras, através de uma proposta de lei, deixou patente a necessidade de um movimento em direção ao plano simbólico, o plano da *palavra*, através da qual a realidade humana encontra, ou não encontra, uma razão de ser. Foi a mesma ideia que havia orientado a prática do inconsciente, mas agora precipitada em um terreno cheio de problemas.

Ninguém pode negar [seguimos citando o Congresso de *L'Umanitaria*] que as mulheres são colocadas à disposição do homem de uma maneira que pôde reduzir-se à imposição de uma normativa exclusivamente externa ou a um ato de violência... Me parece evidente que não é possível falar de uma apropriação violenta do corpo das mulheres sem ter presente a complexidade da relação entre os dois sexos, que foi historicamente consagrada na relação mãe-filho, onde a disponibilidade das mulheres chegou a constituir de uma forma constritiva a condição de sua sobrevivência. Pensar apenas em viver para fazer viver aos demais. As mulheres não parecem ter possuído outra maneira de legitimar simbolicamente sua existência. Esta é a condição mais dramática e mais difícil de alterar.



Essa justificativa da própria vida baseada em fazer viver aos outros é algo profundamente “conhecido” para a mulher, desde a empregada doméstica, até a militante ou a intelectual que se dedica a lustrar o pensamento masculino. No entanto, isso não pode ser conhecido - transformado em saber - porque quem assim justifica sua vida não tem justificativa para transformar em saber aquilo que vive e, assim como depende de outros para viver, também depende de outros para saber.

Identificamos como violência sexual também a violência interiorizada (fantasias de violação, de prostituição, de disponibilidade do próprio corpo, etc.) Para as mulheres não é difícil simular, tão curta é a distância entre a fantasia e a atuação dessa fantasia. A simuladora em sentido estrito revela algo que todas somos, inclusive quando conseguimos controlar-nos.

A mulher que imagina que a estupram ou que, depois de ter sido estuprada, inventa um nome para o estuprador, zomba dos meios da justiça e da boa vontade de quem quer defender as mulheres da violência, para manifestar seu desejo de existência simbólica, em conflito com uma realidade que não a reconhece.

Para as impulsionadoras da lei, a simuladora, a histérica, se converterá em inimiga. De fato, a histérica zomba da lei ao inventar um delito. E tudo acaba em ridículo. As mais afetadas por essa zombaria são, evidentemente, as mulheres que acreditam na lei... Se a ideia é atender apenas a violência física, talvez uma lei e um processo sejam suficientes, mas quando se tem presente a violação simbólica, buscamos uma prática, buscamos uma política que permita evitar que as mulheres sigam sendo violadas simbolicamente.



Essa lei regulamenta uma contradição interna do mundo dos homens...Me interessa modificar a relação homem-mulher, no sentido de não ter que sofrer uma violação simbólica que também se dá no momento em que as mulheres entram em contato com a lei. No caso da simuladora que mencionei, a figura do estupro aparece como resultado de uma realidade precarizadora e violenta em relação aos desejos das mulheres. Isso é mais ou menos o que entendo por violação simbólica. E isso é algo que me preocupa pessoalmente.

A autora desta segunda intervenção disse reconhecer-se, de certa forma, na figura da mulher simuladora, em razão do sentido comum de ser objeto da violência de uma realidade dominada pelo desejo dos outros. Mas a figura da simuladora, por sua vez, também tem muito em comum com as mulheres que queriam converter-se em legisladoras. Como ela, também estas buscam um protagonismo social, a sedução da lei induziu tanto uma quanto as outras a atuarem.

Na sequência das três figuras - violação simbólica, simulação do delito e vontade de ditar leis -, a contraposição de análises e de práticas políticas citadas previamente perdia rigidez e aparecia como uma mistura ou um contato, a partir do qual começou a surgir uma terceira posição.

Por um lado estava, como já mencionamos, a posição que via as mulheres como um grupo social oprimido, portador de reivindicações, objeto de intervenções destinadas a resolver, ao menos parcialmente, seus problemas. Para a outra posição, pelo contrário, as mulheres são um sexo que precisa querer forjar uma existência para si, uma linguagem, uma eficácia nas relações sociais, a partir de sua diferença originária e em sua singularidade vivente, a



partir da qual cada mulher, duas mulheres, algumas mulheres em relação entre si, tem que tomar diretamente a palavra e encontrar por si mesmas, sem mediação masculina, um meio para traduzir em conteúdos sociais os conteúdos de sua própria experiência.

Para as mulheres que sustentavam a segunda posição, a exclusão da mediação masculina já não significava excluir qualquer forma de mediação. Já haviam percebido que, para existir no mundo, para não seguir sendo objeto mudo das interpretações e ações dos outros, a diferença feminina deveria gerar por si mesma as formas de sua mediação.

As partidárias da lei contra a violência sexual pareciam ignorar essa necessidade ao apelar a uma autoridade masculina e utilizar seus meios como se eles fossem neutros. Mas não era totalmente assim; de fato, se deixarmos de lado sua maneira de abordar o problema de violência sexual e focarmos, diferentemente, nessas mesmas mulheres, com sua pretensão de legislar, podemos reconhecer nelas o desejo de utilizar para seus próprios fins formas simbólicas dotadas de autoridade social.

A figura intermediária da simuladora serviu para deixar evidente que aquele desejo era um desejo comum das mulheres. Até a simuladora se vale, da sua maneira, da mediação da lei para fazer-se visível, pois - e nisto não se diferencia das aspirantes a legisladoras, nem de suas críticas, nem das demais mulheres - necessita manifestar socialmente que existe, como corpo e mente de mulher.



À luz desta consideração, o problema passava a ser como liberar essa necessidade de fazer-se visível da servidão aos meios masculinos e da sedução do poder masculino.

A terceira posição oferecia uma resposta a esse problema: era preciso outorgar a máxima autoridade aos meios inventados pelo movimento de mulheres - basicamente, as relações livres entre mulheres - e eleger as mulheres como fonte de autoridade e fonte de legitimidade - em todos os sentidos da palavra - da diferença feminina.

No Congresso de *L'Umanitaria* essa terceira posição foi formulada em poucas palavras:

Durante esses dez anos de movimento as mulheres tomaram a palavra e eu, agora, não me sinto violável... o que se modificou durante esses anos, a inviolabilidade das mulheres, terá que encontrar também uma inscrição simbólica, inclusive jurídica... na medida em que o direito faz parte da ordem simbólica. Estou de acordo em que aquela revolução simbólica feita pelas mulheres tem que encontrar uma inscrição.

A terceira posição não era uma síntese, não tinha como objeto conciliar as posições em conflito. Era uma nova posição, e uma absolutamente pacífica. Nela aflorava, na verdade, uma ideia desconcertante para o sentido comum feminino, inclusive dentro dos grupos autônomos de mulheres.

De fato, esses grupos eram uma fonte de autoridade para as que os frequentavam e para outras mulheres a quem sua existência dava forças para mudar seu comportamento social, tomando uma liberdade que antes parecia impossível ou culpável. Quero dizer, as mulheres haviam incrementado sua



liberdade apoiando-se nas ações e nas palavras de outras mulheres. Mas essa referência, todavia, ainda tinha um sentido vago. Não se estabelecia uma relação entre a liberdade alcançada e o nascimento de uma autoridade social feminina.

Esse acontecimento se registrou muito mais tarde - as palavras citadas anteriormente foram pronunciadas em 1979 - e, ainda assim, coloca problemas que ainda estão presentes.

O problema não se deve, como poderíamos crer, no temor de entrar em conflito com a autoridade de origem masculina ou a uma falta de decisão para romper o universalismo do direito. Existe profundamente uma repugnância a ficar frente a frente com uma medida valorativa feminina, repugnância que está presente até mesmo entre mulheres que, por outro lado, aceitam estar submetidas a medidas e hierarquias estabelecidas por homens. A medida feminina é a medida autêntica para uma mulher e nós ficamos isentas (pela autoridade masculina) da subordinação a essa medida. No lugar da liberdade, nos concedem o direito de fantasiar.

No feminismo tem-se defendido o direito a fantasiar como substituição da liberdade, assim a separação feminina é apresentada como um momento de presumida autenticidade feminina *sem consequências sociais*.

A iniciativa a favor da lei contra a violência sexual, que apresentava a diferença feminina sob o signo da opressão sofrida que reclama por tutela, ofendeu às mulheres que queriam manifestar sua diferença sob o signo da



liberdade. Mas, também serviu para fazê-las sair da reserva em que elas mesmas haviam se colocado, talvez com a ideia de tomar um tempo para acumular forças e sabedoria.

O saber e a força adquiridos mediante a prática das relações entre mulheres eram suficientes para medir-se com o mundo. Era suficiente sempre que se reconhecia e se aceitava que essa medida e esse enfrentamento não admitem qualquer forma, não podem ser tomados ou deixados de acordo com o momento, pois a medida é fundamentalmente apenas uma e não é facultativa: o próprio pertencimento ao gênero humano feminino.

Tradução: Monalisa Almeida Cesetti Gomyde.

As Ondas Editora.
44.314.346/0001-30
asondaseditora.com.br